Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.

Supplement I.

Leipzig.
In Commission bei K. F. Koehler.
1896.

~~Jud 20.5.5~~

Jud 20.5.8

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.

Supplement I. A—Z.

Neustrelitz.
Im Verlag des Verfassers.
1896.

Vorwort.

Mit nicht geringer Freude veröffentliche ich hiermit den vielverlangten Supplementband meiner „Real-Encyclopadie für Bibel und Talmud", Abtheilung I und Abtheilung II. Derselbe besteht aus zwei Theilen, von denen der erste die Artikel zur Abtheilung II, talmudische Artikel, und der zweite die zur Abtheilung I, biblische Artikel enthält. Durch beide wird die Real-Encyclopaedie vervollständigt und ergänzt. Der zweite Theil hat neben den neuen Arbeiten eine Menge verbesserter und umgearbeiteter Artikel, in denen die Resultate der neuesten wissenschaftlichen Bibelforschung berücksichtigt wurden. Meinen Dank statte ich Allen ab, die meine Arbeiten direkt oder indirekt förderten. Die Herausgabe dieses Supplementbandes hat mir wieder große Opfer auferlegt, die ich willig im Dienste der Wahrheit auf den Altar der Wissenschaft gebracht. Als Lohn meiner Arbeiten erscheint mir die Würdigung derselben in immer neuen und größern Kreisen, in denen sie zur Beachtung gelangen. So möge auch dieser Band seine Freunde und Gönner finden!

Strelitz in Mecklenburg.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß

zum

Supplementband I.

A.

Abadim, Massecheth, מסכת עבדים. Traktat der Sklavengesetze, ein der sieben kleinen Traktate (angeblich jerusalemitische)[1]) meist halachischen Inhalts, die im 7. Jahrh. ihre Abfassung gefunden. Der Traktat Abadim hat eine Zusammenstellung der den hebräischen Sklaven betreffenden Gesetze, ist im Stile der Mischna abgefaßt und zerfällt in drei Abschnitten, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Kauf u. Verkauf des hebr. Sklaven, dessen Freilassung am Jubeljahre mit einigen Notizen über die spätere Geschichte des Jubeljahres; der zweite von seiner Arbeitspflicht u. seiner Arbeitszeit u. der Beköstigung desselben; ferner von den Geschenken bei seiner Entlassung und endlich von seiner Freikaufung und Auslösung; der dritte von dessen freiwilligem Weiterverbleiben beim Eintritt des Jubeljahres und dessen Freilassung vor demselben in Folge einer Züchtigung, die eine Leibesverstümmelung zur Folge hatte.

Abba Gorion Midrasch, מדרש אבא גוריון. Midrasch zum Buche Ester, der handschriftlich vorhanden,[2]) aber auszüglich im Jalkut (s. d. A.) zitirt wird. Unser Midrasch Rabba zum Esterbuch hat Vieles aus dem Midr. Abba Gorion, er hat wol dem Abfasser desselben vorgelegen. Die Zeit seiner Abfassung war das 7. Jahrh.

Abba Saul, אבא שאול. Bedeutender Volks- u. Gesetzeslehrer in Palästina des 1. Jahrh., u. Zeitgenosse des R. Tarphon,[3]) R. Josua b. Ch.,[4]) und R. Akiba, dessen Meinung er in den Gesetzentscheidungen zitirt[5]). Das talmudische Schriftthum hat uns von ihm auch eine Menge Aussprüche über verschiedene Gegenstände aufbewahrt. I. Die Glaubens- und Sittenlehre. Von dieser bringen wir erst seinen Ausspruch über die Gottesverehrung, der die Werke der Gottähnlichkeit als die höchste Stufe derselben bezeichnet. Anknüpfend an 2 M. 15. 2. „Dieser ist mein Gott, ihn werde ich verherrlichen" erklärt er: d. h. „werde ihm (Gott) gleich, wie er barmherzig und gnädig, so sei auch du".[6]) Das Gebet soll kein bloßes Lippenwerk sein, sondern von Andacht begleitet werden. Der Psalmvers 10. 17 „Den Wunsch der Demüthigen hörst du, Herr. Du richtest ihren Sinn auf, es horcht dein Ohr" d. h., lehrte er, wessen Sinn sich gen Himmel empor richtet, dessen Gebet wird erhört.[7]) Ueber die Wahl eines Gewerbes hören wir ihn: „Der Mensch lasse seinen Sohn nicht werden: ein Esel- oder Kameeltreiber, ein Schiffer, ein Kohlsammler, ein Hirt und ein Krämer, denn ihr Gewerbe ist ein Gewerbe des Raubes."[8]) Sittlich streng klingt sein Ausspruch über die Vollziehung des Gebotes der Schwagerehe (s. d. A.): „Wer seine Schwägerin (die kinderlose Wittwe seines Bruders) wegen ihrer Schönheit, oder sonst in irgend einer andern Absicht ehelicht, der begeht gleichsam einen

---

[1]) Herausgegeben von Raphael Kirchheim 1851 Frankfurt a/M. Kauffmann. [2]) Vergl. de Rossi col. 563. Nr. 5. Gegenwärtig im Codex hebr XXXII der Hamburger Stadtbibliothek. Eine Ausgabe desselben ist in Jellinek's Beth Hamidrasch Theil I. Midrasch 1. [3]) Nidda S. 24 β. [4]) Das. S 61 α. [5]) Tosephta Sanh. Absch. 1?; das Kilaim Absch. 4 u Ohaloth Absch. 6. [6]) Mechilta zu 2 M. 15 2. Das Wort ואנוהו wird von ihm gleich אני und הוא (ich und er) gelesen und daran seine Lehre angeknüpft [7]) Berachoth S 31 α. Mechilta zu 1 M. 19. 2. [8]) Nach dem Mischnatext des Talmud Jeruschalmi Kidduschin IV. 11. לא ילמד אדם את בנו חמר גמל ספן קדר רעה וחנוני שאומנתן אומנת ליסטי.

Incest und das in dieser Ehe gezeugte Kind würde fast einem Bastard gleichzuhalten sein."[1]) Zu den Vergehen, durch welche die Ehefrau Scheidung erhalten kann und ihren Anspruch auf die in der Kethuba (s. d. A.) gemachte Verschreibung verliert, rechnet Abba Saul auch, wenn die Frau den Eltern ihres Mannes in dessen Gegenwart flucht,[2]) oder nach einer andern Leseart: „Wenn sie den Kindern ihres Mannes in Gegenwart seiner Eltern flucht."[3]) Wegen des freien Verkehrs zur Stadt war die Anpflanzung von Bäumen im Umkreis von 25 Ellen mit Ausnahme von Johannisbrodbäumen u. der Sykomoren, die 50 Ellen von der Stadt entfernt werden mußten, verboten. Abba Saul will diese 50 Ellen Entfernung von der Stadt für jeden nichtfruchttragenden Baum bestimmt haben.[4]) Ein anderer Ausspruch von ihm bestimmt: „Man öffne nicht einen Laden gegenüber dem Hof seines Nächsten, damit er nicht von da aus das Thun u. Lassen desselben im Hofe beobachten könne".[5]) Edel ist seine Anordnung: „Man darf das Pfand des Andern vermiethen, und dessen Ertrag in Abrechnung bringen, weil dies der Rückgabe eines verlorenen Fundes gleicht".[6]) Von Bedeutung war sein Ausspruch gegen die mystischen Sektirer und ihre Wunder und Wunderkuren: „Wer den Gottesnamen יהוה nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Antheil in der zukünftigen Welt."[7]) Mehreres siehe: „Sektirer", „Min".

Abhängigkeit von Gott, עולמלבות שמים. Zwei in der Theologie wichtige Fragen bildeten unter den Volks- und Gesetzeslehrern der talmudischen Zeit das Thema öfterer Besprechung. a. Sind wir in unserm Thun u. Lassen von Gott abhängig, warum Lohn oder Strafe? b. Ist dagegen der Gebrauch unserer Kräfte frei, wie sei damit der Glaube an die göttliche Vorsehung zu vereinen? Am lebhaftesten kam es zu solchen Erörterungen im 2. Jahrh. n., als es galt, die verschiedenen Sekten aus dem Judenthume zu entfernen und dasselbe vor deren Irrlehren zu schützen. So wird von dem Gesetzlehrer Acher (s. d. A.) erzählt, daß ihn der erschütterte Glaube an die göttliche Vergeltung zum Abtrünnigen gemacht habe.[8]) Die Beantwortung dieser Fragen geschah auf folgende Weise. Die Natur, die Geschichte und der Mensch einzeln erhalten von Gott den Keim oder die Urkraft und das Urgesetz zu ihrer Entwicklung unter der Bedingung der möglichen Zurücknahme derselben, jedoch mit dem Unterschiede, daß erstere ihre Werke unbewußt, als nothwendige Folge des in sie Gelegten, unverändert vollbringen, während dem Menschen diese Arbeit seinem freien Willen überlassen wurde, wenn auch nicht ohne Mahnung, sie gottgefällig zu vollenden.

Abhängig ist daher der Mensch, weil er den Keim zu seiner Entwicklung aus der Hand Gottes erhält, von dem es abhängt, ob er ihn sein Werk vollenden lassen werde. Freiheit besitzt der Mensch, denn ihm wird die Weise der Entwicklung nicht bestimmt; die göttliche Vorsehung existirt, denn sie bestimmt, ob dem Menschen das Werk bis zur Vollendung gelassen werden soll; ebenso herrscht Vergeltung, je nachdem der Mensch sein Werk gut oder schlecht vollendet. Wir lassen darüber die betreffenden Lehren, Sagen und Gleichnisse selbst sprechen. a. Die Natur und ihre Gesetze. „Gott hat mit dem Meere vom Anfange bedungen, daß es sich vor Israel spalte (2 M. 14.)," lautete die Lehre des R. Jochanan (im 3. Jahrh.)[9]) Ein anderer Lehrer, R. Jirmia b. E. (ebenfalls im 3. Jahrh.) lehrte in Bezug darauf „Nicht blos die Schöpfung des Meeres, sondern auch die Existenz aller Schöpfungswerke ist unter der Bedingung der möglichen Störung ihrer Gesetze durch Gott."[10]) Dieser Lehre von der Abhängigkeit der Naturgesetze von Gott fügen wir

---

[1]) Jebamoth Gemara S. 39 β. 109 β. [2]) Nach der Lesart in der Mischna Jeruschalmi Kethuboth Abth. VII 6 אף המקללת יולדיו בפניו. [3]) Diese Lesart ist daselbst in der Gemara אף המקללת ילדיו בפני יולדיו. [4]) Mischna Baba bathra II. 7. [5]) Tosephta Baba bathra Absch. II. [6]) Mischna Baba mezia. [7]) Mischna Sanh. 10 1. אף ההוגה השם באותיותיו vergl. hierzu Aboda Sara S. 18 a und den Artikel „Adonai", Tetragrammaton in Abth. I. Auflage II. [8]) Chagiga S. 14 a Jeruschalmi daselbst. Vergl. die Artikel „Acher" u „Lohn u. Strafe". [9]) Tanchuma zu וארא S. 64. Midrasch rabba 1 M. Absch. 6. תנאי התנה הב״ה עם הים שיהא נקרע. [10]) Daselbst לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית.

die über deren Verhältniß zum Menschen hinzu. „Die Welt folgt ihren Gesetzen, aber die Frevler, die da sündigen, werden zu Gericht gezogen.“[1]) b. Die Geschichte und ihre Werke. „Vieles wurde bestimmt, ehe es kam. So war der Tod bestimmt, er trat durch die Schlange ein (1 M. 4.); die Sintfluth, daher wurde Noa geboren; Leiden sollten kommen, es war Hiob, durch den sie eintrafen; Israel sollte durch Haman verkauft werden, da wurde Mordechai sein Retter; Israel sollte nach Egypten wandern, daher mußte Joseph im Voraus dahin; Israel sollte aus Egypten erlöst werden, da war Moses als dessen Erlöser bestimmt“.[2]) Ein anderer Ausspruch darüber lautet: „Die Sonne geht auf und die Sonne geht unter,“ ehe die Sonne des einen Gerechten untergeht, geht die Sonne eines andern auf. Kaum war die Sonne Mosis verblichen, strahlte die des Josua auf; am Tage, da R. Akiba starb, war R. Juda der Fürst geboren u. a. m.“[3])

Ferner: „Adam lag noch unvollendet da, als Gott ihn schon im Voraus die Gerechten sehen ließ, die von ihm abstammen werden; er offenbarte ihm, daß Abraham kommen und dessen Enkel in Egypten unter dem Sklavenjoch schmachten werden, um durch Moses erlöst zu werden u. a. m.[4]) Ebenso offenbarte Gott dem Moses die künftigen Geschlechter des israelitischen Volkes mit ihren Lehrern, Führern, Richtern u. Vorstehern.“[5]) So wird der Gang der Natur u. der Geschichte als kein willkürlicher, sondern als ein von Gott vorher bestimmter gezeichnet, eine folgegerechte Entwicklung des in sie Gelegten. Im Gegensatze zur Natur und der Geschichte, steht der Mensch da mit seiner Willensfreiheit, Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein. c. Der Mensch und sein Thun. „Alles ist in den Händen Gottes nur nicht des Menschen Gottesfurcht“[6]). „Vor der Schöpfung eines Menschen tritt ein Engel mit dem Embryo (טפה) vor Gott und fragt: „Herr der Welt! Soll aus diesem da ein Starker oder Schwacher, ein Weiser oder ein Thor, ein Reicher oder ein Armer werden?“ Aber, bemerkt hierzu ein Lehrer, warum wird nicht gefragt, ob aus dem Embryo ein Frommer oder ein Sünder werden soll? Gewiß, weil Alles in Gotteshand liegt, nur nicht die Gottesfurcht.“[7]) Bildlich erzählen sie ferner von dem Kinde im Mutterleibe, daß ihm eine leuchtende Fackel auf dem Haupte ist (bildliche Beziehungen der geistigen Fähigkeiten des Menschen, deren Sitz im Kopfe gehalten wurde) mittelst deren es von einem Ende der Welt zum andern zusehen vermag, denn es heißt: „Als seine Leuchte über mein Haupt strahlte, damit ich im Finstern zu seinem Lichte wandelte (Hiob 29. 3)“. Er wird geboren und eine göttliche Stimme ruft ihm zu: „Wähle das Loos des Gerechten und betrachte Dich nie frei von Fehlern!“ Von dieser Selbstvollendung hängt die Gestaltung seiner spätern Geschicke ab. „Vom Himmel wurden dem Menschen das Brod und der Stab, das Buch (die Gotteslehre) und das Schwert, verbunden gegeben mit der Mahnung: Mensch, soll es Dir wohlgehen, so ist hier das Buch (die Gotteslehre) und das Brod, sonst das Schwert und der Stab!“[8])

Doch erkennt auch der Talmud an, daß unsere Bildung u. unsere Entwicklung von den uns verliehenen Geistesgaben abhängen. „Es giebt Menschen von großen, kleinen od. mittelmäßigen Fähigkeiten; der Alliebende weist jedem Menschen das Maaß zu, wie es zu seinem Leben nöthig ist. So unterscheidet man verschiedene Anlagen. Der Eine ist befähigt für die Agada (s. d. A.), der Andere für die Mischna (s. d. A.), der Dritte für die Gemara und endlich der Vierte für alle drei. Auch die Gabe der Prophetie vertheilte Gott nach Maaß; der eine

[1]) Aboda sara S. 55. עולם כמנהגו נוהג והרשעים שקלקלו עתידין ליתן הדין. [2]) Tanchuma Absch. Schemoth S. 59 β. [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch 58. [4]) Tanchuma zu כי תשא S. 106. [5]) Jalkut I zu 1 M. Kap 40. V. 41. Midr. rabba 2 M. Absch. 40. [6]) Gemara Berachoth S. 33. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים vergl. Megilla S. 25. Nidda S. 16. [7]) Tanchuma zu Pekude. Vergl. Maimonides h. Teschuba u. Schemone Perakim Absch. 8. [8]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 35 das. 5 M Absch. 84, הככר והמקל נתני מכורכים מן השמים אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם לא חרב תאכלו.

weissagte ein Buch, der Andere zwei Bücher, und wieder Andere nur ein Kapitel od. nur einen Vers."[1]) Aber entschieden wird die Behauptung zurückgewiesen, der Mensch könne zur Rechtfertigung seines Frevels auf die von Gott in ihn gelegten Neigungen hinweisen. „Wohl schuf Gott in Dir den bösen Trieb, jezer hara, aber er gab Dir auch die Mittel, die Gotteslehre, Herr desselben zu werden[2]). „Die Gebote sind nur da, um durch sie die Menschen zu läutern."[3]) „Wer ist ein Held? „Der seinen Trieb besiegt," lautet die Lehre Ben Somas (im 2. Jahrh.)[4]) Anschaulicher versteht der Midrasch diese Lehren durch folgende Gleichnisse vorzuführen. Die Worte: „Wo ist Abel dein Bruder?[5]). „Ich weiß es nicht, bin ich denn der Hüter meines Bruders? ferner: Was hast Du gethan, die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir aus der Erde" werden durch folgende Gleichnisse erläutert: „Es überraschte einst der Richter einer Stadt bei seinem Spaziergange auf offener Straße einen Mörder, als derselbe vor der noch blutenden Leiche dastand. Er ging auf ihn zu und frug: Wer hat den hier getödtet? O dasselbe, seufzte dieser ihm entgegen, wollte ich dich fragen, ich war mir der That nicht bewußt! Desto strafbarer, antwortete er ihm, damit du dir derselben bewußt werdest!" Ferner: „In den Garten eines Herrn drang einst ein Fremder ein und suchte sich auf unerlaubte Weise an den Früchten zu laben. Dies bemerkte jedoch bald der Gärtner, der sofort auf ihn losstürzte und ihm schimpfend seinen Frevel vorwarf. Ich kenne keinen Frevel, antwortete dieser, denn ich mußte meinen Hunger stillen! Aber wer hieß Dich Deine Hände beflecken, entgegnete dieser." Ferner: „Wo hast Du den Raub? so schrie ein Hirt einem Manne zu, dem er eilig nachsetzte, und glücklich auf dessen Rücken das seiner Heerde entrissene Lämmchen entdeckte Ich habe keinen Raub, zu meiner That war ich gezwungen! Aber, rief dieser ihm zürnend zu, was blökt hier auf Deinem Rücken? Also hörte auch, schließt diese Betrachtung, Kain den mahnenden Ruf: „Dringt doch zu mir die Stimme des Blutes deines Bruders."[6]) Als Schlußlehren dieser Betrachtung setzen wir hierher noch zwei Aussprüche des Gesetzlehrers R. Akiba. (i. 1. Jhrh.). „Alles wird (von Gott) vorausgeschaut, dennoch ist Freiheit gegeben; die Welt wird in Güte gerichtet, jedoch kommt Alles auf die Menge der Thaten an."[7]) „Alles wird auf Unterpfand gegeben; ein Netz ist über alles Lebendige ausgebreitet; stets ist der Laden offen, der Krämer leiht, das Buch liegt geöffnet da, und die Hand verzeichnet, wer da borgen will, komme und borge, aber die Schuldforderer wiederholen täglich ihren Gang und machen sich vom Menschen mit oder gegen seinen Willen bezahlt; sie haben, worauf sie sich stützen können, der Rechtsspruch ist ein Wahrheitsspruch, und Alles wird zum Mahle (s. Zukunftsmahl) vorbereitet."[8]). Mehreres siehe: „Bestimmung, Freiheit, Lohn u. Strafe u. a. m.

Aboth, אבות Väter; Pirke Aboth, פרקי אבות Sprüche der Väter. Traktat der Mischna, der vorletzte der vierten Mischnaordnung, seder nesikim, durchgängig agadischen Inhalts (s. Agada), eine Sammlung von Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina aus der Zeit der großen Synode (s. d. A.) bis zur Redaktion der Mischna unter R. Juda (s. d. A.), (also von 300 v. bis gegen den Anfang des 3. Jahrh. n.) Dieser Traktat hat in der Mischna nur 5 Abschnitte, wurde jedoch später um einen Abschnitt vermehrt, so daß diese Spruchsammlung in ihrer Separatausgabe als Anhang zum Gebetbuch (Siddur) gegenwärtig aus sechs Abschnitten besteht. I. Inhalt, Reihenfolge und Aufgabe. Dieser Traktat hat in seinen fünf Abschnitten die Aussprüche von mehr als 63 Volks- u. Gesetzeslehrern, in nicht ganz strenger, chronologischer Aufeinanderfolge eines Zeitraumes von mehr als 500 J. Von jedem Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, sind ein oder mehrere Sprüche aufgenommen, die gleich-

[1]) Jalkut Hiob 916. [2]) Siehe: „Triebe" ברא יצר הרע ברא לו תבלין. [3]) Jalkut zu 3 M. 5. 35. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות [4]) Aboth 4. 1. איזה גבור הכובש את יצרו. [5]) 1 M. 8. 9. 4. Das. 4. 9.. [6]) Midr. r. 1 M. Absch. 22. [7]) Aboth Absch. 3. 19. [8]) Das. 3. 20.

sam ein Stichwort oder das Programm der Hauptthätigkeit desselben angeben.[1]) So bilden sie eine nicht unbedeutende Fundgrube von Notizen aus dem politischen Leben und der Sittengeschichte der Juden dieser Jahrhunderte und gewähren dem Geschichtskundigen einen Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse derselben. Jeder Spruch ist gleichsam eine Hieroglyphe seiner Zeitgeschichte, der in prägnanter Kürze die Vorgänge derselben andeutet. Die Aufeinanderfolge dieser Sprüche scheint nach chronologischer Ordnung geschehen zu sein. In erster Reihenfolge sind die Aussprüche der Volks- u. Gesetzeslehrer, die an der Spitze der Synode und des spätern Synedrions standen und als die Volksfürsten, נשיאים, Patriarchen, gekannt sind. So bringen der erste Abschnitt und der Anfang des zweiten die Aussprüche, Sentenzen, der Männer der großen Synode und von deren letzten Repräsentant, Simon dem Gerechten, besonders (gegen 300 v.); ferner die der Synedrialpräsidenten: Antigonus aus Socho (250); Jose b. Joeser u. Jose b. Jochanan (187); Josua b. Perachja u. Nitai aus Arbela (147); Juda b. Tabai u. Simon Sohn Schetach (78); Semaja u. Abtaljon (63); Hillel u. Samai (35); R. Gamliel I (48 n.); Simon b. Gamliel I (52 n.); R. Juda der Fürst (165); R. Gamliel, dessen Sohn (210); Jehuda, sein Sohn (330). Die Aussprüche von den andern Volks- und Gesetzeslehrern haben die andern Abschnitte dieses Traktats. Die Reihenfolge beginnt im zweiten Abschnitt mit Hillel I. u. dessen Jünger R. Jochanan b. Sakai (5 n.), R. Elieser, R. Josua; R. Jose; R. Simon; R. Elasar u. R. Tarphon (sämmtliche aus dem 1. Jahrh. n.). Die Fortsetzung bringt der dritte Abschnitt. Die Lehrer dieser Aussprüche gehören der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. an. Es sind: Akabja b. Mehalel, R. Chanina, R. Chananja b. Tradjon, R. Simon b. J., R. Chanina b. Chachina, R. Nechunja b. Hakana, R. Chalephta b. Dosa, R. Elasar b. Barthotha, R. Jakob, R. Dostai, R. Meir, R. Chanina b. Dosa, R. Dosa b. Hyrkanos, R. Elasar aus Modein, R. Ismael, R. Akiba, R. Elieser b. Asarja, R. Elasar b. Chisma. Die chronologische Reihenfolge dieser letzten Lehrer ist hier verschoben und gehört mehr nach oben. Noch weniger strikt ist die Reihenfolge des dritten Abschnittes, ebenso des vierten und fünften Abschnittes. Der sechste Abschnitt gehört nicht mehr der Mischna an, sondern ist eine spätere Beigabe. II. Abfassungszeit. Über die Abfassungszeit verweisen wir auf den Artikel „Mischna". Die Hochschätzung dieser Spruchsammlung ging soweit, daß ein späterer Lehrer den Ausspruch thut: „Wer fromm sein will, erfülle die Lehren der Sprüche der Väter."[2]) Ihre bedeutende Würdigung ersehen wir daraus, daß es Brauch wurde, von dieser Spruchsammlung jeden Sabbat einen Abschnitt zu lesen (in vielen Gemeinden an den Sabbaten des ganzen Jahres, in andern nur im Sommer, in einigen nur an den Sabbaten zwischen Pesach u. Schebuoth.[3])

Aboth de R. Nathan, אבות דר' נתן. Spruchsammlung, agadischer Traktat, eine Tosephta (s. d. A.)[4]) des Mischnatraktats „Aboth", dessen Sprüche hier neben anderen ausführlicher und erweiterter gegeben werden. Von dieser Spruchsammlung giebt es mehrere Rezensionen von denen zwei bei den Gelehrten im 10. u. 11. Jahrh. gekannt waren, eine jerusalemitische, aus der der Gelehrte Salomo Jizchaki zitirte,[5]), und eine andere, wol die später unsern Talmudausgaben beigedruckte. Diese

---

[1]) Siehe darüber Frankels Monatsschrift 1852. [2]) Baba Kama S. 30 a דאי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות. [3]) Vergl. Tur Orach chaim 251; ferner Baer Seder Abodath Jisrael S. 271; Landshut, Higajon leb S. 355. Von der Literatur über die Pirke Aboth nennen wir: Kerem chemed VII S. 106; Busch Jahrb. I. S. 159; Rappoport, Elieser Hakalir; Dr. Adler, Landrabb. in Cassel, Sprüche der Väter; Dr. Cohn Michael, Pirke Aboth; Taylor Charles Sayings of the Jewish Fathers Cambridge 1877. [4]) So heißt diese Spruchsammlung im Commentar des Nachmanides. [5]) Vergl. Raschi zu Aboth I. 5. Diese von Raschi benutzte jerusalemitische Rezension des Aboth de R. Nathan weicht auffallend von der unsrigen ab und sind diese Abweichungen von Salomon Taussig nach einem Manuskript in der Münchener Bibliothek in seiner Schrift „Newe Schalom", נוה שלום, München 1872 veröffentlicht worden.

hat 41 Kapitel, die vielfach durch Interpolationen vergrößert wurden und viel von ihrer ursprünglichen Gestalt verloren haben. Der Name R. Nathan, den es führt, bezeichnet nicht den Abfasser desselben, weil darin 1. „R. Nathan" mehrere mal vorkommt u. 2. die Aussprüche viel jüngerer Lehrer als z. B. des R. Josua b. Levi (s. d. A.) zitirt werden. Die Benennung „R. Nathan" rührt vielleicht daher, weil hier Auszüge aus den Boraithoth de R. Nathan vorkommen. So ist der Anfang des 27. Kapitels sicherlich aus der Boraitha der 49 Middoth de R. Nathan. Sehen wir uns weiter in unserm Traktat um, so bemerken wir, daß die Kap. 1—13 und am Schlusse des 22. Kap. erklärende Erweiterungen der Lehrsprüche des Traktats Aboths haben; ferner sind in den Kapiteln 14—17 die Sprüche vom Kap. 2 von Aboth; Kap. 18 ist förmlich ein Zusatz zu Kap. 2. daselbst. Völlig correspondirend mit Aboth Kap. 3. sind Kap. 19 bis zur Hälfte von Kap. 22. Wieder lassen sich die Kap. 23 bis 29 mit Kap. 4. von Aboth vereinen. Die Schlußabfassung wird wol im 8. Jahrh. mit andern agadischen Schriften dieser Zeit gewesen sein.

Absicht כונה. Die Absicht als Ausdruck der mit einer That verbundenen Gesinnung des Menschen, die sie erzeugt und deren Ziel u. Zweck bestimmt, wird hier in ihrer ethischen Wichtigkeit besprochen und als Faktor bei Beurtheilung von Handlungen der Beachtung empfohlen. Die Größe der Tugend und des Lasters, die Heiligkeit der Liebe u. der Freundschaft, die Verdammung des Hasses und der Feindschaft sollen nach der ihnen zu Grund liegenden Absicht gemessen und beurtheilt werden. „Gott sieht auf das Herz, (die Gesinnung)" ist ein oft erwähnter Spruch. Ferner: „Mag der eine viel und der andre wenig spenden, wenn nur seine Absicht die Verehrung Gottes gewesen."[2]) „Zwei, heißt es, braten das Passahlamm, der Eine zur Verehrung Gottes u. der Andere zu eigenem Genuße. Der Erstere wird gelobt, aber Letzterer getadelt, denn also heißt es: „Gerade sind die Wege des Ewigen, die Gerechten wandeln auf denselben, aber die Abtrünnigen straucheln auf ihnen" (Hosea 14. 10).[3]) Ebenso: „Zwei, Abraham und Hiob, führten einerlei Rede, und doch wurde Ersterer gelobt u. Letzterer getadelt. Die Verschiedenheit der Absicht, die sich in deren Ausdrücken kund gab, war die Ursache hiervon. Abraham, dessen Absicht keine Gotteslästerung war, sprach demüthig: „Es sei fern von Dir, dieses zu thun, den Gerechten und den Frevler zu tödten" (1. M. 18. 15), aber Hiob rief murrend: „Eins ist es, denn Gott vernichtet den Aufrichtigen gleich dem Frevler. (Hiob 9. 22.)."[4]) Daher mahnten sie: „Alle Deine Handlungen seien im Namen Gottes."[5]) „Seid nicht wie die Diener, die ihrem Herrn dienen des Lohnes wegen, sondern gleichet den Dienern, die ihrem Herrn dienen nicht des Lohnes wegen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott."[6]). Wie die edle That durch die ihr zu Grunde liegende edle Absicht gewinnt, so wird der Frevel in böser Absicht viel sündhafter und schrecklicher. „Wenn Jemand von der Absicht, eine Sünde zu begehen, zur Vollziehung einer Tugend übergegangen, soll er nach 3 M. 4. 27. ein Sühnopfer bringen, wie groß, lehrte R. Akiba, muß da erst die Schuld dessen sein, der auf die frevelhafte Absicht wirklich die Frevelthat folgen ließ!"[7]) Man ging noch weiter und lehrte, daß die edle Absicht allein schon Gott wohlgefällig sei. „Wenn, lehrte R. Assi (im 3. Jahrh.), Jemand beabsichtigte, ein Gottesgebot zu vollziehen, von dessen wirklicher Ausübung er gewaltsam abgehalten wurde, rechnet es ihm Gott an, als wenn er es wirklich vollführt hätte, denn also heißt es: „auch die nur an seinen Namen denken" (Maleachi 3. 17)[8]). Andererseits verhehlen sie nicht, daß die Sünde viel von ihrem Frevelhaften verliert, wenn sie nicht in böser Absicht verübt wird. Der Israelit, welcher von dem Verbotenen genießt, um seine sinnli-

[1]) An mehreren Stellen רחמנא לבא בעי. [2]) Menachoth S. 110. Berachoth S. 16. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים. [3]) Nasir S. 23. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 49. [5]) Aboth וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [6]) Das. Absch. 1. [7]) Kidduschin S. 81 b. [8]) Berachoth S. 6.

chen Neigungen zu befriedigen, wird nicht für so strafbar gehalten, als der, welcher es aus Bosheit thut, um dadurch Gott und Menschen zu kränken[1]). Ebenso wird die öffentliche Entweihung des Sabbats verletzender gehalten, als die im Geheimen, weil sich hier wenigstens eine gewisse Pietät kund giebt, während dort die Absicht der Uebertretung ohne Scheu hervortritt.[2]) Die Ermordung eines Diebes beim Einbruch in der Nacht wird deshalb nicht bestraft, weil hier die Absicht einer Mordthat von Seiten des Diebes vorausgesetzt wird, während am Tage diese strafbar ist, weil bei einem Einbruche zu dieser Zeit auf keinen Mord von der andern Seite zu schließen ist.[3]) Ferner kann keine Strafe über die Entweihung des Sabbats verhängt werden, wenn die Arbeit nicht des Werkes wegen unternommen wurde.[4]) Ja, die Ausübung einer Sünde in edler Absicht wird der Ausführung einer Tugend gleich gehalten.[5]) Tamar, die Witwe des Onan und Er, der Söhne Juda's (1. M. 38. 5—15), setzte sich der Sünde in der Absicht aus, um Kinder zu erhalten und den Namen ihres Mannes fortzupflanzen, sie wurde belohnt, während Simri, Sohn Sela (4. M. 25, 14), der sich der Unzucht hingab, der Sünde willen, bestraft wurde.[6]) Ferner wird die Geschichte der beiden Töchter Lot's (1. M. 1. Vers 30—35) als keine sündhafte bezeichnet, weil sie die Absicht hatten, Nachkommen von ihrem Vater zu erhalten.[7]) Ebenso verliert das Gute, wenn es aus unedler Absicht ausgeführt wird. Wer, so lautet ein Lehrspruch von Raba, die Thora studiert in sündhafter Absicht, wie man die göttlichen Gebote übertreten könne,[8]) oder um jede Lehre zu bestreiten,[9]) wahrlich, dem wäre es besser, gar nicht erschaffen worden zu sein![10]) „Sage nicht, so rief ein Talmudlehrer aus, ich genieße nichts von dem Verbotenen, weil es mich anekelt, sondern weil es mir Gott verboten!"[11]) Nachdrücklicher wird dies durch folgende Erzählung vorgeführt: „Eines Tages, berichtete Simon der Gerechte, kam ein Nasiräer aus dem Süden Palästina's und brachte das übliche Schuldopfer, das ihn von seinem Gelübde entbinden sollte, so daß er bald darauf sein Haar schneiden lassen könnte. Ich sah den Mann an, er war von schöner Gestalt, gutem Aussehen, das Haar geordnet und lockig. Mein Sohn, redete ich ihn an, warum dies? weshalb willst Du dieses schöne Haar verderben? Darauf antwortete er mir: „Einst weidete ich die Heerde meines Vaters und kam zu einer Quelle, in der ich den Wiederschein meiner Gestalt sah, und ich fühlte mein Gelübde als Nasiräer entweiht. Ich empfand zum ersten Mal eine fremde Neigung in mir. Nicht mehr war es die Heiligung Gottes, sondern das eitle und zierliche Wesen meiner Gestalt, die mich zum Nasiräer machte. Frevler! so rief ich, mich erinnernd, warum stolzierst Du mit einer Welt, die Dir nicht gehört? Bei Gott, ich höre lieber auf ein Nasiräer zu sein und lasse mein Haar schneiden!" Ich küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Wie Du, also gebe es mehr Nasiräer in Israel![12]) Das Verdienst der öffentlichen Wohlthätigkeit wird daher nicht so hoch angeschlagen, als das derselben im Verborgenen.[13]) Mancher, heißt es, giebt seinem alten Vater Kapaunen und erbt dafür die Hölle, und Mancher setzt denselben hin, den Mühlstein zu drehen, und ihm wird das Paradeis zu Theil. Ein Sohn, erzählt ein Talmudlehrer, brachte seinem Vater einen fetten und gut zugerichteten Kapaun. Der Vater, erfreut darüber, fragte ihn: Woher mein Sohn hast Du diese schöne Gattung? Der Sohn, ohne die Pietät zu beachten, rief ihm in roher Weise zu: Iß, Alter, wie die Hunde, Alles hinweg! Dieser ist es, wird hinzugefügt, welcher, trotz der Kapaunen, der Hölle theilhaftig wird. Ein Anderer, so halten sie diesem entgegen, dem das Drehen des Mühlsteins Alles war, was ihm den Unterhalt seines Hauses sicherte, bewies durch sein zärtliches Zuvorkommen gegen seinen Vater, wie man selbst in

---

[1]) Cholin 4 und 5. [2]) Ibid. [3]) Baba kama. [4]) Sabbat 72 u. a. m. Stellen. [5]) Nasir 23, 5; Horiot 10. [6]) Nasir 23. [7]) Ibid. [8]) Berachot 17, nach Tosaphat daselbst. [9]) Nach Tosaphat Nasir 23 und Sota 22. [10]) Berachot 17. [11]) Keritot, siehe: Gebote [12]) Nedarim 9. [13]) Siehe: Almosen.

Armuth Eltern verehren könne. Eines Tages als dieser mühsam sein Tagewerk verrichtete, traf eine Botschaft ein, daß des Königs Knechte vor dem Thore der Stadt wären und die Menschen zur Bearbeitung der königlichen Felder mit sich fortnähmen. Der Sohn, aus Furcht, der alte Vater möchte in ihre Hände fallen, entschied sich nach reifer Erwägung, ihn lieber an die Mühle zu setzen, als ihn den Händen dieser preis zu geben. Er redete daher den Vater mit folgender Zärtlichkeit an: Guter Vater! komm, nimm hier am Mühlsteine Deinen Platz, und lasse mich auf kurze Zeit den Hausherrn spielen. Denn sollten wirklich die Knechte eintreffen, so ist es besser, daß sie mich greifen, als dich, denn ich bin viel jünger und kann Alles leichter ertragen. Dieser ist es, der durch seine edle Absicht, auch in dieser Art sich das Paradies erschloß.[1]) Lohn und Strafe können daher nur da auf eine Handlung erfolgen, wo Absicht und That zu einem Ganzen sich vereinten, wo letztere ein Produkt der ersteren geworden. In der Zukunft, spricht R. Simlai in einem Bilde,[2]) wird Gott sich über das Thun und Lassen der Menschen zu Gericht setzen und, mit dem Gesetzbuche in der Hand, die Völker zu Lohn und Strafe auffordern. Eine bunte Mischung der verschiedenen Nationen wird sich sodann zu diesem Zwecke einfinden. Aber nicht die Menschen in der Gesammtzahl wird Gott richten, sondern ein jedes Volk muß alsdann mit seinen Führern Fürsten und Königen vortreten. Und da wird es Rom zunächst sein, das zuerst erscheinen wird, um Rechenschaft abzulegen. Städte und Märkte, so wird es sprechen, haben wir angelegt, Gold und Silber aufgehäuft und dieses für Israel, damit es sich sorgloser dem Studium des Gesetzes hingeben kann. Aber diesem ruft darauf eine göttliche Stimme zu: O, nicht dies war eure Absicht, ihr habt Märkte gebaut für Buhlerinnen, Bäder zum wollüstigen Schwelgen, und die Schätze gehören mir! So beschämt wird Rom zurücktreten, um Persien Platz zu machen. Wir haben Brücken über Flüsse geschlagen, viele Kriege geführt, Städte besiegt und dieses für Israel, damit es sich dem Dienste des Höchsten ganz hingebe, so wird Persien seine Rechenschaft ablegen. Aber auch diesem wird zugerufen: Nicht so heilig war eure Absicht! Die Brücken, die ihr über die Flüsse geschlagen, waren zur Einnahme von Zöllen; die Städte, die ihr erobert, sollten Tribut bringen, und des Krieges bin ich Herr! Also wird jede Nation leer und beschämt scheiden müssen. Wie groß ihnen auch die Vereinbarung der Absicht mit der That vorkam, so konnten sie sich dennoch zu keiner Einführung eines Gewissenszwanges, oder gar eines Gerichtes verstehen, das bei jeder äußern Handlung auch die innere Gesinnung erforschen sollte. Das Verborgene ist die Sache unsers Gottes (5 M. 29, 29), das ist es, was sie zur Garantie der innern menschlichen Freiheit anführen.[3]) Diese nachsichtsvolle Beurtheilung trat besonders unter dem Patriarchat des R. Gamaliel I. hervor, wo, in Folge eines Streites, der milddenkende R. Eleaser ben Asarja zum Nassi erhoben wurde und die Leitung der Geschäfte mit übernommen hatte. Er stellte die durch R. Gamaliel beschränkt gewesene Freiheit des Unterrichts wieder her, und erlaubte auch demjenigen den Besuch des Lehrhauses, dessen Aeußeres nicht dem Innern entsprach. Diese Veränderung, wird erzählt, hatte einen solch guten Erfolg, daß man das Lehrhaus um 300 Sitze vergrößern mußte.[4]) Und so war es nicht ganz ohne Ursache, wenn Viele diesen schönen Satz als Lehrspruch im Munde führten: „Ich bin das Werk Gottes, aber auch mein Freund; ich habe meine Arbeit in der Stadt, er die seinige auf dem Felde: ich stehe am frühen Morgen, meiner Aufgabe gemäß, auf, auch er erwacht am frühen Morgen zu der seinigen. Wie daher er nicht stolzirt, also darf auch ich nicht stolz sein. Und war auch das Werk bei mir groß und bei ihm klein, so lautet ja der Spruch: „Mag immer der Eine viel und der Andere

---

[1]) Jeruschalmi Pea. [2]) Aboda-sara 2. [3]) An mehreren Stellen. [4]) Berachot 27 bis 28.

wenig geben, wenn nur die Absicht beider die Verehrung des Höchsten gewesen.[1]) Auch in weltlichen Dingen wird gemahnt, auf die Absicht, welche jeder Handlung unterliegt, zu achten. „Treuer sind die Schläge des Freundes als die Küsse des Feindes (Sprüche 27, 6). Besser war, fügt der Talmud hinzu, für Israel die Strafrede Mosis, als der Segen Bileam's, da dieser den Untergang, und jener die Erhebung des Volkes zum Ziel hatte.[2]) Besser, so heißt es ferner, war für Israel der Fluch Ahias (1. Kön. 14, 15), als der Segen Bileam's, (4 M. 23. 24.): Ahia fluchte und sprach: Gott möge Israel schlagen, daß es wanke, wie ein Rohr im Wasser. Wie das Rohr im Wasser zwar dem Sturme oft ausgesetzt ist, aber dennoch auf einer Stätte sich befindet, wo der Stamm sich erneuern und an Wurzel zunehmen kann, so Israel. Bileam hingegen wünschte in seinem Segen, daß Israel wie Cedern am Wasser dastehe und zielte dahin, daß wie die Ceder arm an Wurzel und ohne Kraft, sich zu erneuern, gar plötzlich der Macht des Südwinds unterliegen muß, obwohl sie sonst die Kraft besitzt, den übrigen Stürmen zu trotzen, so möge es Israel ergehen![3])

Accum. עכום Mit Hinweisung auf die Artikel: „Fremder", „Heide", „Völker" in Abtheilung I. und: „Nichtisraelit", „Nichtjude„ „Noachide" in Abtheilung II. dieser Realencyclopädie haben wir hier als Nachtrag die Bedeutung dieser Benennung in ihrem Unterschiede von ihren ähnlichen andern Namen in dem talmudischen Schriftthum mit den an sie sich knüpfenden Lehren u. Gesetzen auch in ihrem Verhältnisse zu den Nichtjuden der nachtalmudischen Zeit als zu den Christen und Muhamendanern klar zulegen. Die Benennung „Accum", ע״כו״ם, ist ein Name in der nicht selten gebräuchlichen Form der Abkürzung, wo je der Buchstabe ein Wort bezeichnet.[4]) So geben die drei Hauptbuchstaben in dem hebr. Ausdruck „Accum" ע״ב״ו״ם drei Wörter an, der Buchstabe „ע" das Wort: עובדי obde „Diener oder Verehrer"; das כ das Wort כוכבים, cochabim, „Sterne" und die zwei Buchstaben ום das Wort ומזלות, umasaloth „und Planeten", sodaß das ganze Wort Accum, ע״כו״ם, = עובדי כוכבים ומזלות „Verehrer der Sterne und Planeten" eine Benennung des Heiden, als des Götzendieners ist, die ihn in seiner Glaubensverschiedenheit von den Israeliten kennzeichnet. Eine schwächere Benennung für den Heiden ist nochri, נכרי, Fremder, die schon in dem biblischen Schriftthum vorkommt und nicht so sehr den religiösen, als vielmehr den nationalen Unterschied ausdrückt.) Am schwächsten ist die von goi גוי, Volk, Volksangehöriger oder aram. בר עממין ein Sohn der Völker, ethnicus oder gentilis. die den Geburtsunterschied hervorhebt. Von diesen ist die erstere zur Angabe des wirklichen Götzendieners, des Stockheiden, des Heiden in seiner rohen unkultivirten, der Sittlichkeit Hohn sprechenden Lebensweise, dagegen gebraucht man die zwei andern, wenn von den sittlich lebenden und sittlich handelnden Heiden gesprochen wird.[5]) Hat sich der Heide dem Judenthum genähert und von ihm die zum Bestehen der Gesellschaft allernothwendigsten Gesetze, bekannt unter dem Namen „die sieben noachidischen Gesetze", angenommen, so erhält er den Namen Halbproselyt „Ger toschab. גר תושב, auch נכרי, Fremder und ferner „Fremder am Thor", Ger haschaar, גר השער, oder „Noachide", Ben Noach. Diese 7 Gesetze sind: Gehorsam gegen die Obrigkeit und ihre Organe, das Verbot der Gotteslästerung, das des Götzendienstes, das der Blutschande und Unzucht, das des Mordes, das des Raubes u. das des Fleischgenusses von einem noch lebenden Thiere. Wir heben schon jetzt diesen Punkt mit Nachdruck hervor gegen die Vorurtheile und die Gehässigkeit Vieler gegen die Lehren des talmudischen Schriftthums, als wenn man da unter der Benennung „Accum" die Christen zu verstehen habe und die gegen die Stockheiden gerichteten Aussprüche sich ebenfalls auf dieselben beziehen. Wir sehen von jeder Polemik und Apolo-

[1]) Ibid. 17. [2]) Jalkut 5 B. Mos § 550. [3]) Cholin S. 105. [4]) Diese Abkürzungsform ist unter dem Namen „Notarikon", נוטריקון, bekannt. Sabbath S. 104 β. Vergl. den Artikel „Exegese". [5]) Siehe: „Nichtjude".

getik ab und haben das wissenschaftliche Interesse allein im Auge. Wir zitiren erst mehrere Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer darüber. So lehrte R. Jochanan im 3. Jahrh. n. „die Heiden, Nochrim, im Auslande (außerhalb Palästinas) sind keine Götzendiener; sie behalten nur die Sitte ihrer Väter bei, oder wörtlich: „sie haben nur die Sitte ihrer Väter in Händen“.[1]) Es werden in diesem Ausspruche die Heiden, die nicht aus innerm Drange dem Götzendienste zugethan sind, als keine Heiden mehr betrachtet, auf die sich jene Gesetze gegen die Heiden beziehen sollen. Wie weit dieses auch von den andern Volks- u. Gesetzeslehrern als Norm beachtet wurde, darüber der Bericht. „Rab Idi sandte einem Heiden an seinem Festtage ein Geschenk, eine That, die gegen wirkliche Heiden verboten war, und sprach: „Wir wissen von ihm, daß er keine Götzen verehrt.“[2]) Aehnliches wird auch von den andern Gesetzeslehrern erzählt.[3]) Es werden somit die Heiden, von denen man weiß, daß sie keine Götzendiener sind, als keine Heiden angesehen. Die Unterlage dieses ist ein anderer Ausspruch: „Wer den Götzendienst verleugnet, hat sich gleichsam zur ganzen Thora bekannt und kann als Bekenner des Judenthums gelten.“[4]) Beobachten dieselben die oben zitirten sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.), so hat der Jude die Pflicht, ihn bei Verarmung zu erhalten. Mehr noch lesen wir bei Maimonides: „Jeder der andern Völker, der die sieben noachidischen Gesetze beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern der Welt, der der ewigen Seligkeit theilhaftig wird.“[5]) Ferner: „Solchen Völkern, die die sieben noachidischen Gebote angenommen, ist man verpflichtet, alle Friedens- u. Handelsverträge, die man mit ihnen abgeschlossen, zu halten und sie nicht zu hintergehen.“[6]) Ferner: „Gegen den Einsaßfremden, ger toschab, Noachiden, der die sieben noachidischen Gesetze hält, muß man sich hinsichtlich der Wohlthätigkeit gegen ihn so verhalten, wie gegen einen Juden. Was unsere Weisen zum Nachtheile gegen andere Menschen bestimmt haben, war nur gegen die Heiden, aber nicht gegen den Ger toschob, Einsaßfremden (Halbproselyten, Noachiden).“[7]) Ebenso lehrte Nachmanides: „Es ist geboten, den Einsaßfremden, Noachiden, zu erhalten, ihn aus Gefahr zu retten, so er in einen Strom versinkt oder auf ihn ein Steinhaufen fällt, alle Kräfte zu seiner Rettung anzustrengen u. s. w.[8]) Nach dieser Darlegung versteht es sich von selbst, daß man unter „Accum“ im talmudischen und nachtalmudischen Schriftthum der Juden nicht die Anhänger des Christenthums, unsere christlichen Mitmenschen zu verstehen habe; die nichthumanen Gesetze gegen die Heiden haben keine Anwendung auf sie. Jene oben zitirten sieben noachidischen Gesetze sind auch dem Christen heilig; auch der Dreieinigkeitsglaube hat nichts Hinderliches dabei, weil nach talmudischem Gesetz derselbe dem Nichtisraeliten, wenn er nur an Gott glaubt, nicht verboten ist.[9]) So urtheilen die Tosaphisten zu Aboda Sara S. 2a. Bechoroth S. 2β: Sanhedrin S. 63β. „Die Gojim, Nichtjuden, sind keine Heiden, wenn sie an den Gott des Himmels und der Erde glauben.“ Ausdrücklich bemerken die Rabbinen, daß die Gesetze gegen die Heiden in Bezug auf Christen außer Kraft treten. So in Jore dea § 123. Siphse Kohen 2; 151. 17; Orach chaim 156. 1. Vergl. besonders Rema zu Orach chaim 156, wo ausdrücklich gesagt wird: „Die Christen sind keine Heiden, denn sie glauben mit ihrer Trinität an den Gott des Himmels und der Erde.“ Auch die Muhamedaner sollen nicht als Heiden betrachtet werden.[10]) Mehreres siehe: „Nichtjuden, Noachiden, Heiden“.

---

[1]) Cholin S. 13 β. נכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם. [2]) Aboda Sara S. 71 ידענא ביה דלא פלח לעכום. [3]) Daselbst. [4]) Megilla Gemara S. 13a. כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בכל תורה כולה. Vergl. Raschi zu Sanhedrin S. 19β. voce אשתהודיה. [5]) Maimonides Jad chasaka h. melachim 9. 11 aus Sanhedrin S. [illegible]. [6]) Maimonides das. 6 8. nach Gittin S. 46a. [7]) Das. 10. 12. [8]) Nachmanides Sefer Mizwoth mizwa 16. [9]) Vergl. Orach chaim § 156 im Rema daselbst; ferner Biur zu 2 M. 20. 3. [10]) Maimonides Jad chasaka h. machaloth assuroth 11. 7. Tur Jore dea § 124. Vergl. Magen Abraham zu Orach chaim 128. 54. Respons von Ribesch 119.

Agadische Schriften. ספרי אגדה. Halacha (s. d. A.) u. Agada (s. d. A.) sind die zwei Bestandtheile des nachbiblischen Schriftthums der Juden; erstere hat den Ausbau des Gesetzes nach allen Richtungen hin zu ihrer Arbeit und letztere behandelt alles Wissens- und Lehrwerthe außerhalb desselben. Beide haben ein umfangreiches Schriftthum, von dem wir hier das der Agada aufzählen. I. Angabe, Namen u. Gruppirung. Wir unterscheiden bei demselben drei Klassen: 1. die Schriften, in denen die Agada nur nebenher eingestreut ist; 2. die, welche die Agada überwiegend haben u. endlich 3. die, welche ausschließlich der Agada angehören. Zu Erstern rechnen wir außer dem halachischen Schriftthume (s. weiter) auch die griechischen und chaldäischen Bibelübersetzungen,[1]) die Schriften Philos (s. d. A.) und Josephus (s. d. A.), theilweise die Apokryphen, die Evangelien u. die Kirchenväter, die Gebete und die Pijutim des jüdischen Ritus u. a. m. Die halachischen Schriften sind: 1. die Mischna in ihren sechs Theilen mit Ausnahme der zwei Traktate Aboth u. Middoth; 2. die Tosiphta; 3. die Gemara jeruschalmi und die gemara babli; 4. von den kleinen Traktaten der Trauertraktat Semachoth und der Traktat Sopherim; 5. die sieben kleinen Traktate jeruschalmi[2]) u. a. m. Die Zweiten: die Sifra, die Sifre, die Mechilta, der Midrasch Jelamdenu und der des Tanchuma u. a. m. Zu den Dritten endlich gehören: 1. das Buch Sirach, im Talmud „Ben Sira" mit andern apokryphischen Schriften; ferner die Schriften: 2. Megillath Taanith, מגלת תענית; 3. Megillath Jochasin, מגילת יוחסין, oder Sefer Jochasim ספר יוחסין; 4. Megillath Chassidim מגילת חסידים; 5. Megillath Binjan Beth Hamikdasch מגילת בנין בית המקדש; 6. מגילת סממין; 7. Sefer Agadath Dibre Hajamim, ספר אגדת דברי הומים[3]); 8. Sefarim Chizonim, ספרים חצונים, Externe Schriften oder Sefarim Genusim, ספרים גנוים, Apokryphische Schriften, eine Anzahl von Schriften, die man zum Unterschiede von dem bibl. Schriftthume so nannte. 9. Sifre Minin, ספרימינין, Schriften der Sektirer,[4]) als: Sifre Homirus ספרי הומירום;) Ben Tigla, בן תגלא; Ben Laana, בן לענה; 10. die schon oben genannten zwei Traktate der Mischna: Aboth u. Middoth; ferner die talmudischen Schriften als: 11. die Boraitha Seder Olam, angeblich von R. Jose Chalephta;[5]) 12. die Boraitha von 32 exegetischen Regeln der Agada, לב" מידות, angeblich des R. Jose Haglili;[6]) 13. Seder Eliahu Sutta u. Rabba;[7]) Boraitha de R. Samuel;[8]) 14. Boraitha de Rab Ada; 15. Hagadath Pesach; ferner von den kleinen Traktaten, מסכתות קטנות, als: 16. der Traktat Khalla, מסכת כלה; 17. der Traktat Derech Erez Rabba, מסכת דרך ארץ רבא; 18. der Traktat Derech Erez Sutta, דרך ארץ זוטא; 19. Perek Haschalom, פרק השלום; ebenso die großen und kleinen Midraschim als: 20. der Midrasch Rabba (Rabboth) in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung zu den 5 B. Mosis und zu den 5 Megilloth als den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth;[9]) 21. der Midrasch zu den Psalmen, מדרש תהלים; 22. der Midrasch zu den Büchern Samuels, מדרש שמואל; 23. der Midrasch zu Mischle, מדרש משלי; 24. Agadath Bereschith, אגדת בראשית;[10]) 25. die Pesikta, als die Pesikta de Rab Kehana und die Pesikta Rabbathi;[11]) 26. Pirke de R. Elieser; 27. Baraitha de Melecheth Hamischkan;[12]) ferner 28. die kleinen Midraschim, als: Abba Gorion, Megillath Ester, Maasse Abraham, Midrasch Vajoscha, Maajan Hachochma, Midrasch Assereth Hadibroth, M. Petirath Aharon, Midrasch Jona, Midrasch Temura, Midr. Petirath Mosche, Maasse Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Traktat Gehinnom, Traktat Chibut Hakeber, Seder Jezirath Hawlad, Midr. dibre hajamim schel Mosche Rabenu, Midr. Khonen, Traktat Hechaloth, Maasse de R. Jehoschua ben Levi, Seder Gan Eden, Othoth Ham-

---

[1]) Siehe „Targumim" u. „Septuaginta". [2]) S. d. A. [3]) Jerusch. Pesachim 5. 3. [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) S. den Artikel „Midrasch Rabba". [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A.

schiach, Midr. Ela Eskera, Midr. Birchath Jakob, Midr. Demuth Khissa schel Schelomo, דמות כסא של שלמה, Maasse Schelomo Hamelech, Traktat Khelim, Midr. Maasse Thora, Eldad Hadani, Sefer Chanoch, Margenitha de be Rabh, Midr. Vajisu, מדרש ויסע, Midr. Alpha Beta de R. Akiba, Sefer Eliahu, Pirke Maschiach, Nistaroth de R. Simon b. Jochai, Midr. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי, Midr. Leolam, Midr. Gadol we Gedula, Agadath Maschiach, Sefer Noach, Perek Mipirke Hechaloth, Tephillath R. Simon ben Jochai, Schemchasai we Asasel, Chaje Chanoch, Midr. Esser Galijoth, עשר גליות, Midr. Bajom Haschwii, Midr. Golioth Hapelischti, Maassijoth, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Tephillath Mordechai we Ester, Maasse Hanemala, Midr. Keri we Lo Khetib, Midr. al Hasainin על הזיינין, Midr. de Abraham, Thepillath Schemone Esre, Agadoth Olam Katon, Agadtha de Schimon Khefa, Midr. Bechochma jassad Arez. Midr. Hallel, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Galijoth, Maasse Daniel, Hagadath Schema Jisrael, Lekach Tob, Agadtha de Bne Mosche, Maasse Assereth Haruge Malchuth, Midr. al Jithhallel, Sidre Deschimuscha Rabba, Perek R. Joschia, Milchamoth Melech Hamaschiach, Sudath Livjathan, Seder Gan Eden wejom hadin, Midr. Abchir, das Buch Josippon, das Buch Sohar u. a. m. Von diesen behandeln **vorwiegend und speziell**: α. die **Ethik**: unter den Apokryphen das Buch Sirach und das Buch „die Weisheit Salomos", die Zuthat im Pseudo Esra: „Von der Weisheit Serubabels", sowie das im Talmud genannte Buch „Ben Sira"; ferner der Mischna-Traktat Aboth mit dem ihm später angefügten Perek Kinjan Thora, Aboth de R. Nathan, Traktat Derech Erez Rabba und Derech Erez Sutta, Megillath Chassidim, Traktat Khalla, Perek Haschalom, Alpha Beta de R. Akiba, Midrasch Leolam, Midr. Gadol u. Gedola, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Mischle Schualim, Mischle Kobsim משלי כובסים, Tana de be Elia oder Seder Elia Rabba, Midrasch Temura u. a. m. β. **Die Geschichte und Sage** der biblischen und nachbiblischen Zeit; es gehören hierher: die Schriften des Josephus (s. d. A.), mehrere Schriften Philos (s. d. A.) u. der Apokryphen als: der Brief Jeremias, die zwei Bücher der Makkabäer, das Buch Judith, das dritte Buch Esra, die Zusätze des Buches Ester, das Buch Baruch, die Zusätze zum Buche Daniel, die Erzählung des Buches Aristeas über die Abfassung der Septuaginta u. a. m. Von den talmudischen Schriften nennen wir: die Pesachhagada, Megillath Jochasin, Megillath Taanith, Agadath Dibre hajamim, das Seder Olam, Seder Tanaim u. a. m. Aus der Reihe der kleinen Midraschin zitiren wir: Midr. Megillath Ester, Midrasch Abba Gorion, Maasse Abraham, Petirath Aharon, Petirath Mosche, Maaße Vajissu מעשה ויסעו, das Buch Serubabel, Midr. Maaße Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, Maaße de R. Jehoschua ben Levi, Maaße de Schlomo Hamelech, Midr. Golioth Hapelischti, Maassioth, Midr. de Abraham, Agadoth de R. Schimon Khefa, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Golioth, Maaße Daniel, Agada de Bne Mosche, Maaße Assereth Haruge Malchuth, Safra de Adam, Midrasch Ele Eskera, das Buch Josippon, das Buch Hajaschar u. a. m. γ **Die Geheimlehre.** Vorwiegend beschäftigen sich mit der Geheimlehre von den Apokryphen: das aethiopische Henochbuch, das Buch der Jubiläen, das 4. Buch Esra, die Himmelfahrt Mosis, die Himmelfahrt des Propheten Jesaias u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthume gehören hierher: die Abhandlungen Maaße Merkaba und Maaße Bereschith, Sefer Jezira, Pirke de R. Elieser, Midrasch Maajan Hachochma, מעין החכמה; Midr. Khonen, מדרש כונן; der Traktat Hechaloth, מסכת היכלות; Sefer Chanoch, Nistharoth de R. Schimon ben Jochai, נסתרות דר' שמעון בן יוחאי; Midrasch Hechaloth Rabbathi היכלות רבתי; Sefer Noach; Perek Mepirke Hechaloth, Chaje Chanoch, Midr. Bechochma Jassed Erez, Sidra Deschimuscha Rabba, Midrasch Schimchasai und Asasel, Midrasch Hasoher u. a. m. δ. **Exegese und Archäologie.** Speziell der Exegese und der Archäologie gehören an: Josephus Schrift: „Die jüdische Archäologie" in

20 Büchern, und die „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes“ oder „Die Bücher gegen Apion“; aus den Apokryphen: der Brief Jeremias, die Erweiterung der Psalmüberschriften, die Rolle der Genealogien, מגילת יוחסים, die Rolle der Räucherspezereien, מגילת סממין; die griechischen und aramäischen Bibelübersetzungen; die Rolle über den Tempelbau מגילת בנין בית המקדש; Traktat Khelim über die Tempelgefäße, der Mischnatraktat Middoth, die Boraitha von den 32 Regeln der Exegese, der Midrasch Rabba zu dem Pentateuch und den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth, der Midrasch zu den Psalmen, den Büchern Samuels u. zu den Sprüchen, Midr. Birchath Jakob, Dimuth Khisse schel Schelomo Hamelech, Midrasch Bajom Haschwii, Midrasch Melechoth Hamischkan, Midr. Keri weld Kethib, Perek Vajoscha, die Massora u. a. m. ε. Die Dogmatik. Von den Apokryphen: das Buch Tobit über Vergeltung; das Buch Baruch über die Buße und die den Israeliten verheißene Erlösung; der Brief Jeremias gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias über Gottvertrauen u. a. m. Aus den Midraschim: Traktat Gehinnom über die Hölle, Traktat Chibut Hakeber über die Grabesleiden, Seder Gan Eden über das Paradies; Othot Hamaschiach, die Zeichen des Messias, Midrasch Maaße Thora über die Gesetzesoffenbarung, Pirke Maschiach, Abschnitte vom Messias, Hagadoth Schema Jisrael über den Glauben an die Einheit Gottes; Milchamoth Melech Hamaschiach über die Kämpfe des Messias, Sudath Livjathan über das Zukunftsmahl (s. d. A.); Seder Ganeden und Jom Hadin über das Paradies und den Tag des Gerichts u. a. m. Das Nähere über diese hier genannten Schriften bitten wir in den betreffenden Artikeln nachzulesen. II. Geschichte. Gleich nach der Zusammenstellung des biblischen Schriftthums (s. Bibel) stellte sich das Bedürfniß heraus, besonders für die Volks- u. Gesetzeslehrer, die Vorträge hielten, zur Aufzeichnung von Erläuterungen gewisser Gesetzesstellen, Worterklärungen und von Redeweisen, die im Laufe der Zeit dem Volke unverständlich geworden. Es mögen solche Notizen als Randbemerkungen zum Texte verzeichnet worden sein. Mit der weitern Entwicklung der Agada zu einem selbständigen Schaffen (s. Agada), wie sie Spruch, Gleichniß und Sage dichtete und von da sich zu selbständigem Reflektiren erhob und eigene Gedanken und Betrachtungen aufstellte, die in den Volksvorträgen zur Verwendung kam, bildete sich allmählich ein eigenes Schriftthum aus, das erst später von dem biblischen als nicht zu ihm gehörig, geschieden wurde.[1]) Vermehrt wurde dasselbe durch die Anfertigung von Uebersetzungen, griechischer und aramäischer, des Pentateuchs u. der andern biblischen Bücher. So wissen wir von der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), daß sie 150 n. schon da war.[2]) Wir nennen ferner: das Sirachbuch, das aethiopische Henochbuch, die ersten zwei Bücher der Makkabäer; aus dem Talmud: Megillath Beth Chaschmonaim, das Weisheitsbuch Salomos, das Buch Bel und der Drachen, das Buch Tobit, das Buch Baruch, das 3. und 4. Buch Esra, die geneologischen Rollen, Megillath Jochasin, im Buch Adams, das Buch der Jubiläen, die Fastenrolle, Megillath Taanith, das Buch Tigla, das Buch Laana, die Bücher Meros u. a. m., die später unter den Namen apokryphische Schriften ihre Zusammenstellung gefunden. Es versteht sich, daß diese Schriften nicht einer Richtung huldigten, sondern verschiedene Geistesrichtungen, wie dieselben aus dem Schooße des Judenthums durch die Berührung mit dem Griechenthume und den Kampf gegen die Samaritaner hervorgingen, vertraten. Der Hellenismus (s. d. A.), der zur Ausgleichung der biblischen Lehren und Gesetze mit den Anschauungen des Griechenthums alles Jüdische ummodelte und in griechischer Gewandung erscheinen ließ, sowie der Essäismus (s. d. A.) andererseits, der als Extrem des Chassidäismus (s. d. A.) in entgegengesetzter Richtung nichts Besseres zu thun glaubte, als die reine Bibellehre und das einfache Bibelwort durch Sagen und Wundergeschichten

---

[1]) Siehe: „Apokryphen“. [2]) Siehe: Uebersetzung der Bibel, griechische.

zu überschütten und das Gesetz durch kleinliche Zuthaten zu überbürden; ferner der Samaritanismus (s. d. A.) und der Sadducäismus (s. d. A.), die zur Rechtfertigung und Aufrechthaltung ihrer dissentirenden Lehren und Bibelauffassung in Schrift und Wort nicht unthätig geblieben —, waren es, welche diese Schriften hervorbrachten und unter das Volk verbreiteten. Man betrachtete sie als zum heiligen Schriftthum gehörig, was verschiedene Spaltungen und immer neue Sektenbildungen zur Folge hatte. Das schien den Wächtern des Judenthums gar zu gefährlich. „Ihr Weisen, seid vorsichtig in euren Lehren, vielleicht verschuldet ihr das Exil und kommt zur Stätte bösen Wassers; es trinken die Jünger nach euch mit Durst eure Lehren, und da wird der Name Gottes entweiht“.[1]) Man stellte daher den biblischen Kanon fest und schied eine Menge Schriften aus demselben, von denen Viele als apokryph erklärt und „apokryphische Bücher, ספרים גנוזים, bezeichnet wurden, andere erklärte man als außerhalb des Judenthums stehend, ספרים חצונים, Externe Schriften, und verbot sie ganz und gar.[2]) Auch damit beruhigte man sich noch nicht, sondern unterwarf mehrere Bücher als das Buch Ezechiel,[3]) das Hohelied die Sprüche Salomos,[4]) und das Buch Koheleth[5]) einer strengen Prüfung, sodaß deren Beibehaltung bei den bibl. Schriften viel Mühe kostete. Der Bestand des Judenthums durch die Zuname dieses Schriftthums schien so sehr bedroht, daß man es rathsam hielt, das Niederschreiben der Agada und die Abfassung von agadischen Schriften ganz und gar zu verbieten. Nur die biblischen Bücher sollten als Schriftthum existiren, alles Andere, Halacha und Agada, durften nur mündlich von Mann auf Mann übergehen. Freilich konnte dieses Verbot nicht durchgreifen und allgemeine Geltung sich erringen. Halacha und Agada wurden doch immer niedergeschrieben, aber im Ganzen war man auf die als apokryph und extern bezeichneten Bücher aufmerksam und suchte sie mehr zu entfernen. Das Lesen der Letztern wurde sogar mit dem Verlust der ewigen Seligkeit verboten. Die Stellen darüber sind: „Mehr als diese, sei gemahnt, mein Sohn! Denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, der bringt Zerrüttung in sein Haus als z. B. das Buch Sirach und das Buch Tigla“ (s. d. A.); „Vieles Sinnen ermüdet das Fleisch“, d. h. diese sind wohl zum Nachsinnen gestattet, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches“ d. h. nicht zum anhaltenden Studium.[6]) Deutlicher: „Wer sie liest, lese sie, als wenn er in einem Briefe lesen möchte“.[7]) Es war also das Lesen derselben nicht verboten; nur daß sie nicht zu den heiligen Schriften gehörten, deren Studien eine Pflicht des Israeliten war. Wir zitiren in Bezug darauf noch eine dritte Stelle: „Und alle Schriften, die von da ab (d. h. nach Schließung des biblischen Kanons) geschrieben wurden, verunreinigen nicht die Hände“.[8]) „Die Händeverunreinigung war nur bei den wirklich biblischen Büchern.[9]) Strenger jedoch ging man gegen die externen Schriften ,ספרים חצונים, vor, die als nicht mehr auf dem Boden des Judenthums stehend, betrachtet wurden. Wir hören darüber: „Und diese, ואלו, haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt. R. Akiba sagte: „Auch der, welcher in den externen Schriften liest, und wer eine Wunde bespricht d. h. über sie den B. 2 M. 15. 26. lispelt.[10]) Diese externen Schriften werden im Talmud als „Ketzerbücher“, „Bücher der Minin“ ,ספרי מינין, bezeichnet.[11]) Von den Ketzerbüchern „Sifre Menin“ heißt es auf einer andern Stelle: „denn sie stiften Feind-

[1]) Aboth. I. II. [2]) Sanh. [3]) Sabbath S 14 β. [4]) Aboth de R. Nathan Abth. I. [5]) Sabbath S. 30 β. Mehreres siehe: „Bibel“ und „Apokryphen“. [6]) Midrasch rabba zur Stelle: יותר מהמה הזהר בני שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים [מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin Abschn. 10 S. 28 a. הקורא בהן כקורא באגרת. [8]) Mischna Jaddajin, Absch. 2. Tos. daselbst. [9]) Siehe: „Bibel“ und „Händewaschen“. [10]) Mischna Sanhedrin 10. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים חצונים והלוחש על המכה. [11]) Sanh. Nach dem Texte bei Alphasi, da es in unserm Text heißt: ספרי צדוקים Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. S. 28 a. werden als externe Schriften das Sirachbuch und das Buch Ben Laana כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה was jedoch bei richtiger Beachtung des Plurals „ספרי“, Bücher Ben Sira — incorrekt sein muß und mit Recht vermuthet Joel hier: ספרי בן סטרא.

schaft zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel!"[1]) Sehen wir uns die oben genannten ausgeschiedenen Bücher nochmals an, so haben wir bei denselben sowol essäische Schriften (das Henochbuch, das Buch der Jubiläen u. a. m.), als auch Schriften der Hellenisten oder die sich dem Hellenismus zuneigen zu verstehen; man hat also die Bücher von beiden extremen Richtungen, der nach Rechts (des Essäismus), als auch der nach Links (des Hellenismus) ausgeschieden. Die verbotene Agada war daher sowol die des extremen Mystizismus, aus dessen Lehren theilweise das Christenthum sich aufgebaut, als auch die des extremen Hellenismus, wie dersebe sich aus den Theosophien Philos zum späteren Gnostizismus entwickelt hat. In den Artikeln: „Agada", Simon ben Soma" u. a. m. haben wir nachgewiesen, wie sehr man jede Abweichung davon verpönt und auf die Reinerhaltung der Agada bedacht war. Doch wir haben es hier nur mit der Geschichte deren Schriftthums zu thun, die wir hier weiter besprechen wollen. Wie es sich mit dem Verbot des Niederschreibens der Agada überhaupt verhalten habe, darüber hören wir erst wieder die Lehrer des 3. Jahrh. n. sprechen. Wir schließen daraus, daß um diese Zeit die Ueberhandnahme des agadischen Schriftthums die Erneuerung der Verbote veranlaßt habe. R. Chija (i. 3. Jahrh.) sah ein Buch der Agada und sagte: „Wenn auch das darin gut ist, möge doch die Hand dessen, der es geschrieben, abgehauen werden".[2]) R. Josua b. Levi (s. d. A.) lehrte: „Wer die Agada schreibt, hat keinen Antheil in der künftigen Welt".[3]) Ebenso schimpfte R. Sera über die Agadaschriften und nannte sie „Zauberbücher" ספרי דקיסמין.[4]) Doch wird von R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch erzählt, daß sie in den Büchern der Agada studirt hatten und als man sie darüber zur Rede stellte, antworteten sie: „Besser, das ein Thoraverbot vernichtet wird, als daß die Thora vergessen werde.[5]) R. Jochanan lehrte ausdrücklich: „Wer Agada aus dem Buche lernt, wird sie nicht bald vergessen".[6]) Auch von den Lehrern des 4. Jahrh. R. Puppa u. R. Huna b. Jehoschua, wird erzählt, daß sie sich der Agadabücher in ihren Vorträgen bedienten.[7]) Auch von R. Josua b. Levi, der jenen obigen strengen Ausspruch gegen die Agadaschriften macht, wird an andern Stellen erzählt, daß er ein Freund der Agada war und selbst Agadaschriften פנקסאות, hatte.[8]) Wir vermuthen daher, daß diese Verbote nur gegen die verbotene Agada nach Rechts und nach Links (s. oben) gerichtet waren. Doch auch diese Schriften haben sich erhalten, und bitte ich über dieselben den Artikel „Mystik" nachzuschlagen und die in Theil I. dieses Artikels aufgezählten Schriften zu beachten und in die sie betreffenden Artikel einzusehen.

Agadath Bereschith, אגדת בראשית. Agadisches Sammelwerk, von 83 Abschnitten zum 1 B. Mosis, von denen je 3 Abschnitte immer ein Thema behandeln, sodaß der erste Abschnitt an einen Vers aus dem 1 B. Mosis, der zweite an einen Vers aus den Propheten und der dritte an einen der Kethubim (Hagiographen) anknüpft. Dasselbe enthält höchst interessante Ausführungen, die mehr gelesen und zu exegetischen und homiletischen Arbeiten benutzt zu werden verdienen. Die Dreitheilung der Behandlung erinnert an essäischen Ursprung, bei denen die Dreizahl sehr beliebt war und als heilig galt.[9]) Eine schöne und correkte Ausgabe ist die im Jellineks Beth Hamidrasch Theil IV. Mehreres siehe: „Midraschim, kleine".

Agadetha de B'ne Mosche, אגדתא דבני משה. Agadaschrift jüngern Ursprunges, welche die Sagen von den Geschicken und dem Verbleiben der zehn Stämme (s. d. A.) enthält und an 1 M. 30. 24. anknüpft. Abgedruckt befindet sich dieselbe in Beth Hamidrasch Theil VI.

---

[1]) Sabbath. [2]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 16 [3]) das. [4]) Jeruschalmi Maaseroth Absch. 3. [5]) Temura S. 14a. [6]) Jeruschalmi Berachot Absch. 8. [7]) Sabbath S. 89a. [8]) Siehe „Josua b. Levi" und „Agada". [9]) Siehe darüber die Art. „Essäer". „Heilige Gemeinde".

Agadetha de Simon Kepha, אגדתא דשמעון כיפא. Diese agadische Schrift enthält eine Petruslegende, die in verschiedenen Bearbeitungen unter den Juden des Mittelalters sich erhalten hat. Dieselbe erzählt, daß die Nichtfeierung gemeinschaftlicher Feste zwischen Christen und Juden und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, der Beschneidung u. s. w. im Christenthume die völlige Trennung der Christen von den Juden bezweckte, was den Frieden zwischen beiden erzielen sollten. Simon Kepha (Petrus) wurde von den Juden hierzu in die Versammlungen der Christen geschickt, um dieses zu bewirken. Abgedruckt sind diese Petruslegenden ebenfalls in den Midraschsammlungen. Beth Hamidrasch Theil V. und Theil VI.

Agadath Olam Katon, אגדת עולם קטן. Agadaschrift, die den Menschen als Mikrokosmos, das Universum im Kleinen, darstellt. Es werden am Menschen Parallelen für Sonne, Mond, Sterne, Sternbilder, Luft, Stürme und Feuer, Wolken, Regenbogen u. s. w. nachgewiesen. Interessant ist darin die Schilderung des Herzens;[1]) ebenso die Vergleichung der Zunge mit dem Meere.[2]) Abgedruckt befindet sich diese Schrift in Beth Hamidrasch V. Vergl. hierzu Jellineks Joseph Iben Zadik, Mikrokosmos, Leipzig 1854 u. Frankels Monatsschrift 3. Jahrg. S. 159 ff.

Agadath Maschiach אגדת משיח. Diese Schrift hat die messianische Sage von den letzten sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias ben David. Von Obergaliläa führt der Messias Sohn Joseph die Israeliten zum Siege, aber findet dann den Untergang; es tritt eine Leidenszeit für Israel ein, worauf der Messias Sohn David erscheint und die Erlösung bringt. Auch diese Schrift ist im Beth Hamidrasch Theil III abgedruckt. Vergleiche hierzu noch die Stücke daselbst das Buch Serubabel in Theil II., sowie die Schrift מעם זקנים Frankfurt a/M. 1854. Targum jeruschalmi zu 4 M. 11. 26. und den Artikel „Messias Sohn Joseph" in dieser Real-Encyclop. Abth. II; ferner B. 9 Zeitschr. der D. M. Gesellschaft 4. Heft die Arbeit von B. Beer.

Agadath Schemone Esre, אגדת שמונה עשרה. Agadische Schrift, ebenfalls im Beth Hamidrasch Th. V. abgedruckt, welche für die einzelnen Stücke des Achtzehngebetes, Schemone Esre (s. d. A.) Anknüpfungen in der ältern israelitischen Geschichte auffindet und in ihr vorbedeutet, nachweist.

Alabarch Ἀλαβάρχης, auch: Arabarch, Ἀραβάρχης oder: Ethnarch, Ἐθνάρχης, auch: Genarch Γενάρχης. I. **Name, Bedeutung, Würde u. Stellung.** Diese vier Namen bezeichneten das Oberhaupt der Juden Aegyptens, speziell der in Alexandrien, die bald eine größere, bald eine kleine Machtvollkommenheit bedeuten und auf den Wechsel dessen Macht und Stellung unter den verschiedenen Oberherren Aegyptens zurückzuführen sind. „Alabarch" u. „Arabarch" ist eine Benennung, die Verschiedenheit der ersten Silbe „Al" und „Ar" bei diesem Namen beruht auf der Lautverwechselung des „l" und „r" im Griechischen, nach der derselbe in Palästina „Alabarch",[3]) und in Alexandrien und Rom „Arabarch",[4]) hieß. Der Name „Arabarch" ist eine Zusammensetzung von „Araba" u. „arches" und bedeutet „Oberhaupt der arabischen Landschaft Aegyptens", nämlich des von Juden bewohnten Theiles von Aegypten, der als eine Arabiae nomos, Arabischer Kreis, Arabische „Landschaft" angesehen wurde. „Arabarch" wäre demnach eine Benennung des Oberhauptes eines Landestheils Aegyptens, gleich andern ähnlichen Namen als z. B. Galatarch, Syriarch, Cypriarch u. a. m.[5]) Man versteht darunter

---

[1]) Davon schon im Midrasch rabba zu Koheleth 1. 16. [2]) Auch im Beth hamidrasch III. S. 13. [3]) Nach der Zitirung dieses Namens bei Josephus a. m. St. Noch in Sifre zu 5 M. 1. 1. kommt diese Benennung „Alabarches" לברכס in einer Erklärung des Wortes אברך von R. Jose Darmaskres eines Lehrers d. 2. Jahrh. n., vor. Vergl Geigers Zeitschr. III. S. 281. [4]) Siehe weiter; vgl. über diese Namen Geigers Zeitschr. V. 214. wo richtig auf Cicero ad Att. II. 17. 3. u. Juvenal I. 130. hingewiesen wird, wo nicht Alabarches, sondern „Arabarches" dieser jüdische Würdenträger heißt. [5]) 2 Macc. 12. 2.

einen vom Oberherrn eingesetzten oder anerkannten Volksfürsten, der jenem verantwortlich ist. Eine andere Bedeutung haben die zwei andern Namen „Ethnarch", „Volksfürst", u. „Genarch", „Stammfürst", welche diesen Würdenträger nicht mehr als einen „Landesgebieter", Landesfürsten", sondern als einen „Volks- oder Stammfürsten angeben und ihn als das Oberhaupt eines Volkes oder Stammes, der Juden Alexandriens, bezeichnen. Vielleicht deutet dieser Name auf eine später geschmälerte Macht desselben. Im Ganzen war es eine Art fürstliche Würde, die der „Alabarch" inne hatte gleich der des Resch Galutha, des Exilsfürsten, Exilsoberhauptes (s. d. A.), der Juden in Babylonien und des spätern „Nassi" (s. d. A.), Fürsten, der Juden in Palästina unter römischer Herrschaft. Der Geograph Strabo[1]) sagt von den Juden Alexandriens: „Es besteht auch ihr Ethnarch, der das Volk regiert und die Rechtsstreitigkeiten entscheidet, für die Handelsverträge und (kaiserliche) Verordnungen Sorge trägt." Nach dem Bericht von Philo[2]) war neben dem Alabarchen oder Genarchen ein jüdischer Senat von 70 Mitgliedern, der von Augustus bestätigt wurde und der dem Genarchen zur Seite stand, um gemeinschaftlich die Funktionen zu verwalten. Hierzu kam die Oberleitung des Heliopolitanischen Staates (Onion) und die Bewachung der Flüsse der Nilmündungen und des Meeres, betreffend die Einforderung der Hafenzölle, womit sie schon von den Ptolemäern wegen ihrer Treue gegen sie betraut wurden.[3]) Auch der Mann, der den Kaiserlichen Fiskus zu vertreten hatte, führte den Namen: „Alabarch".[4]) Ein Lehrer aus dem 2. Jahrh. n., R. Jose aus Darmaskus, sagt von der amtlichen Stellung des Alabarchen: „Alles muß durch seine Hand gehen".[5]) II. Geschichte. Erst aus der Zeit des Kaisers Augustus erhalten wir sichere Nachricht über die Namen und Würden des Alabarchen, doch ist die Alabarchenwürde eine viel ältere, wohl aus der Zeit der Ptolemäer. Unter ihnen, besonders unter Ptolemäus VI. Philometer, erfreuten sich die Juden einer sehr günstigen Stellung. Josephus erzählt, er und seine Frau Cleopatra haben Onias und Dositheos ihr ganzes Reich anvertraut und sie zu Strategen ihrer ganzen Armee erhoben (170 v.).[6]) Ferner heißt es daselbst, daß die ägyptischen Könige den Juden Alexandriens wegen ihrer Treue die Bewachung des Flusses (die Einforderung des Hafenzolles) anvertrauten. Ueber den Fortbestand dieser Alabarchenwürde, mit der die Ueberwachung der Hafenzölle (siehe oben) mit verbunden war, berichtet Josephus, Augustus habe nach dem Tode eines Ethnarchen die Ethnarchie weiter bestehen lassen, worüber ein eigenes Edikt ausgestellt wurde.[7]) Aelter ist der Bericht von dem Geographen Strabo über die Alabarchenwürde und deren Funktionen.[8]) In einer Urkunde für die Juden Alexandriens von Claudius wird ausdrücklich hervorgehoben, Augustus habe den Judäern in Alexandrien ihre Privilege gelassen, als das der Gleichstellung mit den andern Griechen und des Rechtes, einen eigenen Ethnarchen zu haben, und sie bei ihren Gesetzen zu belassen, daß sie nicht gezwungen werden, ihre Religionsgesetze zu übertreten. Dasselbe habe schon früher Julius Cäsar bestätigt und in eine Säule eingraben lassen.[9]) Dieses Privileg zur Belassung eines eigenen Oberhauptes (Alabarchen) zur Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheit war eine besondere Gnade gegen die Juden, da nach Dio Cassius 17. 17. Augustus dieses nicht den andern Alexandrinern gestattet hatte. Ueber die fernere Geschichte der Alabarchen wird erzählt, der Kaiser Klaudius habe den Alabarchen Alexander Lysimachus, den der Kaiser Kajus in den Kerker werfen ließ, wieder freigegeben (i. J. 42).[10]) Unter Klaudius war auch ein Alabarch Demetrios, der die

---

[1]) Wird zitirt in Joseph Antt. XIV. 7. 2. [2]) Philo in Flaccum edit Mang. II. 527 ff. [3]) Joseph. Contr. Apionem II. 15. Dieser Hafenzoll wurde noch im 4 Jahrh. „vectigal Arabarchiae genannt. Codex Theodosianus IV. 12. 9. [4]) Justin. edicta XI. 2. corp. jur. edit. Lips. III. 101. [5]) Sifre zu 5 M. 1. 1. לברכוס שהכל נכנס ויוצא תחת ידו. [6]) Joseph. contr. Apionem II. 15. [7]) Joseph. Antt. XIX. 5. 5. [8]) In Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [9]) Joseph. contr. Apionem II. 4. [10]) Joseph. Antt. XIX. V. 1.

Schwester Agrippas II. heirathete.[1]) Ferner berichtet man, daß Alexander, der Vater des Tiberius Alexander, die Alabarchenwürde bekleidete.[2]) Dieser Alexander war es, der Agrippa I., als er noch Privatmann war, Vorschüsse machte, sodaß derselbe in Rom als Prinz auftreten konnte (36 v.);[3]) auch ließ er die Pforten des Tempels zu Jerusalem mit Gold und Silber verzieren (Joseph b. j. V. 5.) Beide waren bei der Eroberung Jerusalems unter Titus mit thätig. Tiberius Alexander trat später zum Heidenthume über. Philo, der berühmte jüdische Philosoph Alexandriens (s. Philo), wird als Sohn des Alexander und Bruder des Tiberius Alexander bezeichnet.[4]) Tiberius Alexander war es, der bei dem Aufstande der alexandrinischen Judäer gegen die Griechen unter ihnen ein Blutbad anrichten ließ; er war Präfekt von Aegypten.[5]) Im Jahre 73 wurde der Oniastempel (s. d. A.) in Heliopolis geschlossen, womit die frühere Bedeutung der Alabarchie aufhörte. Der Alabarch war nicht mehr der Fürst eines Landestheils Aegyptens, sondern nur noch das Oberhaupt der Juden Alexandriens, mit dem Amte zur Ueberwachung der Hafenzölle. So spricht noch ein Lehrer des 2. Jahrh. n. von dem Alabarchen und dessen Macht.

Amalek, עמלק, ein den Israeliten feindlicher Volksstamm, edomitischer Herkunft von einem Enkel Esaus,[6]) meist an der südwestlichen Grenze Palästinas, an dem Gebiete der Philister u. an dem Gebirge Seir, von Havila bis Sur,[7]) der Israel nach dem Auszuge aus Aegypten feindlich überfiel, um es zu schwächen und zu bekriegen, was ihm jedoch nicht gelang. Durch die tapfere Gegenwehr des israelitischen Volkes unter der Anführung Josuas und durch die Aufmunterung Mosis, der mit zum Himmel ausgestreckten Händen für Israel betete, wurde Amalek besiegt und zurückgeschlagen. Wegen dieses ohne Ursache unternommenen Ueberfalls wurde gegen ihn ein Vernichtungskampf beschworen, der erst nach der Eroberung Palästinas beginnen sollte.[8]) Aber auch er wiederholte seine Feindseligkeiten in Verbindung mit anderen Völkerschaften Palästinas, bald mit den Kananitern[9]) bald mit den Ammonitern[10]) und Midjanitern.[11]) Einen Vernichtungszug gegen ihn unternahm Saul, der dessen König Agag lebendig gefangen nahm.[12]) Diesen Sieg hatte er in der Nähe von Karmel, 3 Stunden südlich von Hebron, errungen, wo er sich ein Denkzeichen, wahrscheinlich zum Andenken dieses Sieges, errichten ließ.[13]) Doch ward Amalek noch nicht völlig vernichtet, was Saul zum Vorwurf gemacht wird.[14]) Später machte David, ehe er König wurde, von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der Amalekiter.[15]) Auch als König setzte er die Feindseligkeiten gegen sie fort.[16]) Der Rest der Amalekiten wurde erst unter dem Könige Hiskia von den Simeoniten vernichtet, die dessen Wohnsitze eroberten und in Besitz nahmen.[17]) In der Agada (s. d. A.) des talmudischen Schriftthums werden uns diese Begebenheiten, der Ueberfall Amaleks, und die Folgen desselben, besprochen. a. Sein Ueberfall. Derselbe wird als Werk der Bosheit bezeichnet. Denn tief im Lande hatte Amalek seinen Wohnsitz; er mußte auf seinem Zuge gegen die Israeliten in der Wüste das Gebiet mehrerer Völkerschaften durchziehen: „Amalek wohnte im Süden des Landes, Chiti, Jebussi und Emori auf dem Gebirge und der Kanaaniter am Meere (4 M. 16. 29).[18]) Er begnügte sich nicht, allein als Feind aufzutreten, sondern überredete hierzu auch andere Völkerschaften, von denen sich mehrere seinem Kriegszuge gegen Israel anschlossen und den Angriff wiederholten.[19]) Sein plötzlicher Ueberfall wird mit dem eines Heuschreckenschwarms verglichen.[20]) In Bezug darauf wird sein Name „Amalek", עמלק bald (zerlegt in עם־ילק) als „Heuschreckenschwarm", bald

[1]) Daselbst XX. 7. 3 [2]) Das. XX. 5. 2. [3]) Joseph. Antt. 18. 6. 3. [4]) Joseph Antt. 8. 1. [5]) Joseph b. j. 11. 18. 8. [6]) 1 M. 36. 40. [7]) 4 M. 13. 29; 1 S. 27. 8; 1 Chr. 4. 43. [8]) 2 M. 17. 15. 5 M. 25 17—19 [9]) 4 M. 14 45. 5 M. 1. 45. [10]) Richter 13. 13. [11]) Das. 6. 3. 33; 7. 12. [12]) 1 S. 15 3 9. [13]) Das. V. 12. [14]) 1 S. 28. 18. [15]) 1 S. 27. [16]) 2 S. 8. 12. 1 Chr. 18. 11. [17]) Das. 4. 42. [18]) Tanchuma zu Beschalach. [19]) Daselbst. [20]) Midrasch rabba zu כיתשא.

(zerlegt in עם ללוק דמ׳) als „Blutdürstiger“ erklärt.[1]) Weiter wird Amalek als Urtypus der Feinde Israels bezeichnet. „Dahin war das Heil, die Ruhe und die Erholung; es trat Zorn ein“ (Hiob 3,26.), das zielt auf die Blutbefehle Pharaos und den Ueberfall Amaleks.[2]) Oder: „Dahin war das Heil“, das ist Israels Exil in Babel; „dahin die Ruhe“, das zielt auf die Verfolgungen der Israeliten im persischmethischen Reiche unter Ahasveros; „dahin die Erholung“ das auf den feindlichen Angriff der Griechen unter Antiochus Epiphanes; „und es kam der Zorn“ das auf das Verfahren Roms, Edoms, des Stammgenossen Amaleks.[3]) Die Religionsverfolgungen gegen die Juden unter Hadrian u. späterer Zeit werden als Werke Amaleks bezeichnet. Als Amalek eindrang, um Israel dem Schutze seines Vaters im Himmel zu entführen, betete Moses vor Gott: „Herr der Welt! dieser Frevler will deine Söhne dir entführen, das Buch deiner Lehre, das du gegeben, wozu? wer wird darin lesen? Herr der Welt! diese Söhne und Töchter, die in alle Welt zerstreut deinen Namen verkünden sollen, werden von diesem Frevler, fern von dem Schutze deiner Liebe, getödtet, wer wird nun deinen Namen lehren und deine Lehre verkünden?“[4]) Die daraus sich ergebende Lehre ist: „Hochmuth erniedrigt den Menschen, aber Demuth verleiht ihm den Sieg“ (Spr. Sal. 29,23).[5]) b. Die Folgen dieses Kampfes. Dieselben werden als aus der Befestigung des israelitischen Volkes in seinem Gottesglauben bestehend, bezeichnet. „Nur die Schwachen“ d. h. die sich außerhalb des göttl. Schutzes dachten, erreichte die Hand Amaleks.[6]) Amalek war eine gute Zuchtruthe in der Hand Gottes,[7]) durch ihn sollte Israel die Ueberzeugung erlangen, daß es von Gott geschützt wird und ohne diesen göttlichen Schutz es untergehe. Eine Zuflucht ist er mir am Tage der Noth (Psalm 9,10), das ist, heißt es, der Krieg mit Amalek.[8]) Bereits war Israel von seinem Gotte abgefallen, murrte und rief: „Ist auch Gott unter uns?“ (2. M. 17, 2). Darum mußte Amalek, der Undankbare, kommen und bestrafen die Undankbaren.[9]) Ein Sohn, lautet hierzu ein Gleichniß, sollte einst mit seinem Vater eine weite Reise unternehmen. Der Vater, voll Zartgefühl gegen seinen Sohn, fürchtete, derselbe könnte durch allzugroße Uebermühung leicht einer Krankheit anheimfallen, er nahm ihn auf seine Schulter, trug ihn liebevoll den ganzen Weg, ließ ihm nichts entgehen und rechnete so auf dessen dankbare Anerkennung. Aber wie getäuscht fand er sich, als er ihn eines Tages fragen hörte: Sahest Du nicht meinen Vater? wo ist denn mein Vater? So fragst du? entgegnete darauf der Vater, du weißt nicht, wer dich trägt, schützt und pflegt? Nun, du sollst es wissen! Er warf ihn auf die Erde, wo er bald darauf von einem Hunde gebissen wurde. Vater! mein Vater! rief erschrocken der Sohn. Also ging es auch Israel. Gott erlöste es aus Aegypten, speiste es in der Wüste mit Manna, sorgte für Wasser, Fleisch und dennoch murrte es und rief: Ist wohl auch der Ewige unter uns? (2. M. 17, 8.) So mußte Amalek kommen, um sie von dem Dasein Gottes zu überzeugen.[10]) Die von Moses gegen den Himmel ausgestreckten Arme bei dem Kampfe sollten Israel belehren, wohin es Hände und Herz zu erheben habe, so es siegen soll.[11])

Aphrodite. אפרודיטי, Ἀφροδίτη, Aphrodite. Bekannte griechische Göttin Venus. Im Talmud wird erzählt, daß der Patriarch R. Gamliel kein Bedenken hatte, in dem Bade der Aphrodite, d. h. wo ihre Statue stand, zu baden. Als er darüber von einem Proklos gefragt wurde, antwortete er: „Ich kam nicht in ihr Gebiet, sondern sie in das meinige; man sagt nicht: „das Bad ist zur Zier der Aphrodite, sondern die Aphrodite ist eine Verzierung des Bades!“[12]). Eine andere Stelle berichtet, daß R. Simon b. Lakisch sah, wie man im Bade vor der Aphrodite sprengte.[13])

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. zu 2 M. Absch. 26. [3]) Das. [4]) Das. [5]) Midr. rabba 4 M. Absch. 13. [6]) Tanchuma zu כיתשא. [7]) Das. zu בשלח. [8]) Midr. r 2 M. Absch. 23. [9]) Tanchuma zu בשלח. [10]) Midr. r. 1 M. Abschn. 25. Tanchuma zu יתרו. Midr. r. 2 M. Absch. 26. [11]) Tanchuma zu בשלח. [12]) Aboda Sara S. 44 β. [13]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 8. S. 38 β.

Aristeas, אריסטאס. Alexandrinischer, gebildeter Jude am Hofe Ptolemäus Philadelphus (284—246 v.), der angeblich die nach ihm genannte Schrift, den „Aristeasbrief" verfaßt haben soll. Dieselbe[1]) erzählt von der Entstehung der griech. Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), giebt Aufschlüsse über einen großen Theil des jüdischen Gesetzes, bringt da und dort eingestreut von der Glaubens- und Sittenlehre des Judenthums und berichtet über Jerusalem, den Tempel, die Priester, den Hohenpriester, die Priesterkleider, die Burg Zions, den Boden, die Größe Palästinas, den Jordan, den Ackerbau, die Viehzucht und andere Volksbeschäftigung. Sie ist im Geiste des Hellenismus in Alexandrien (s. Hellenismus), zu dessen Produktionen sie gehört, abgefaßt, hat unverkennbar eine apologetische Tendenz, die verkannte und angefeindete Lehre des Judenthums[2]) in ein besseres Licht zu setzen und sie in den Augen der Griechen zu heben. Wir geben hier den Inhalt derselben kurz an. Demetrius Phalerius, der Bibliothekar des Königs Ptolemäus Philadelphus, machte diesen in einem Vortrage über die bereits in seiner Bibliothek angesammelten Bücher darauf aufmerksam, daß auch die Gesetze der Juden einer Uebersetzung ins Griechische und einer Aufnahme in die Bibliothek werth seien. Der König erklärte deshalb an den Hohenpriester nach Jerusalem zu schreiben. Aristeas, der damals am Hofe war, benutzte diesen günstigen Augenblick zur Fürbitte bei dem König um Freilassung der in Leibeigenschaft schmachtenden Juden. Philadelphus war gnädig und befahl die Auslösung derselben auf seine Kosten. Es wurden über 100,000 M. losgekauft. Auch Demetrius bat in einer Schrift, der König wolle dahin wirken, daß man gute Uebersetzer für die jüdischen Gesetzbücher erhalte. Philadelphus läßt deshalb an den Hohenpriester Elasar in Jerusalem ein Schreiben anfertigen und wählt zur Ueberbringung desselben zwei Gesandte, den Aristeas und den Leibwächteroberſten Andreas, denen er viele werthvolle Geschenke für den Hohenpriester mitgiebt. Elasar nahm die Männer glänzend auf, zeigte ihnen alle Merkwürdigkeiten Jerusalems, des Tempels u. a. m., ertheilte ihnen Aufschluß über viele Gesetze und Institutionen, den Tempel und dessen unterirdischen Wassern, den Hohenpriester und seine Kleidung, die Burg Zion, die Stadt Jerusalem u. a. m., las das königliche Anschreiben in einer Volksversammlung vor. Darauf wählte er 72 Schriftgelehrte, die mit der griechischen Wissenschaft und den griechischen Sitten vertraut waren, 6 aus jedem Stamme (?), die er zu Uebersetzern bestimmte und mit den Gesandten nach Alexandrien mitschickte. Bei der Abreise überreichte er ihnen eine Abschrift des Gesetzes auf Pergament mit goldenen Buchstaben, ein Schreiben an Philadelphus, in welchem er die Namen der Uebersetzer angab und um deren Rücksendung nach vollbrachtem Werke bat. So langten die Gesandten in Aegypten an, berichteten dem Könige von ihrem Empfange, von Jerusalem ꝛc. Philadelphus war über diese glückliche Ausführung so sehr erfreut, daß er beim Anblick der Gesetzesrollen Thränen vergoß. Die Mitgekommenen wurden sodann sieben Tage nacheinander zur Tafel geladen, von denen immer an 10 bezüglich 11 Fragen zur Beantwortung vorgelegt wurden. Die Antworten fielen so sehr befriedigend aus, daß Jeder von ihnen mit 3 Talenten und einem Sklaven beschenkt wurde. Nach fernern drei Tagen führte sie Demetrius nach der Insel Pharos, wo er ihnen ein prächtiges Haus zu ungestörtem Aufenthalte anwies; jeden Morgen kamen sie an den Hof, um den König zu begrüßen und arbeiteten an der Uebersetzung bis zur 9. Tagesstunde. In 72 Tagen waren sie mit derselben fertig. Demetrius las dieselbe darauf den dorthin versammelten Juden vor, die sie lobten und ihn baten, eine Abschrift derselben ihren Häuptern zu geben. Auch der König war über die gelungene Uebersetzung höchst erfreut und wunderte sich, warum man diese erhabenen Bücher nicht schon früher unter den

---

[1]) Abgedruckt bei Josephus ed. Haverkamp II. S. 103—132; anders bei Philo de vita Mosis II. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristeae epistola, Bern 1872. [2]) Siehe: „Religionsgespräche".

Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortete: „Weil die Gesetzgebung heilig ist und von Gott selbst herrühre, durfte sie nicht verbreitet werden". Die anwesenden Priester, Schriftgelehrten und Volkshäupter beschlossen in Betracht der Vortrefflichkeit dieser Uebersetzung keine Veränderung an derselben vornehmen zu lassen. Sie belegten auf Antrieb des Demetrius Jeden mit dem Fluch, der an ihr etwas ändern würde. Die 72 Uebersetzer wurden reich beschenkt, auch mit Geschenken für den Hohenpriester Elasar besonders nach Jerusalem zurückgeschickt. Uns interessiren hier, da wir in dem Artikel „Uebersetzung, griechische", die hier gegebenene Erzählung von der Entstehung der Septuaginta schon behandelt haben, nur noch die angeblich ertheilten Aufschlüsse über mehrere Gesetze und Institutionen, sowie die in den angeblichen Antworten der Uebersetzer an Philadelphus ausgesprochenen Lehren des Judenthums, die wir, bevor wir zu den Erörterungen über die Unechtheit und die Abfassungszeit dieser Schrift übergehen, darstellen wollen. a. die Speisegesetze. Es ist angeblich Aristeas der auf seine Frage, warum Moses solch sonderbare Gesetze über den Genuß gewisser Speisen oder die Enthaltung von denselben gegeben habe, zur Antwort erhält. Moses habe durch dieselben sein Volk von allen andern, dem Götzendienste ergebenen Nationen, trennen wollen; die Israeliten sollten dadurch gleichsam mit unzerstörbaren Wällen und eisernen Mauern umgeben werden, damit sie sich in keiner Weise mit den abgöttischen Völkern vermischen. Neben diesem Grund haben sie noch einen symbolisch ethischen. Die Vögel, die wir essen dürfen, sind zahm und von vorzüglicher Reinheit und nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen wild, fleischfressend und gewaltthätig, rauben und fallen sogar über lebendige und todte Menschen her. Moses hat daher diese unrein genannt und mit dem Verbote derselben Gerechtigkeit und Mäßigkeit, Enthaltung von aller Gewaltthat, lehren wollen. Auch die zum Genuß gestatteten vierfüßigen Thiere sind mit ihren gespaltenen Klauen und in ihrer Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der hohen Sittlichkeit. Die gespaltenen Klauen lehren bildlich, alles sorgfältig zu scheiden und nach Gerechtigkeit einzurichten und uns vor unerlaubter fleischlicher Vermischung zu hüten. Die meisten Völker beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubten Art. Ganze Städte rühmen sich der Wollust mit Männern, des Umganges mit Wöchnerinnen und mit ihren eigenen Töchtern. Das Wiederkauen derselben ist das Bild, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Hinblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Diesen Grund haben auch die Gesetze von der Pfostenschrift (Mesusa s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an die Hand (s. Tephillin). Es ist dies eine Anschauung vom Gesetze, die sich bei den späteren Hellenisten, besonders bei Philo, wiederholt. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie", Abtheilung II. S. 1008 und 1009 von den Protesten gesprochen, die derartige allegorische Gesetzeserklärung, solches Suchen nach dem Grunde des Gesetzes, bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina hervorgerufen hatte, die sich zu völligen Verboten, nach dem Grunde des Gesetzes zu forschen, steigerten. Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führen müsse, was thatsächlich bei einem Theile der hellenistischen Juden geschehen ist. Josephus p. 116 edit Havercamp. b. Die Lehren von Gott. Darüber hört Aristeas von dem Hohenpriester Elasar: „Es giebt nur einen Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, *δύναμις*, weil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht".[1]) Sollte auch da schon die *δύναμις*, Macht, wie bei den spätern Alexandrinern, eine von Gott ausgeschiedene Kraft bedeuten so stoßen wir auch hier auf eine Lehre, die gegen die biblische und die der Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina war. Wir verweisen darüber auf die Artikel:

---

[1]) Siehe darüber die Artikel „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche" und „Lehre und Gesetz.

„Allgegenwart Gottes" und „Allmacht Gottes". c. Gottesverehrung. Von derselben hat er die Lehre, man müsse Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in Wahrheit verehren. Der König fragt, was ist des Menschen höchster Ruhm? Die Antwort lautet: „Gott zu ehren" d. h. nicht mit Geschenken oder mit Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens. Auch diese Lehre hat ihre Gegner an den palästiniensischen u. jüd. Volks- u. Gesetzeslehrern, die an dem äußeren Dienst in der Gottesverehrung festhalten, aber ihn in Verbindung mit dem inneren, dem Herzensdienst, geübt wissen wollen, sodaß er ein Ausdruck der inneren Gesinnung werde. Mehreres darüber siehe: „Opfer", „Kultus", „Lehre u. Gesetz". d. die Sittenlehre. Auch da sind die Lehren im Widerspruch mit denen der Volks u. Gesetzeslehre des talmudischen Schriftthums. Der Ursprung des Bösen und der Sünde wird hier nicht, wie im Talmud, in den freien Willen des Menschen gesetzt, (s. Böses), sondern in seine angeborene Natur. Der König fragt, warum die Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Gefragte antwortet, weil alle Menschen von Natur zur Unmäßigkeit und zum Vergnügen, sowie zur Wollust geneigt sind, woraus jede Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt".[1]) Doch wird auch dem Menschen die Kraft zugestanden, das Böse zu fliehen, eine rein biblische Lehre, gegen die heidnische Annahme von der ἀνάγκη, der Mensch sei oft zur Uebung des Bösen durch seine Natur gezwungen. „Kann man Weisheit erlernen?" war wieder die Frage des Königs. Die Antwort darauf: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, eine von Gott verliehene Kraft, das Schöne zu lieben und das Böse zu fliehen",[2]) Mit nicht geringem Nachdruck machen wir auf die Angabe der Liebe (gegen Menschen) als das Hauptgesetz des Judenthums aufmerksam, es ist dies eine Lehre, die wir im Buche Tobit (s. d. A.) oder im talmudischen Schriftthume als ein Ausspruch Hillels I. (s. d. A.) wiederfinden. Der König fragt, was das Schönste auf Erden sei. Die Frömmigkeit, denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Aber der Kern der Frömmigkeit ist die Liebe. Da, so du sie besitzest, vereinst Du alle Tugenden in Dir.[3]) Weiter wird die Demuth zur Uebung besonders empfohlen. Wo findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme? lautet wieder die Frage des Königs, worauf geantwortet wird: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst u. eher dich niedriger als höher hältst".[4]) Nicht unerwähnt lassen wir noch die Aufstellung einer der Hauptlehren der Ethik, die sich im talmudischen Schriftthum so oft wiederholt, mit den Worten: „Gott nachzufolgen" τῷ θεῷ κατακολουθεῖν.[5]) e. Archäologisches. Dieser Theil der Schrift strotzt von Entstellungen und Unrichtigkeiten, so daß mit Recht behauptet wird, der Abfasser dieser Schrift hat die Gegenstände mit seinen Augen nie gesehen und nur nach Hörensagen und eigener Fiktion berichtet. Hier liegt der unwiderlegbare Beweis der Unechtheit der Schrift.[6]) So bezeichnet sie Jerusalem als auf einem Berge liegend, auf dessen Spitze der Tempel erbaut war, während Jerusalem auf drei Bergen lag, von denen der Tempelberg nicht der höchste war. Es heißt daselbst: „als wir in dem Orte (Jerusalem) angekommen waren, sahen wir die Stadt in der Mitte von ganz Judäa auf einem Berge, der sich hoch erhob.[7]) Die Größe der Bodenfläche Palästinas giebt sie auf 60,000000 Araren, ägyptische, (1 Arar = 25,500 Quadratfuß) an, welche Ausdehnung für das kleine Palästina nicht paßt. Von dem Jordan heißt es da, er fließt um das ganze Land, wo der Fluß, so wie der Nil, zur Zeit der Ernte überfließt viel vom Lande bewässert",[8]) ferner sagt sie, daß der Jordan die Flut in einen andern Fluß in der Gegend von Ptolemäa ergießt.[9]) Welche Unkunde? Ueber das Andere verweisen wir auf die Artikel: Tempel, Jerusalem, Tempelgeräthe und Priesterkleider. Wir gelangen jetzt zur

[1]) Havercamp II. p. 128. [2]) Das. S. 125. [3]) Das. S. 124. [4]) Das. p. 27 oben. [5]) Das. S. 123 u. S. 126. Siehe in „Gottähnlichkeit" über die ähnlichen talmudischen Sätze. [6]) Siehe weiter. [7]) H. p. XIII. 8. p. 29. [8]) Das. [9]) Das. p. 34. 29.

Kritik dieser Schrift. Die Beweise der Unechtheit derselben geben wir hier kurz an. Der Aristeasbrief nennt den Demetrius Phalerius als Oberbibliothekar des Ptolemäus Philadelphus, was insofern unrichtig ist, da er ein Fürst war, der den athenischen Staat geleitet hat; ferner soll, nach dem Bericht des Hermippus,[1]) der König ihn verfolgt haben, weil er seinen Vater Ptol. Lagi gerathen habe, den Philadelphus zu enterben und die Söhne der zweiten Gemahlin Euridike als Thronfolger zu bestimmen. Ein Drittes dagegen ist die Schilderung der Burg in Jerusalem, die für die unter Herodes erbaute Burg paßt; sie spricht von den hohen Thürmen, von der Militärwache und den Waffen in derselben und von deren Bestimmung, den Tempel zu überwachen, Gegenstände, die Josephus von der Burg Antonia aussagt.[2]) Auch die Angaben über den Tempel, wie dessen Pforten verschwenderisch Gold hatten, paßt für den von Herodes erbauten Tempel. Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt daher unter den Herodeäern, wo bekanntlich die Feindschaft gegen die Juden und ihre Religionsschriften auch in den Schriften der gebildeten Griechen losbrach. Mehreres siehe Religionsgespräche u. Verfolgungen.[3])

Aristobul, אריסטובולוס. I. Gebildeter, vornehmer Jude in Aegypten vom Geschlechte der gesalbten Priester (Hohepriester), Lehrer des Königs Ptolemäus VI. Philometer (180—145). In einem von den Juden Palästinas an die Juden Aegyptens gerichteten Brief des zweiten Makkabäerbuches gilt dieser Aristobul als Vertreter der ägyptischen Juden, während palästiniensischer Seite Judas (wohl Judas Makkabäer) genannt wird. Der Brief ist angeblich im Jahr der Tempelweihe nach den Siegen der Makkabäer geschrieben, also im Jahre 165 v. II. Jüdischer Philosoph aus Paneas in Palästina,[4]) der früh nach Aegypten kam und da sich unter seinem Lehrer Agathabulus ausbildete und ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie wurde.[5]) So wird er von den Spätern als Peripatetiker bezeichnet, der die aristotelische Philosophie mit der jüdischen (väterlichen) verband.[6]) Man kennt ihn ferner als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer[7]) gewidmeten Schrift zur Erklärung der Pentateuchübersetzung, die unter verschiedenen Namen: „Erklärung der heiligen Gesetze," *τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμενεία*,[8]) „die dem Philometer gewidmete Schrift" *τὰ πρὸς τόν φιλομήτορα*,[9]) auch deutlicher *τό πρὸς τὸν βασιλέα σύγγραμμα*,[10]) ferner *τὰ προσπεφωνημένα*,[11]) erwähnt wird, in mehrere Bücher getheilt war,[12]) von der sich mehrere Stücke bei den Kirchenvätern erhalten haben.[13]) Ob dieser Aristobul identisch mit dem in I. des Briefes in dem zweiten Makkabäerbuche sei, darüber differiren die Meinungen. Eusebius behauptet dies ausdrücklich.[14]) Dagegen erklären sich die Gelehrten der neuesten Zeit, die diese zwei Aristobule als zwei zu verschiedenen Zeiten lebende Persönlichkeiten halten.[15]) Uns interessirt mehr

---

[1]) Cicero pro Babirio Postumo cap. 9. Diog. Laert. de vita philos V. 78. 79. [2]) Vergl. Arist. in Hav. XIII. 8. p. 32. Joseph b. j V. 5. S. [3]) Zur Literatur nennen wir Dale, Dissertatio super Aristeam Amst. 1705; Kurz. Aristeae epistola Bern 1872. Moritz Schmidt in Merx Archiv für wissenschaftl. Erforschung des a. T. 1869. II. S. 12 der Graetz's Monatsschrift 1876. S. 545. Von Asaria de Rossi in der Aristeasbrief ins Hebräische übersetzt worden und zwar nicht aus dem griech. Urtext, sondern aus der lateinischen Version des Garbitius. In seinem Meor Erajim befindet sich diese Schrift unter dem Titel: „Hadrath Sekenim". [4]) Euseb. praep. evangel. VIII. 9. hist. eccles VII 32. [5]) Das u. Chronicon paschale I. p. 337. [6]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 8. [7]) Clemens Strom. I. 342. [8]) Chronicon paschale I. p. 337. [9]) Clemens Strom. I. 342. [10]) Euseb praep. evangel. VIII. 9. [11]) Das VII. 6. [12]) Clemens Strom. I. 342, wo er ein Stück aus dem ersten Buch zitirt, ferner Strom. V. wo von *ἱκανὰ βιβλία* des Aristobul spricht. [13]) Dieselben befinden sich bei Clemens Stromatum I. cap. XII. p. 360 edit. Potteri; das cap. XXV. p. 410; das. Stromat. V. cap. XX. p. 705; Stromat. VI. cap. XXXVI. p. 755; ferner bei Euseb. praep. evangel. lib. VII. cap. 13. 14; lib. VIII. cap. 6. 8. p. 370. edit. Potteri; das. cap. X. p. 376—78; das. lib. IX. cap. 6; lib. 13. cap 12. p. 663-68; das. 677—78. Siehe weiter. [14]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 9 [15]) Vergl. darüber Volkenaer, de Diatribe Arist. jedaeo S. 35; Eichhorn Bibliothek der bibl. Literatur Th. V.

der Inhalt der bei den Kirchenvätern erhaltenen Stücke der aristobulischen Schrift, der einen bedeutenden Beitrag zur Kenntniß des alexandrinischen Hellenismus (s. d. A.) liefert und unsern Einblick in ihn erweitert. Immerhin ist Aristobul, als Verfasser dieser Schrift, ein Vorläufer des Philosophen Philo (s. d. A.), der, wenn er ihn auch nicht nennt, doch seine Schrift gekannt hat, da sich Vieles aus den philonischen Schriften auf diese Schrift zurückführen lasse.[1]) Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius, der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Aristobulischen Schrift zitirt, welche die uns erhaltenen Fragmente bilden. Ersterer bringt von ihr an vier Stellen,[2]) und Letzterer an fünf Stellen.[3]) In denselben werden die im Pentateuch gebrauchten Anthropophormismen (s. d. A.) und Anthropopathismen (s. d. A.) erklärt und die Lehren über Gott, die göttliche Vorsehung und Weltregierung, das Gute und Böse, die Offenbarung und die Gesetzgebung, das Gesetz, den Sabbat, das Pesachfest u. a. m. dargestellt. Wir finden in diesen Stücken da und dort eine Menge von Versen, angeblich von Orpheus, Linus, Musäus, Aratos u. a. m. eingestreut, welche diese Lehren verkünden.[4]) Dieselben sprechen ein vollständiges jüdisches Glaubensbekenntniß aus und zeigen große Vertrautheit mit der jüdischen Geschichte. Es wird dargelegt, daß der tiefere Gehalt der Philosophie und besonders der Gottesbegriff derselben dem Judenthume entnommen sei und behauptet, die tiefer denkenden Philosophen und Dichter der Griechen haben nicht blos aus Mose entlehnt, sondern ihn auch bewundert. Nur denjenigen, die keinen Geist und keine Einsicht haben und sich an den Buchstaben klammern, erscheint Moses, als wenn er nichts Bedeutendes verkündet hätte![5]) Lange vor Alexander dem Großen, ja vor der Herrschaft der Perser wurde ein Auszug aus dem Gesetzbuche der Juden und aus ihren Geschichtsbüchern ins Griechische übertragen, den die griech. Philosophen Sokrates, Plato, Pythagoras u. a. m. gekannt und aus demselben entlehnt hatten; ebenso die oben genannten Dichter, deren Verse angeführt werden.[6]) Man merkt, daß auch diese Schrift, wie die des Aristeas (s. d. A.), eine Tendenzschrift ist, um die Lehre und das Gesetz des Judenthums in den Augen der Griechen zu heben und so die Angriffe auf dieselben zu entkräften. Von den oben genannten Gegenständen, die in diesen Bruchstücken der aristob. Schrift zur Besprechung kommen, nehmen die Erklärung: a. der Anthropomorphismen in der Bibel eine Hauptstelle ein. Dieselbe wird daselbst mit den Worten eingeleitet: „Du hast mich, o König, gefragt, warum in unserm Gesetze der Gotteskraft Hände, Arme, Füße, Gang und Antlitz beigelegt werden, ich will dich ermahnen, diese Ausdrücke in einem höheren Sinn zu nehmen, einen angemessenen Begriff von Gott festzuhalten und nicht in eine falsche oder menschenähnliche Vorstellung zu gerathen, denn oft verkündet der Gesetzgeber, in dem was er sagen will, wenn er auch von anderweitigen Dingen spricht, ich meine dem Scheine nach, eine höhere Darstellung und die Ordnung erhabener Dinge.“[7]) So bedeuten „Hand Gottes“ göttliche Macht; „Stehen Gottes“ die von Gott eingesetzte feste Ordnung in der Natur, wie der Himmel nie Erde werde, Thiere u. Pflanzen dieselben bleiben u. a. m.; „Niedersteigen Gottes auf Sinai“ das Große und Außerordentliche dieser Gottesoffenbarung, welche die Wirksamkeit Gottes darthun soll, aber in keinem Falle sei dieses räumlich zu nehmen, da Gott überall sei, so wie das Feuer u. der Trompetenschall nicht in

S. 279. Auch Zacharias Frankl stimmt ihnen in seiner Schrift Vorstudien zur Septuaginta S. 19 Anmerkung das. bei und zwar aus innern Gründen der aristobul. Stücken.

[1]) Siehe „Hellenismus“. [2]) Siehe oben die Anmerkung. [3]) Siehe die Stellen in der Anmerkung oben. [4]) Diese Verse finden sich ebenfalls bei Justin, dem Märtyrer in seiner Schrift Cohors ad Graecos 15. ed. Otto p. 50 de Monarchia 2. p. 106. und bei Clemens Alexandrinus, Strom. V. 12. p. 693 u. VII. 23. Doch sind dieselben oft verschieden u. abweichend; daher sie aus einer ältern Schrift herrühren, aus der diese zitirt haben. [5]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10 pag. 376. c. [6]) Das. cap. 12. p. 663. 664. [7]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10. S. 376β. [8]) Das. S. 376. 877.

leiblichen Sinne zu erklären seien, sondern als eine Veranstaltung Gottes. Bei dieser Erklärung sagt er ausdrücklich, daß die sinaitische Offenbarung unbestreitbar sei (κατάβασις γὰρ αὕτη σαφής ἐστι).[1] Man merkt es, wie er einer Mißdeutung seiner Erklärung, einer etwaigen Leugnung der sinaitischen Offenbarung vorbeugen möchte. Doch scheint diese Deutung auch unter den Volks- u. Gesetzeslehrern in Palästina gekannt gewesen zu sein. Der Gesetzeslehrer R. Jose (im 3. Jahrh.) thut den Ausspruch: „Nie stieg die Gottheit (Schechina) herab, noch stiegen Moses und Elia in den Himmel, aber Moses erhielt den Befehl, den Berg zu besteigen, und er bestieg ihn".[2] Eine andere Meinung darüber ist, daß Gott auf Sinai die untern Räume mit den obern sich vereinigen ließ.[3] Wir wollen zur besseren Beleuchtung dieses wichtigen Gegenstandes die Worte Aristobuls selbst anführen: „Es wird im Gesetzbuche erzählt, daß der Berg im Feuer gebrannt hatte, weil Gott herabgestiegen war. Stimmen der Posaunen seien vernommen worden und loderndes Feuer sei ohne Brennstoff gewesen. Da nämlich nicht weniger als 100 Miriaden in einem Umkreise von nicht weniger als 5 Tagereisen um den Berg waren, so ist das Feuer von jedem Orte aus, wo sie lagerten, gesehen, so daß dieses Niedersteigen nicht räumlich anzunehmen sei, denn Gott ist überall. Das Feuer brannte ohne Stoff u. verzehrte nichts; jede Pflanze blieb auf dem Berge unversehrt, wohnte da nicht ihm eine göttl. Macht ein? Ebenso waren dies Schallen der Posaunen ohne Instrumente, Alles ist durch Veranstaltung Gottes so geschehen. Dadurch ist es augenscheinlich geworden, daß das Niedersteigen geschehen ist, da die Schauenden das Einzelne wahrgenommen".[4] In einem andern Stück[5] wird die göttl. Rede als Ausdruck des göttl. Wirkens aufgefaßt mit Hinweisung auf: „Gott sprach u. es geschah".[6] Auf einer dritten Stelle erklärt er die Ausdrücke in dem Schöpfungsabschnitte. Die Schöpfung in sechs Tagen deutet die Ordnung u. die Zeitfolge in der Schöpfung an; die Ausdrücke: „denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus". Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt und auf alle Zeiten befestigt.[7] b. **Die Lehre von Gott.** Dieselbe läßt er durch orphische Verse verkünden, ein Zeugniß ihres Alters u. ihrer weitverbreiteten Anerkennung.

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
„Urgrund, überall wirksam; doch keine der Sterblichen Seelen,
„Schaut ihn je, dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
„Quell des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
„Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.
„Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
„Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
„Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde."[8]

In dieser Vorstellung ist nicht klar, ob „Gott als Urgrund aller Dinge" u. „in allem wirksam" noch im geistigen Sinne gemeint sei zum Unterschied von der späteren philonischen Lehre von den göttlichen Aeonen als den von Gott ausgeschlossenen Kräften, den Urkräften der Welt, von denen der Logos der erste ist. Deutlicher dagegen ist schon da die von den paläst. Gesetzlehrern im 1. Jahrhundert als minäisch bezeichnete Lehre, daß von Gott nur das Gute komme, er nur das Gute kenne u. das Böse nicht durch ihn vollzogen werde. „Wer da behauptet, lehrt ein Volkslehrer, daß Gottes Barmherzigkeit grenzenlos sei, dessen Tage mögen gekürzt werden, weil Gott voll Gnade ist, aber nicht so, daß er nicht den Frevler bestrafen sollte".[9] Mehreres darüber siehe den Artikel „Gnade u. Barmherzigkeit Gottes" u. „Religionsphilosophie" c. **Erkenntniß Gottes.** Auch diese verkünden orphische Verse:

---

[1]) Das. [2]) Mechilta 2 M. Absch. 4. voce וירד Siehe: Jose R. [3]) Das. מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים. [4]) Euseb. praep. l. c. 377 c–d, 378 a–b. Clemens Strom. IV p. 208. [5]) Euseb. praep. evang. 13. 12. [6]) Ps. הוא אמר ויהי. [7]) Euseb. l. c. S. 667. [8]) Das. XIII. cap. 12. p. 664–66. [9]) Jalkut II. § 535. 648. 836. Jeruschalmi Taanith 2. 8.

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
„Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
„Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
„Rings. Doch zehn der Zeilen verkündeten ihn den Menschen
„Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu schauen.“[1])

Die Unerforschbarkeit Gottes an sich, diese biblische Lehre, ist auch hier noch der Grundzug dieser Darstellung. Mehreres siehe: „Erkenntniß Gottes“. „Herrlichkeit Gottes“ d. Das Gesetz u. der Sabbat. Vom Gesetze heißt es: „Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit u. die übrigen wahrhaften Tugenden.“[2]) Diese Angabe ist auch ganz im Sinne des paläst. Judenthums. Dagegen stoßen wir auf einige schwer wiegende Sätze bei seinen Angaben über den Sabbat. „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Derselbe könnte aber auch heißen das erste Werden jenes Lichtes, in welchem Alles erschaut werde. Es lasse sich dies auch auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht; Salomo sagte von ihr, sie sei vor Himmel und Erde gewesen“.[3]) Vergleichen wir mit dem Satze von dem Lichte die Worte in Clemens[4]) „daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgeborenen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem Alles geschaffen wird“, so werden mit Recht diese Worte verdächtigt, die kein Jude geschrieben haben könnte.[5]) Dagegen erwähnen wir gern, was er weiter über den Sabbat sagt: „Gott habe uns diesen Tag für heilig erklärt als Symbol der über uns zu walten eingesetzten Siebenzahl, in welcher wir Kenntniß von menschlichen u. göttl. Dingen erlangen, denn in der Siebenzahl bewege sich die ganze Welt, die Thiere u. alles Gewordene. Er heißt aber Sabbat, das bedeutet Ausruhn.“[6]) Doch klingt auch da gar Manches mystisch und verdächtig. Zum Schluß haben wir noch Einiges über die Echtheit oder Unechtheit dieser Fragmente zu sagen. Die Unechtheit glauben nachgewiesen zu haben: Richard Simon in seiner Histoire critique liv. II. cap. 2; Hody in seiner Schrift de bibliorum textibus originalibus l. c. IX, Eichhorn. Allg. Bibliothek der bibl. Literatur B. 5. S. 253. Ihre Hauptgründe sind, daß Philo, Josephus und die Kirchenväter bis auf Clemens nicht die Aristob. Schrift kennen; ferner weil sie Verse von Orpheus und von andern alten griech. Dichtern Verse bringt, die schon die Lehren u. die Geschichte der Juden kennen sollen; ebenso daß die griech. Philosophen schon die Lehren und die Gesetze der Bibel gekannt und beachtet hatten. Doch haben sich auch wichtige Stimmen für die Echtheit derselben erhoben. Wir nennen Valkenaer in seinem Diatribe de Arist. judaeo; ferner Zeller, Philos. der Griechen Th. 3. Abth. 1. S. 219. note 2. Wir glauben, daß die Wahrheit hier in der Mitte liege; es habe obige aristobulische Schrift existirt, aber die von ihr erhaltenen Bruchstücke tragen Spuren vielfacher Umgestaltung von tendenziöser Hand, auf welche wir bereits oben aufmerksam gemacht haben. Mehreres siehe: „Hellenismus“.

Aufrichtigkeit, מישור. Die Aufrichtigkeit im Denken, Sprechen und Handeln wird in den Lehren des talmudischen Schriftthums nachdrücklichst eingeschärft. „Wir bringen von denselben: „Wer sein Wort wechselt, begeht gleichsam einen Götzendienst;“[7]) „Wer verläumderische Reden führt, dessen Vergehen kommt einer Gottesleugnung gleich, denn es heißt: „wir sind Meister unserer Zunge, unsere Lippen gehören uns, wer ist unser Herr!“[8]) „Ein gerechtes Maaß sollst du haben,“[9]) d. h., daß wir mit dem Munde nicht anders sprechen, als wir im Herzen denken,“[10]) oder nach der Lehre eines Andern: „Dein „Ja“ sei wirklich „ja“ und dein „Nein“ sei richtig „nein“;[11]) „Wer rechtschaffen im Handel und

[1]) Euseb praep. L. 13. 12 [2]) Das. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens Strom. VI. 680. [5]) Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I. S. 99. [6]) Euseb. l. c. p 667. [7]) Sanhedrin S. 92. המחליף בדבורו כאלו עובד עבודה זרה. [8]) Psalm 12. Gemara Erachin S. 15β. כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר. [9]) 5 M. 25. 15. [10]) Baba mezia S. 47. שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. [11]) Das. S. 49a. שיהא לאו שלך צדק והין שלך צדק.

Wandel ist, der erfreut sich des Wohlgefallens der Menschen und hat das Verdienst, als wenn er das ganze Gesetz erfüllt hätte;[1]) „Du sollst den Namen des Ewigen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen",[2]) d. h., daß du nicht Tephillin (s. d. A.) legest, dich in den Betmantel hüllest und hingehst und sündigst;"[3]) „Drei sind bei Gott verhaßt: wer im Herzen anders denkt und mit dem Munde anders spricht; wer ein Zeugniß für Einen weiß und es nicht ablegt und wer allein als Zeuge gegen Jemand auftritt und den Frevel aufdeckt, ohne daß er bestraft werden kann;"[4]) „Vier werden Gottes nicht theilhaftig: der Spötter, der Heuchler, der Lügner und der Verleumder, denn es heißt: „Er entzieht den Spöttern seine Hand,"[5]) „denn du bist kein Gott, dem Frevel gefällt, das Böse hat keine Stätte vor dir".[6]) Wie in diesen Aussprüchen das Prinzip der Heiligkeit der Grund der Aufrichtigkeit ist, so verstehen sie auch in andern Lehren auf die Nutzbarkeit ihrer Werke hinzuweisen. „Lüge bringt Streit, aber Wahrheit entfernt ihn."[7]) „Jerusalem wurde nur zerstört, weil es da an Männern der Aufrichtigkeit gefehlt hat."[8]) „Sie versammeln sich über das Schwert, mein Volk, darum schlage ich auf die Hüfte,"[9]) das sind die Menschen, die mit einander freundlich essen und trinken, aber sich mit den Schwertern ihrer Zunge erdolchen möchten."[10]) So soll die Aufrichtigkeit gegen Jedermann, auch gegen den Heiden geübt werden. Es wird von dem Lehrer Simon b. Schetach (s. d. A.) berichtet, daß er seinen Schülern die Rückgabe eines Halsbandes mit Edelsteinen, den sie an dem Halse eines von einem Heiden gekauften Esels gefunden hatten, befohlen. Als diese sich darüber wunderten, rief er ihnen zu: „Nur den Esel habe ich gekauft, aber nicht die Edelsteine!"[11]) Mehr noch wird dem Lehrer Rab Saphra (im 3. Jahrh.) nacherzählt. Derselbe brachte einst einen Gegenstand zum Verkauf, wofür ihm ein Heide acht Golddenare bot. Rab Saphra bestand auf zehn Golddenare, und als er diesen Preis nicht erhielt, brachte er seinen Gegenstand nach Hause. Hier entschloß er sich, wenn der Käufer wiederkäme, obigen Preis auf acht Golddenare herabzusetzen. Der Käufer kam wirklich wieder und zählte ihm zehn Golddenare auf. Aber Rab Saphra gab ihm von dieser Summe zwei Golddenare zurück mit den Worten: „Ich habe mich einmal dazu so verstanden!"[12]) Ein anderes mal, heißt es, ging er mit seinen Schülern aus und begegnete einem achtbaren Manne, der da glaubte, der Rabbi mit seinen Schülern kämen ihm entgegen. „Wozu diese Mühe, mir entgegen zu gehen?" redete ihn dieser an. „Keine Bedeutung," antwortete der Rabbi, „meine Absicht war nicht, dir entgegen zu gehen, sondern mich zu erholen." Seine Schüler, denen diese Antwort auffiel, frugen: „Lehrer, warum sprachst du so?" „Hätte ich denn lügen sollen?" entgegnete er ihnen. „Nicht lügen, aber schweigen!" sprachen diese. Aber wie stände es da mit: „und er redet wahr in seinem Herzen!" (Ps. 15. 2.)[13]) Als Muster der Aufrichtigkeit werden Abraham u. Moses aufgeführt. „Wer besteigt den Berg des Ewigen und wer betritt seine heilige Stätte? Der reine Hände hat und lautern Herzens ist, der sich nie des Meineides schuldig gemacht und nie zum Truge geschworen" (Ps. 24. 3—5), das sind Abraham und Moses![14]) Mehreres siehe: „Nichtjude", „Wahrhaftigkeit", „Heiden" u. a. m.

Auszug aus Aegypten, יציאת מצרים Der Auszug der Israeliten aus Aegypten, dieser Schlußakt ihrer Erlösung, bildet in dem biblischen und nach-

---

[1]) Mechilta zu ויסע Absch. 1 כל מי שנושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה. [2]) 2 M. 20. [3]) Pesikta rabbathi Absch. 22. לא תשא שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטף והולך ועובר עבירות. [4]) Pesachim S. 113 b. שלשה הקב"ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. [5]) Hosea 7. 5. [6]) Ps. 5. 5. Sote S. 42 a. ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה כת ליצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע. [7]) Sabbath S. 104. [8]) Das. S. 119 לא חרבה ירושלים אלא מפני שחסרו בעלי אמנה. [9]) Ezechiel 21. 17. [10]) Joma S. 9. [11]) Midr. rabba zu 5 M. Absch. 5. Siehe: „Simon b. Schetach". [12]) Maccoth S. 25. [13]) Kethuboth S. 105. [14]) Jalkut zu Ps. 24 3—5.

biblischen Schriftthume so sehr den Grundstein der Religion und der Geschichte des jüdischen Volkes, daß wir bei der Behandlung desselben nicht blos das Geschichtliche dieses großen Werkes zu erörtern, sondern auch seine Bedeutsamkeit für die Bildung und die Entwickelung des israelitischen Volkslebens nachzuweisen haben. a. Das Geschichtliche dieses Ereignisses. Die Berichte darüber haben wir in dem biblischen und talmudischen Schriftthume, sowie in den Werken der griechischen und lateinischen Geschichtsschreiber des Alterthums. Wir nennen von Letzteren: 1. Manetho,[1]) einen Aegypter aus Sebennyt (Semenut) in Aegypten,[2]) Priester unter Ptolemäus Soter,[3]) der eine Geschichte Aegyptens in 3 Büchern in griechischer Sprache nach den heiligen Büchern Aegyptens geschrieben hat,[4]) von der sich noch Bruchstücke erhalten haben.[5]) 2. Chäremon, der ebenfalls eine ägyptische Geschichte geschrieben hat, aus der Josephus ein Bruchstück zitirt.[6]) 3. Lysimachus, er schrieb eine jüdische Geschichte nach hebr. und äegyptisch. Sagen.[7]) 3. Ezekiel, ein Jude in Alexandrien, der eine Tragödie „der Auszug", Ἐξαγωγή, in griech. Sprache schrieb, von der noch Bruchstücke existiren;[8]) 4. Strabo, 66v. ein Grieche v. Amasea i. Kapadocien, von dem sich ein geograpyisches Werk von 17 Büchern. erhielt. In dem 16. B. schrieb er über den Auszug aus Aegypten. 5. Diodor aus Sicilien, der unter Julius Cäsar ein großes Geschichtswerk in 40 Büchern (historische Bibliothek) geschrieben; 6. Tacitus P. L. (54 v.), der in seinem Geschichtswerk (hist. V, 3,) des Auszuges aus Aegypten gedenkt und endlich 7. Justinus Markus (im 3. Jahrh.), ein röm. Historiker, der einen Auszug aus den verloren gegangenen größeren Geschichtswerken des Trogus Pompejus, der unter Augustus lebte, anfertigte.[9]) Die Angaben dieser nichtjüdischen Geschichtsschreiber sind nach nichtjüdischen Quellen; wir zitiren dieselben erst, um zu sehen, wie weit dieselben mit den Nachrichten des bibl. Schriftthums übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Aus dem ersten Bruchstücke Manethos bei Josephus erfahren wir von dem Eindringen der Hyksos, eines Hirtenvolkes aus Asien, nach Aegypten und deren Herrschaft daselbst (gegen 2000 v.) bis sie von den alten aegypt. Königen (gegen 1639) besiegt u. wieder zur Auswanderung gezwungen wurden. Es wanderten 240000 M. aus, die nach dem heutigen Judäa zogen und Jerusalem erbauten. Nach diesem Bericht geschah die Einwanderung der Israeliten nach Aegypten von Joseph (im Jahre 1733 v.) u. von Jacob mit seiner Familie (i. J. 1710) unter der Herrschaft der Hyksos, die sie in Folge ihrer semitischen Stammverwandtschaft begünstigten. So erklärt sich die Erhebung Josephs zum Vicekönig. Die spätere Feindschaft der Aegypter gegen die Israeliten nach dem Tode Josephs (1639) und deren Bedrückung zur Zeit Mosis fällt demnach in die Periode der wieder zur Herrschaft gelangten alten ägyptischen Könige nach der Besiegung und Vertreibung der Hyksos. Es war kein anderer Grund dafür als die frühere Freundschaft der Israeliten mit den vertriebenen Hyksos. Diese Bedrückungen der Israeliten steigerten sich zur völligen Sklavenarbeit unter Ramessis II. (1524—1463). Das folgende Bruchstück Manethos bringt eine gehässige Andichtung.[10]) Nach derselben sollen aussätzige Aegypter sich mit den Israeliten vermischt haben,

---

[1]) Richtiger aegyptisch: „Man'-Thoth" = Manethoth. [2]) Plutarch de Iside cap. 9. [3]) Das. c. 28 [4]) Vergl. über dieses Geschichtswerk Bunsen, Aegyptens Stelle rc. S. 99—102; über dessen Chronologie daselbst S. 102—107; über seine 30 Dynastien das. S. 107—119. Benutzt wurde Manethos Geschichte Aegyptens von Ptolemaeus in seiner Aegypt. Chronologie, von Apion in seiner Geschichte Aegyptens, Chaeremon in seiner Gesch. des Auszuges aus Aegypten. [5]) Bei Josephus Apion 1 14—16. 26. Euseb. pr. ev. 10 13; das. chr. 1 19—21. Siehe das Vollständige darüber bei Bunsen in seinem Urkundenbuch. [6]) Joseph. Ap. 1 32. vergl. Fabr. bibl gr. III. p. 546 auch Strabo zitirt aus ihm. [7]) Josephus Ap. 1 34. vergl. Tacit. hist. 5. 2 f. hierzu Topographia christ. in Montface cons coll. nova II. p. 341. [8]) Bei Euseb. Praep. ev. 9. 28; vergl. Philippson, Ezechiel u. Philo. Berlin 1830 u. sein Aufsatz: „Die jüd. griech. Literatur." [9]) Ausgegeben Leipzig 1838. 2 B. In L. 36. 2 spricht er von dem Auszuge der Isr. aus Aegypten. [10]) Joseph. contr. Apion.

weshalb sie aus dem Lande zu anhaltenden Arbeiten in den Steinbrüchen verwiesen wurden. Später hat man ihnen die Stadt Avaris, früher Typhonis, zum Aufenthalte gegeben, die sie für sich befestigten. Ihre Anzahl belief sich gegen 80,000 M. Ein Priester aus Heliopolis Osarsiph, der später Moses hieß, wurde ihr Anführer; diesem leisteten sie den Eid der Treue u. sannen bald auf Abfall von dem aegyptischen Joche. Er gab ihnen Gesetze, keine Götter zu verehren, die Thiere, die die Aegypter heilig hielten, zu schlachten und zu genießen und verbot ihnen jede Gemeinschaft mit den andern Aegyptern. Er befestigte stärker die Stadt Avaris und rief wieder zum gemeinsamen Kampf gegen die Aegypter die früher verjagten Hyksos ins Land, mit deren Hülfe der König von Aegypten Amenophis zur Flucht n. Aethiopien gezwungen wurde. Nach einiger Zeit kehrte jedoch dieser König zurück, besiegte die Hyksos und verjagte dieselben mit den Juden über die Grenze nach Syrien. Aehnliche Märchen von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten bringen auch die zwei anderen Schriftsteller Chäremon und Lysimachus, denen Tacitus (hist. V. 3) und Justin (XXXVI. 2.) gefolgt sind.[1]) Dagegen lesen wir bei Diodor von Sicilien darüber: „Als einst eine Pest in Aegypten ausbrach, bezog man die Ursache davon auf die Abnahme der Verehrung der alten Götter, die durch die Fremden und deren Kulte entstanden war. Die Fremden in Aegypten wurden daher zur Auswanderung gezwungen. Es zog ein Theil von ihnen unter Danaus u. Kadmus nach Griechenland, ein anderer Theil begab sich unter Moses, der durch Weisheit u. Tapferkeit hervorragte, nach Judäa u. erbaute dort unter andern Städten das berühmte Jerusalem. Moses gab Gesetze und theilte das Volk in 12 Stämme.[2]) Strabo erzählt: „Moses, ein ägyptischer Priester, ging mit vielen, denen das Göttliche am Herzen lag, aus Aegypten. Er sagte u. lehrte, die Aegypter seien im Irrthum, daß sie die Götter in Gestalt von Thieren verehren; u. ebenso die Griechen, die die Götter unter menschlicher Gestalt abbilden. Nur eins sei Gott, das, was uns Alle, auch die Erde und das Meer, umgiebt; wir nennen es Himmel und Welt u. die Natur des Ganzen. Diese Lehren theilte Moses einer bedeutenden Anzahl Männer von vortrefflicher Gesinnung mit und führte sie in die Gegend, wo jetzt Jerusalem ist.“[3])

Wir wenden uns jetzt zu den bibl. Nachrichten von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten und wollen die abweichenden und gemeinsamen Punkte in beiden feststellen. Dieselben geben in der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten in Aegypten als Grund dieser Feindseligkeit an den nun zur Herrschaft gelangten neuen König, der den Joseph nicht kannte, die ungemeine Vermehrung und Ausbreitung der Israeliten, sowie die Furcht der Aegypter, diese würden sich bei einem etwaigen Kriege mit dem Feinde verbinden und aus dem Lande ziehen.[4]) Es stimmt dies vollständig mit dem obigen Bericht Manethos von der Vertreibung der Hyksos und der Wiedererhebung der alten ägyptischen Königsdynastie auf den Thron. Die Israeliten, die von den Hyksos begünstigt wurden, galten, wie bereits oben bemerkt wurde, bei den Aegyptern als die Verbündeten ihrer alten Feinde, daher ihre Furcht, die Israeliten würden sich bei einem Kriege mit dem Feinde verbinden. So ist die bibl. Angabe des Grundes von der Feindseligkeit gegen die Israeliten einleuchtend; dagegen erscheint die des Manetho oben von der Vermischung der Aussätzigen absurd, eine gehässige Andichtung. Aber wir kommen auch derselben auf den Grund. Der fernere bibl. Bericht erzählt von den Plagen, die über Aegypten kamen und die Freilassung der Israeliten erzwangen. Eine von diesen ist der Aussatz, von denen die Aegypter, aber nicht die Israeliten heimgesucht wurden. Manetho dreht in seinem Bericht die Sache um und nennt die Israeliten als die mit Aussatz behafteten. Treuer und

[1]) In neuester Zeit hat Schiller in seiner „Sendung Moses“ dieses Märchen aufgewärmt. [2]) Diod. Sicul. ex l. XI. Ecl. 1. vergl. Tom. 2. ed Wesseling. [3]) Strabo L. 16. § 35 u. 36. Tom. 6 ed. Siebenkees. [4]) 1 Mos. 1. 7—11.

mit dem Bericht der Bibel übereinstimmender ist die Angabe in Diodor Sikulus von einer Seuche in Aegypten, in Folge deren man die Fremden, auch die Israeliten, zur Auswanderung gezwungen hatte, da auch der biblische Bericht eine Seuche des Viehs u. das Sterben der Erstgeborenen zu den Plagen Aegyptens rechnet, welche die Freilassung der Israeliten bewirkten. Weiter bringt das 2. B. Mos. 12. den Bericht von den Gesetzen, durch welche das Volk die Erlösungsstunde Gott weihen sollte. Die Erlösung des Volkes sollte auch eine Erlösung für den Dienst Gottes und seine Wiedergeburt eine Wiedergeburt für das Göttliche oder Heilige werden. Der Monat der Erlösung, der Monat Abib (Nisan), wurde in einem Gesetze als erster des Jahres eingesetzt, nach dem man die andern des Jahres zu rechnen habe; ebenso war das Jahr des Auszuges aus Aegypten das erste, nach dem man die folgenden Jahre rechnete u. bezeichnete. So wurde der Anbruch dieser neuen Geschichtsepoche des isr. Volkes zur neuen Zeitrechnung geweiht. Ein zweites Gesetz befahl den Israeliten, jede Familie soll an dem Abend der Erlösung ein Lamm, Passahlamm, schlachten und gemeinsam verzehren. Das Abschiedsmahl, das vor jeder Trennung üblich war, sollte unter verschiedenen Zeremonien als ein Gott geweihtes genossen werden. „So sollet ihr es essen, eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euer Stab in euren Händen, esset es in Eilfertigkeit, ein Passahopfer ist es dem Ewigen!" Auch damit stimmt die obige Angabe Manethos von den Gesetzen des heliopolitanischen Priesters, die heiligen Thiere der Aegypter zu schlachten und zu genießen. Ein drittes Gesetz ordnete zum Andenken des Auszuges die jährliche Feier des Erlösungsfestes das Pesachfest (s. d. A.) an. Ein Hauptpunkt in der Geschichte des Auszuges ist die bibl. Angabe der Aufenthaltszeit der Israeliten in Aegypten. In 2 M. 21. 40 wird dieselbe auf 430 Jahre angegeben, dagegen kennt 1 M. 15. 13 nur 400 Jahre. Die Ausgleichung dieser zwei Stellen hat verschiedene Erörterungen veranlaßt. Die alten Exegeten [1]) nehmen an, diese 430 J. seien von dem Tage der Verkündigung, dem 70. Lebensjahr Abrahams, zu rechnen. Es gehören demnach zu den 430 J. die 30 J. vor der Geburt Isaaks; 60 J. von der Geburt Isaaks bis zur Geburt Jakobs; 130 J. das Alter Jakobs bei seiner Ankunft in Aegypten (1. M. 47. 9.) u. 210 von da bis zum Auszuge, (30+60+130+210=430) 430 J. Andere [2]) rechnen von der Zeit der Einwanderung Abrahams in Kanaan an, also von 75 J. Abrahams (i. J. 1925), wozu gehören 25 J. bis zur Geburt Isaaks (1900 v.); 60 J. von da bis zur Geburt Jacobs (1840 v.), 130 J. das Alter Jakobs beim Einzuge in Aegypten (1710), es sind bis da 215 Jahre (25+60+130=215), die andern 215 Jahre bilden die zweite Hälfte von der Einwanderung Jacobs (1710 v.) bis zum Auszuge i. J. 1495 unter der Herrschaft des Königs Amenophis der 18. altägypt. Dynastie. Bestärkt wurden sie in dieser Berechnung durch die von unserm Text abweichende Stelle in der Septuaginta (s. d. A.) zu 2 M. 12. 40. „Und der Aufenthalt der Söhne Israels und ihrer Väter, die im Lande Kanaan und Aegypten gewohnt hatten, war 430 Jahr.[3]) Die Nothjahre für die Israeliten können daher nur vom Tode Josephs 1639 v., der Zeit der Wiederherstellung der Herrschaft der altägyptischen Könige bis zum Auszuge der Israeliten 1495 gewesen sein, gegen 145 J. Von diesen kommen nach der jüdischen Tradition [4]) auf die Zeit des Frohndienstes, der zur Zeit Mirjams, kurz vor Moses, anfing, 86 Jahre. Wir haben nur noch den letzten Punkt in dem bibl. Bericht zu berühren, den von dem Leihen u. der Mitnahme der silbernen

[1]) Mechilta u. Tanchuma zu 2 M. 40. Midrasch rabba 4 M. Absch. 14. Seder Olam cap. 1. 3. u. 5. Pesikta rabba cap. 42 Targum Jonathan zu 2 M. 40. [2]) Nach Josephus Ap. 15. 2. Gal. 3. 17 u. a. m. Lepsius (vergl. Delitzsch Genes. S. 271. [3]) Auch die Mechilta bringt diesen Vers nach der Septuaginta: מושב בני ישראל ואבותיהם אשר ישבו בארץ גושן ובארץ כנען. [4]) Pesikta rabbathi Absch. החדש voce דודי.

u. goldenen Gefäße u. der Kleidungsstücke [1]) der später Gegenstand einer harten Polemik wurde. Das Richtige darüber giebt Philo in seiner Schrift „Das Leben Mosis" an. Wir zitiren seine Worte: „Sie nahmen viele Beute mit, nicht etwa aus Goldgier, oder wie ein Gegner behaupten würde, aus Lust an fremdem Eigenthum, nein, weit entfernt, sondern einmal, um sich für ihre lange Dienstzeit einen angemessenen Lohn zu verschaffen, dann um sich an denjenigen, welche sie zu ihren Sklaven gemacht, in etwas, wenn auch nicht, wie sie es verdienten, zu rächen. In beiden Fällen handelten sie recht, ob sie so in Frieden den ihnen lange Zeit absichtlich versagten Lohn sich nahmen, oder ob sie, wie im Kriege, sich als Sieger der Güter ihrer Feinde bemächtigten." [2]) Im Talmud neigt man sich in der Vertheidigung dieses Punktes der ersten Meinung zu. Es wird daselbst von drei Anklagen der Aegypter gegen die Juden vor Alexander d. Gr. erzählt, von denen eine auf die Stelle 2 Mos. 12. 36. von dem Leihen u. der Mitnahme der Gold- u. Silbergeräthe hinwies und die Rückerstattung derselben forderte. Ein Lehrer Gabiha b. Pesisa entgegnete: „Euer Beweis gründet sich auf die Schrift, sodenn auch ich gründe meine Antwort auf dieselbe. Es heißt 2 M. 12. 36. „Und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten war 430 Jahre. 600000 M. sind in diesen Jahren zum Sklavendienst gezwungen worden, zahlet uns erst den Lohn aus, so wollen auch wir euch das mitgenommene Gold u. Silber zurückerstatten! [3]) II. Seine Bedeutsamkeit für die Bildung u. Entwickelung des Volkes. Die Weihe der Erlösungsstunde an dem Abend des Auszuges durch die drei Gebote: 1. der Einsetzung einer neuen Zeitrechnung, wo der Erlösungsmonat als der erste Monat u. das Erlösungsjahr als das erste Jahr betrachtet werden sollen; 2. der Anordnung des Passahopfers (s. d. A.) für den ersten Erlösungsabend, wo jede Familie ein Lamm schlachten und es als Abschieds- u. Erlösungsmahl unter verschiedenen Zeremonien, Symbolen der erlittenen Unbill u. der Befreiung durch Gott, gemeinsam genießen sollte und, endlich 3. der Bestimmung einer jährlichen Feier für die erste Freiheitswoche schärfte genugsam die Wichtigkeit des Erlösungsauszuges dem Volke ein, denselben als Anfang einer neuen Volkserziehung und Volksbildung, einer leiblichen und geistigen Erlösung, zu betrachten. Dieses in der Weihe des Erlösungsabends so eindringlich ausgesprochene Ziel der Erlösung durchzieht das ganze biblische Schriftthum, wird für Israel der Verpflichtungsgrund zur treuen Erfüllung des ihm durch Moses geoffenbarten Gesetzes u. ist die Grundlage einer großen Anzahl von Bestimmungen der Ge- u. Verbote, bekannt unter dem Namen „Zeugniß", עדות, [4]) In dem Kapitel von der Sendung Mosis lautet die Verheißung: „ich werde mit dir sein, und dies sei dir ein Zeichen, daß ich dich gesandt habe, wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, sollet ihr Gott dienen an diesem Berge". [5]) So wird später das Volk vor Sinai daran nochmals erinnert: „Ihr habt gesehen, was ich in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern u. ein heiliges Volk!" [6]) Deutlicher: „Wenn dich dein Sohn eines Morgens frägt, was sind die Zeugnisse, Gesetze u. Rechte, die der Ewige, unser Gott euch befohlen. So sage deinem Sohne: „Knechte waren wir dem Pharao in Aegypten, aber der Ewige hat uns von da herausgeführt mit starker Hand. Da hat der Ewige uns befohlen, alle diese Gesetze auszuüben, um den Ewigen unsern Gott zu ehrfürchten, damit es uns gut gehe alle Tage, um uns am Leben zu erhalten wie heute." [7]) Eine große Anzahl von Gesetzen nennen den Auszug aus Aegypten, die durch Gott den Israeliten gewordene Freiheit, als ihren Bestimmungsgrund. Von den Zehngeboten (s. d. A.) lautet der erste Ausspruch: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft". [8])

[1]) 2 M. 12. 35. 36. vergl. das. 3. 22. und 1. M. 15. 13—17. [2]) Philo vita Mosis p. 103 ed. M. [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 61. Gemara Sanhedrin S. 91 a. [4]) Siehe: „Lehre und Gesetz" in Abth. I. und Gebote hier! [5]) 2 M. 3. 12. [6]) Das. 19. 4. [7]) 5 M. 6. 21—24. [8]) 2 M. 20 2.

Bei der Wiederholung der Zehngebote in 5 M. 4. 12. wird auch dem Sabbatgebote die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, an die durch Gott erlangte Freiheit, als Grund desselben hinzugefügt. Weiter hat das Gesetz von der Freilassung der Sklaven am Erlass- u. Jubeljahr (s. d. A.) die Mahnung: „denn meine Diener sind sie, die ich aus Aegypten geführt, sie sollen nicht wie Sklaven verkauft werden.“ [1]) Ebenso lautet bei den Gesetzen der Nächsten- u. Fremdenliebe die Schlußmahnung: „Ich bin der Ewige euer Gott, der euch aus Aegypten geführt. [2]) Speziell zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten waren neben den Gesetzen über die Passahfeier auch die von der Heiligung der Erstgeburten bei Menschen und Vieh [3]) und die der Philakterien (s. d. A.), [4]) „Und so dich dein Sohn morgen frägt: was ist das? Sage ihm, mit starker Hand hat der Ewige uns aus Aegypten geführt“. [5]) Eine Fülle des Trostes und der Aufrichtung wurde die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten in den Jahrhunderten nach der Zerstörung u. Auflösung des zweiten jüd. Staatslebens in Palästina. Die Erlösung aus Aegypten war bei den Volks- u. Gesetzeslehrern im 1. u. 2. Jahrh. ein beliebtes Thema ihrer Vorträge. Dieselbe galt als Bild der von ihnen erwarteten Erlösung. R. Elieser (s. d. A.) trug vor: „Als Israel in Aegypten erlöst wurde, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, in Folge der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit u. der zu Ende gegangenen Zeit in der Verheißung an Abraham, denn es heißt: „Gott hörte ihr Seufzen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak u. Jacob; Gott sah die Kinder Israels u. er kannte sie.“ [6]) Auch die Erlösung in der Zukunft erfolgt durch diese fünf Gegenstände: die Leiden, die Buße das Verdienst der Väter, die Barmherzigkeit u. die beendete Exilzeit, denn also heißt es: „Wenn du in der Noth bist, u. dich dies Alles in den späten Tagen getroffen hat, kehre reuig zu dem Ewigen, deinem Gott zurück u. höre auf seine Stimme, denn ein Gott der Barmherzigkeit ist der Ewige dein Gott, er wird dich nicht erschlaffen u. verderben lassen, da er nicht des Bündnisses deiner Väter vergessen wird, was er ihnen zugeschworen.“ [7]) Ein Anderer lehrte: „Im Monat Nisan sind die Israeliten erlöst worden u. im Nisan wird auch die Erlösung in der Zukunft erfolgen.“ [8]) Ferner: „Die Nacht des Auszuges aus Aegypten heißt „Nacht der Wache“, ליל שמורים, weil in derselben auch die Erlösung der Zukunft sein wird.“ [9]) Man wurde nicht müde, sämmtliche Prophetenverheißungen von der Erlösung Israels in der Zukunft als Parallele denen von der Erlösung aus Aegypten aufzustellen, um diese als Vorbild für jene zu halten. [10]) In den Schulen disputirte man darüber, ob man in der Zukunft, d. h. nach dem Eintritt der zu erwartenden Erlösung, noch verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten zu gedenken. R. Nathan, [11]) (in der Mischna die Chachamim) bejahte die Frage, dagegen verneinten dieselben die andern Gesetzeslehrer. [12]) Ben Soma (s. d. A.) R. Simon b. Jochai (s. d. A.), [13]) und später Rab Joseph (s. d. A.) gehörten zu den Letztern. Die Beweisstelle des Erstern aus Jeremia 23. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, u. man wird nicht mehr sagen: „So wahr der Ewige lebt, der die Söhne Israels aus Aegypten geführt, sondern: „So wahr der Ewige lebt, der da herausführte u. brachte den Nachkommen des Hauses Israels aus dem Lande des Nordens und von den andern Ländern, wohin ich dich dahin verstoßen habe.“ Letztere erklärten ihre Gegenmeinung durch folgendes Gleichniß. „Es zog einst ein Mann einher und wurde von einem Wolf angefallen. Da erzählte dieser von seinem Begegniß mit dem Wolf, wie er aus der ihm

---

[1]) 3 M. 25. 42. vergl. das. V. 55. die Wiederholung. Jerem. 34. 13. [2]) 3 M. 19. 27; 28. 38. [3]) 2 M. 13. 1—4. Siehe: „Erstgeburt.“ [4]) 2 M. 13. 9. u. 16. Siehe: „Thephillin“. [5]) Das. 14 u. 16. [6]) 2 M. 2. 23—25. [7]) 5 M. 15. 30 Midrasch rabba 5 M. Absch. 2. [8]) Rosch Haschana S. 11. Pesachim S. 109. בניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל. [9]) Mechilta 2 M. Absch. 14. בו נגאלו ובו עתידין ליגאל. [10]) Vergleiche die Pijutim des Abendgebetes zu dem 7. u. 8. Pesachtage, mit den Anfangs- und Schlußworten פסח מצרים פסח לעתיד. Dieselben enthalten eine Zusammenstellung aus den Midroschim. [11]) Mechilta zu בא Absch. 16. [12]) Das. Bensoma. [13]) Mechilta daselbst.

dadurch drohenden Gefahr gerettet wurde. Er wanderte weiter und wurde von einem Löwen angegriffen. Da erzählte er jetzt nur von seinem Kampf mit dem Löwen. Ebenso geschah es, als er bald darauf der Gefahr der Begegnung mit einer Schlange entkam. Er vergaß die ersten Leiden und erzählte von nun ab nur von seinem Begegniß mit der Schlange. So verhält es sich mit der Erzählung von der Erlösung Israels aus Aegypten in der Zukunft. Die Leiden Israels in der spätern Zeit machen die der früheren vergessen." [1]) Der Schluß der Verhandlung war, die Erzählung des Auszuges aus Aegypten wird auch da nicht aufhören, aber sie wird in Betracht der Leiden Israels u. dessen Wundererrettung in den späteren Zeiten nicht den ersten Rang mehr einnehmen. [2]) Dagegen wurde von Allen bis dahin die Erzählung von der Erlösung aus Aegypten, besonders an den ersten Pesachabenden, als Pflicht für jeden Israeliten anerkannt, [3]) wo dieselbe nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus als Ersatz des Passahopfers (s. d. A.) mit besonderer Feierlichkeit im Familienkreise vorgenommen wird. Ebenso waren es oft Gelehrte, die sich zur derartigen Feier an dem ersten Pesachabend in Palästina vereinigten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba u. R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A.) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) sei angebrochen!" [4]) Mehreres siehe: Pesachhagada."

B.

Babylonischer Thurmbau. בנין מגדל בבל, oder das Geschlecht der Zerstreuung, דור הפלגה. Zur Geschichte der Zerstreuung des Menschengeschlechtes, der Verschiedenheit der Sprachen und der Scheidung der Völker weiß die Bibel in den Berichten von den Völkergenealogien Folgendes zu erzählen. Nach der Fluth zogen die von den Noachiden abstammenden Völkerstämme, die damals noch eine Sprache redeten, nach der Ebene Sinear, wo sie, um sich nicht zu trennen und über die andern Länder zu zerstreuen, eine Stadt mit einem bis in den Himmel reichenden Thurm zu erbauen sich vornahmen. Das mißfiel Gott; es war ein gegen seine Absicht begonnenes Unternehmen. Er verwirrte ihre Sprache, so daß Einer den Andern nicht verstand, und der Bau nicht vollendet werden konnte. Sie wurden von da über die ganze Erde zerstreut. Die Stadt ward zur Erinnerung an dieses Ereigniß „Babel" (= Sprachmischung) [5]) genannt. [6]) So wird hier die Scheidung der Völker und ihre Zerstreuung in Folge ihrer Sprachverschiedenheit und diese selbst als ein göttliches Straf- u. Zwangsmittel zur Trennung und Ausbreitung der Völker über die ganze Erde entstanden, dargestellt. Das später berühmte „Babel" mit seinem hohen „Belusthurm" soll die Stadt und der Thurm gewesen sein, deren Bau unternommen wurde. Diese biblische Nachricht findet ihre Ergänzung und Wiederholung in den Schriften der andern Völker des Alterthums. So gab es nach Berosus [7]) eine Sage bei den Chaldäern, daß die von der Sintfluth Geretteten nach Babylon zogen, wo sie den Ort hergestellt und insbesondere einen hohen Thurm erbaut hatten. Die Menschen waren von riesigen Leibern und trotzigem Geiste. Der Thurm war der hohe Thurm des Beltempels. An demselben, lautet ein

---

[1]) Gemara Berachoth S. 13a. [2]) Das. לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפלה לו. [3]) Siehe „Pesachhagada". [4]) Daselbst. [5]) Der Name „Babel", בבל, ist aus dem chald. בלבל mit Weglassung des ל in der Mitte entstanden. בלבל ist dem hebräischen בלל gleich und bedeutet „vermischen, verwirren". Mehreres siehe weiter. [6]) Nach 1 M. 11. 1. 10 womit allerdings noch 1 M. 10 5 und das. V. 10 zu vergleichen ist, wo Nimrod als Erbauer Babels angegeben ist; ebenso daselbst Vers 25 wo der Name „Peleg" an die Völkerzerstreuung erinnern soll. [7]) Bei Euseb. chron. arm. I. p. 36 f. Syncell I. p. 55. ed. Dind.

anderer Bericht, soll der erste König „Bel“ gebaut haben,[1]) wo er die Himmelsordnung erspäht, die Astronomie erfunden und die astronomischen Bücher geschrieben hat.[2]) Auch wird Babel als Ort des Zusammentreffens der verschiedenen Völkermassen: der japhetischen Perser und Meder, der semitischen Chaldäer, Assyrer und Araber, früher schon der hamiotischen Aethiopen und Kanaaniten[3]) gezeichnet und gilt noch später als Mittelpunkt der Völker.[4]) Die Erbauung der Stadt Babel wird zwar nach griechischen Autoren der Semiramis zugeschrieben,[5]) was sich jedoch auf deren Erweiterung und Vergrößerung beziehen kann, da nach einheimischen Berichten die Stadt älter sein soll.[6]) Ebenso stimmen mit dem bibl. Bericht von den Baustoffen die griechischen Nachrichten überein. Nach denselben bestand der Bau Babels Mauern aus gebrannten Ziegeln, verbunden mit Asphalt.[7]) Der Belustempel oder der Belusthurm war ein viereckiger gewaltiger Bau, von dem jede Seite zwei Stadien lang war, aus dem in acht Absätzen ein gewaltiger massiver Thurm hervorragte, ein Stadium lang und breit und ein Stadium hoch.[8]) Auf Wendeltreppen stieg man außen an ihn hinauf, und im obersten Stockwerk befand sich ein Tempelhaus mit Polstern und goldenem Tisch ohne Götterbild; doch weilte Nachts daselbst eine Priesterin. Im Heiligthum unten war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildsäule des Belus, sitzend auf gold. Thron, vor einem goldenen Tisch u. über gold. Estrich.[9]) Im Ganzen war der Thurm das Bild des verwegenen Strebens und durch seine Sittenlosigkeit das der Sünde.[10]) Dieser Beltempel mit seinem Thurm existirte noch zu Herodots u. Plinius Zeiten.[11]) Früher ließ Xerxes die goldene Bildsäule aus ihm nehmen u. die Priester tödten.[12]) Aber Alexander der Gr. machte den Versuch, den am Fuße desselben aufgehäuften Schutt wegzuräumen, um den Thurm wieder herzustellen, was ihm jedoch nicht gelang.[13]) Nach den neuern Reiseberichten werden die westlich vom Euphrat unter dem Namen „Birs Nimrod“, gegen $1\frac{1}{4}$ deutsche Meilen südwestlich von Hella gelegenen mächtigen Trümmer für den alten Belustempel gehalten.[14]) Ein jüdischer Reisender des 12. Jahrh., Benjamin von Tudela, sah noch die Grundfläche des Thurmes gegen 2 Mil im Umfange, 240 Ellen war er breit und 100 Rohrenlänge hoch. Die Wege, welche in der Runde hinaufführen, beschreibt er als zwischen 10 u. 10 Ellen, wo man über 20 Mil weit sehen kann. Im talmudischen Schriftthume ist es die Agada (s. d. A.), die sich mit diesem bibl. Bericht von dem babyl. Thurmbau beschäftigt. Wir bringen davon a. über das Zusammenbringen Nimrods (s. d. A.) mit dem Thurmbau. Schon Josephus[15]) hält Nimrod als den Anstifter zum Thurmbau. Ein Ausspruch von R. Jochanan b. Sakai wird zitirt (i. 1. Jahrh.), Nimrod habe die ganze Welt gegen Gott in Empörung gebracht.[16]) Der Ruf: „Kommet, lasset uns eine Stadt bauen und einen Thurm“ ging von ihm aus.[17]) b. Der Bau selbst. Darüber wird erzählt: Man begann den Bau und setzte ihn fort bis der Thurm die Höhe von 70 Mil = 14 deutsche Meilen erreicht hatte.[18]) Zum Aufsteigen waren Stufen zur Morgenseite u. zum Herabsteigen Stufen zur Abendseite.[19]) Auf die Spitze des Thurmes sollte ein Götzenbild gestellt werden mit einem Schwerte in der Hand, gleichsam gerüstet und bereit zum Kampfe gegen Gott.[21]) Man denke dabei an die Auffassung des Bel als Kriegsgottes bei den Babyloniern,[22]) und halte „Nimrod“ in den jüdischen Sagen mit „Bel“

[1]) Ammion 23. 8. [2]) Seneca nat. quaest. 3. 29. Plin. h. n. 6. 26. [3]) Knobel, Völkertafel S. 164 ff. 206. 251 f. 311 ff. 351. [4]) Jeremia 51. 44. [5]) Diod. Sic. 2. 7. [6]) 1 M. 10. 10 schon von Nimrod erbaut. Vergl. Knobel Völkertafel S. 346. [7]) Herod I. 178. Diod Sic. 2. 7. Curt. Alex. 5. 1. 25. [8]) Herod I. 181. [9]) Herod 1. 81. [10]) Curt. 5. 1. 36 ff. Vergl. Ps. 14. [11]) Plin. h. n. VI. 30. durat ad hunc Jovis Beli templum. [12]) Herod I. 185. [13]) Arrian Alex VII. 17. [14]) Ker Porter Abbild. II. p. 69. 70. Ritter Erdkunde XI. 876 ff. Ebenso Schrader, die Keilinschriften u. das alte Testament S. 35. [15]) Joseph. Antt. 1. 4. 2. [16]) Pesachim S. 94 β. Chagiga S. 13 a. [17]) Cholin S. 89 a. Pirke de R. E. cap. 24. [18]) Das. Absch. 24. [19]) Das. [20]) Sanhedrin S. 109 a. [21]) Targum Jonathan u. Targum Jeruschalmi zu 1 M. 11. 4. [22]) Nach Movers die Phönizier 1. 187.

in den griechischen für eins. Der Thurm selbst wurde von den Lehrern des 3. Jahrh., von R. Jochanan u. A. „Haus Nimrods“ בית נמרוד, genannt,[1]) woraus wohl „Birs Nimrod“ „Birath Nimrod“, Burg Nimrods, entstanden sein mag. Von der spätern Geschichte berichtet R. Jochanan (i. 3. Jahrh.), daß $^1/_3$ verbrannt, $^1/_3$ versunken und $^1/_3$ noch vorhanden ist.[2]) Mehreres siehe „Bel“, „Babel“ u. „Nimrod“.

Baraitha, ברייתא, pl. Baraithoth, ברייתות, Externe. Benennung des Nebenschriftthums der Mischna halachischen und agadischen Inhalts, auch der in die Mischna nur theilweise oder gar nicht aufgenommenen Gesetzeserläuterungen, Lehren und Bestimmungen der Volks- u. Gesetzeslehrer bis zum 3. Jahrh. n. Ihr Name „Baraitha“ ist aramäisch und bedeutet gleich dem hebräischen chizona, חצונה, „draußen“, „außerhalb“ die externen d. h. die außerhalb der Mischna sich befindlichen halachischen und agadischen Aussprüche, die sich als Tradition erhalten oder schriftlich verzeichnet wurden. Der hebräische Name für „Baraitha“ ist „Mischna Chizona“, משנה חצונה, externe Mischna d. h. die dem Mischnakanon nicht einverleibt wurde, eine Bezeichnung ähnlich der eines Theils des apokryphischen Schriftthums, durch: „Sepharim chizonim“, ספרים חצונים, externe Bücher“ d. h. Bücher, die in den Bibelkanon nicht aufgenommen wurden und so außerhalb desselben stehen. Solche externe Mischnas oder Baraithas wurden, weil sie der redaktionellen Revision des Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) nicht passirten, oft für fehlerhaft gehalten,[3]) denen man weniger Gesetzeskraft zuerkannte.[4]) Es gereicht den Pflegern der jüdischen Wissenschaft zur Ehre, daß sie diese externen Schriften dem Studium nicht blos nicht entzogen, sondern auch ihre Lehren und Erläuterungen in ihren gelehrten Diskussionen ernstlich in Erwägung zogen und deren Stellung zu den autoritativen Gesetzesaussprüchen bestimmten. Es bemächtigten sich die Amoraim (s. d. A.) des großen Lehrmaterials der Baraithoth zur Erklärung der dunkeln Stellen in der Mischna und zur Weiterentwicklung des Gesetzes. So erhielt ein großer Theil der Baraithoth seine Einführung in die Lehrhäuser, wo sie als Beweis- und Erklärungsmaterial in den Lehrvorträgen und Gesetzesdiskussionen verwendet wurden. In dieser Gestalt befinden sich ihre Zitate zerstreut in den verschiedenen Traktaten der babylonischen und jerusalemischen Gemara. Einen andern großen Theil derselben haben wir in eigens veranstalteten Zusammenstellungen, vielfach umgearbeitet und interpolirt mit Aussprüchen, Lehren u. Gesetzeserklärungen der spätern Lehrer, der Amoräer. So liegt uns dieses Schriftthum in zwei Gestalten vor: *α*. in der von Sammelwerken und *β*. in der von den in den Traktaten der Gemara zerstreuten Zitaten. *α*. Die Sammelwerke der Baraithoth existirten in großer Menge, von denen ein Lehrer R. Jizchak (im 2. Jahrh.) sagt: „Sechzig Königinnen“ (Hohld. 6. 8.), das sind die sechzig Traktate der Halachoth (Mischna); „achtzig Kebsweiber“, das sind die achtzig Abschnitte in Torath Kohanim,[5] und Mädchen[6]) „ohne Zahl“ das sind die Tosephtas.“[7]) Ebenso hat der Brief Scheriras: „Die Baraithas sind endlos,“[8]) auch Simon Kajira bezeichnet sie in seinem „Halachoth Gedoloth“, wo er von dem talmudischen Schriftthum spricht „Die Externen u. die Kleinen (Schriften) sind zahllos.“[9]) Wir unterscheiden drei Klassen dieses Schriftthums: 1. die der Halacha; 2. die von Halacha u. Agada und 3. die der Agada. Zu Erstern gehören: a. die Schrift Siphra (s. d. A.); b. der Traktat Sopherim; c. der Traktat Ebel Rabbathi; d. der Traktat Khalla; e. der Traktat Sepher Thora; f. der Traktat Mesusa; g. der Traktat Tephilin; h. der Traktat

---

[1]) Sanhedrin S. 109 a u. a. O. [2]) Daselbst u. Midrasch Rabba zur Stelle. [3]) Baba mezia S. 9 a. הא דר' אבהו בריתא vergl. Cholin S. 141 a. [4]) Siehe: „Mischna“ u. „Tradition“. [5]) Siehe „Siphra“. [6]) Im Texte steht עלמות, dieses Wort wird hier als „verborgene“ genommen. [7]) Midrasch rabba zum Hohld. 6. 8. vergl. Midrasch rabba 4 M. Absch. 18, wo wir lesen עלמות אין מספר משנה חצונה. [8]) Scherira edit Wallerstein והנך בריאתא לא הוו להו קץ. [9]) Halachoth Gedoloth edit Venedig S. 143 *β*. חיצונות וקטנות אין מספר.

Zizith; i. der Traktat Abadim; k. der Traktat Kuthim u. l. der Traktat Gerim. Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben angehängt und die letzten sieben besonders herausgegeben.[1]) Die andern, der Halacha u. der Agada, sind: die Mechilta (s. d. A.), die Tosephta,[2]) u. a. m. Von den der dritten Klasse, der Agada, nennen wir: die Schrift Siphre (s. d. A.), den sechsten Abschnitt der Pirke Aboth (s. Aboth), den Traktat Derech Erez rabba u. Sutta; den Perek Haschalom; Megillath Taanith, Seder Olam rabba und Sutta, die größern u. kleinern Midraschim (s. d. A.) u. a. m. *β.* Die Zitate der Baraithoth in den Traktaten der jerusalemitischen und babylonischen Gemara beginnen stets mit dem Worte: „Tanja", תניא, oder „Tani", תני und „Tana" תנא, auch „Tanu Rabbanan", תנורבנן, aber selten „Tenan" תנן.[3]) Eine große Anzahl von den Baraithoth fanden durch die Lehrer R. Chia und R. Uschia (i. Anfange des 3. Jahrh. n.) ihre Revision und redaktionelle Zusammenstellung. Dieselben werden daher auch als die correkten und autoritativen betrachtet, die der Mischna wenig nachstehen, dagegen hält man die andern Baraithoth als die incorrekten, denen nur geringe Autorität beizumessen sei.[4]) Mehreres siehe: „Talmud" und „Agadisches Schriftthum".

Bar Kappa a, בר קפרא. Ausgezeichneter Volks- u. Gesetzeslehrer, Amora am Ende des 2. Jahrh. n., Jünger des Patriarchen R. Juda I., der wegen seiner halachischen Kenntnisse, als auch in Folge seines profanen Wissens von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt war. Er legte gleich seinem Lehrer R. Juda I u. sein Genosse R. Chija eine eigene Mischnasammlung an.[5]) „Ich habe mir Teiche gemacht", das sind die großen Mischnajoth des Barkappara.[6]) Seine Zeitgenossen R. Chija u. Uschaja ehrten ihn mit dem Zurufe: „Belehre uns, Lehrer!"[7]) ebenso R. Chanina,[8]) R. Josua b. Levi, die seine Lehren in ihren Vorträgen verbreiteten.[9]) Auch R. Jochanan verehrte ihn und zog gern seine Mischnajoth zu Rath.[10]) Außerhalb dieses halachischen Lehrkreises war er ein Förderer, wohl auch ein Kenner der griechischen Sprache, von der er sagte, sie sei würdig, daß in ihr die Worte der Thora vorgetragen werden.[11]) Von der Sternkunde, Astronomie, sprach er: „Wer die Berechnung der Sonnenwende u. der Planeten versteht und sie vernachlässigt, von dem heißt es: „Das Werk des Ewigen schauen sie nicht u. die Thaten seiner Hände sehen sie nicht!"[12]) Sonst kennen wir ihn als den entschiedenen Gegner der Geheimlehre und Anhänger der Lehre von der Schöpfung aus Urstoffen.[13]) Berühmt und bewundert war er ferner als Fabeldichter, von dem eine Sage erzählt, daß er an dem Hochzeitsmahle der Tochter des Patriarchen R. Juda I. 300 Fuchsfabeln vortrug, sodaß die Gäste nichts von den aufgetragenen Gerichten genossen und es vorzogen, seinem Vortrage zu lauschen.[14]) Ebenso nicht unbedeutend war er als Satiriker, dessen beißender Witz oft sehr verletzte und ihm viel Unangenehmes zuzog. Schonungslos drückte er solche satyrische Pfeile gegen die Glieder des von ihm sonst sehr geehrten Patriarchenhauses, um sie auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, wenn er sich auch dadurch den Unwillen derselben zuzog.[15]) Hiervon ein Beispiel. Der Patriarch R. Juda I. feierte die Vermählung seines Sohnes Simon u. gab ein

[1]) Eine correkte Ausgabe ist die von Raphael Kirchheim Frankfurt a. Main 1851. [2]) Vergl. Darke Mischna von Z. Frankl S. 311 u. 312 u. N. Brüll in seinem Jahrbuch Jahrg. II. S. 131, wo die Stellen zitirt sind, welche die Tosephta zu den Baraithoth zählen. [3]) Vergl. Jad Malechi S. 15. Ueber den Unterschied dieser Ausdrücke siehe: Weiss II. S. 239. 240. [4]) Cholin S. 141 a. [5]) Baba bathra S. 154 *β*. Midrasch Echa in der Einleitung; Jalkut zu Balak, wo erst die Mischnajoth des Barkappara, dann die des R. Chija u. zuletzt die des Patriarchen R. Juda I. genannt werden. [6]) Midr. r. zu Koheleth voce עשיתי לי בריכות. [7]) Moed Katon S. 6 *β*. Kerithoth S. 8 *α*. [8]) Nidda S. 2. [9]) Berachoth S. 83. Kethuboth S. 57 *α*. 104 *β*. u. a. m. [10]) Baba bathra S. 154 *β*. כלום יש משנה בר קפרא כאן. [11]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 36. ובין דברי תורה נאמרים בלשון של פת. [12]) Sabbath S. 75 *α*. כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר. Jesaia 5. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. תאלמנה שפתי שקר דרא ד׳; והארץ היתה תהו ובהו. [14]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 28. [15]) Moed Katon S. 16 *α*. Baba bathra S. 16 *β*. Nedarim S. 50 *β* u. 51 *α*.

großes Gastmahl. Barkappara gehörte anfangs nicht zu den Geladenen, aber später verstand man sich dazu, auch ihn einzuladen.[1]) Am Tische war die Unterhaltung sehr lebhaft, alle richteten gelehrte Fragen an den Patriarchen; da befand sich unter ihnen der reiche, aber sonst unwissende Schwiegersohn des Patriarchen, Bar-Elasa, der sprachlos dasaß. Dieses fiel dem Barkappara auf, und er redete ihn ironisch an: „Rabbi wird von Jedem um Aufklärung irgend einer Sache angegangen, nur nicht von dir.“ Dieser antwortete: „Was soll ich fragen?“ Barkappara ließ ihn darauf folgendes, das Patriarchenhaus verletzende Räthsel vortragen: „Sie schaut hoch vom Himmel herab, tobt sonst im Innern ihres Hauses und verscheucht auch geflügelte Wesen. Sie erscheint, es verbergen sich Junge; Greise stehen auf u. bleiben wie gefesselt; der Fliehende ruft: „Wehe, wehe! Und wer verstrickt wird, sieht, daß er durch seine Sünde verstrickt wurde.“[2]) Dieses Räthsel enthielt entweder eine Anspielung auf den Patriarchen oder auf dessen Tochter, die Frau dieses unwissenden Elasa. Der Patriarch merkte an dem Lächeln des Barkappara, worauf es abgesehen war und rief ihm böse zu: „Ich kenne dich nicht, Alter![3]) Barkappara hatte später diesen Streich zu bereuen, denn er wurde nicht zum selbständigen Gesetzeslehrer ernannt. Ein bedeutendes Verdienst im Volke erwarb er sich durch seine Aufmunterung zur Erlernung eines Handwerkes. In allen Lagen lasse der Vater seinen Sohn ein reines und leichtes Handwerk erlernen.[4]) In Bezug auf Religion war ihm die Gotteserkenntniß, das Gottsuchen und Gottfinden, die Hauptsache. „Welches ist der kleinste Abschnitt, der die Hauptpunkte der Thora in sich faßt?“ Es ist der Vers: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn (Gott), u. er wird alle deine Wege ebnen“ (Spr. Sal. 3).[5]) In Betreff des Erwerbes von religiösem Wissen, daß dies zur Zeit der Religionslosigkeit desto mehr geschehen müsse. „Es ist um geringen Preis, eile u. erwirb davon; wo es keinen Mann giebt, sei du ein Mann!“[6]) Von seinen ethischen Lehren bringen wir: „Größer sind die Werke der Gerechten als die des Himmels und der Erde, denn von diesem heißt es: „auch meine Rechte hat die Erde gegründet“ (Jesaia 48), aber von jenen: „das Heiligthum des Ewigen haben deine Hände befestigt“ (2 M. 16).[7]) „So der Mensch etwas Unwürdiges hört, verstopfe er seine Ohren, wörtlich: stecke er seinen Finger ins Ohr“.[8]) Ferner: „Der Jähzornige erhält nur den Zorn zum Lohne, aber den guten Menschen erquicke man von seinen guten Werken.“ „Wer nichts von der Bibel, der Mischna und der Weltsitte an sich hat, von dem halte dich fern, denn es heißt: „wo Spötter sitzen, saß er nicht“ (Ps. 1).[9]) „Man hänge drei Gegenständen an und halte sich von dreien fern. Erstere sind: „Die Freigebung seiner verwittweten Bruderfrau durch Chaliza (s. d. A.); die Begründung des Friedens und die Lösung von Gelübden. Zu Letztern gehören: die Verweigerung einer Antrauung (Miun), die Annahme von anvertrauten Gütern und die Bürgschaften.“[10]) „Groß ist der Friede, denn wenn die Oberen, die Himmelswesen, die doch ohne Neid, Haß u. Eifersucht u. a. m. sind, des Friedens bedürfen, nach den Worten: „Er macht Frieden in den Höhen“ (Hiob 25), wir Unteren (Menschen) doch gewiß!“[11]) Zum Schluß noch was von seiner ungetheilten Menschenliebe, auch gegen Heiden erzählt wird. Bar Kappara saß am Ufer des Meeres u. sah, wie von einem untergehenden Schiffe ein Mann, es war der Oberste des Schiffes, nackt ins Wasser sprang u. die Küste schwimmend glücklich erreichte. Er eilte auf

---

1) Kidduschin S. 33 a. vergl. dagegen Moed Katon S. 16 a. 2) Daselbst Jeruschalmi Moed Katon III. 1. משמים נשקפה רופיה ביורכתי ביתה מסגרת כל בעלי כנפים: ראוה נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו: הנס יאמר הוי הוי! והנלכד נלכד בעונו. 3) Das. u. Midr. rabba 3 M. Absch. 28. איני מכירך זקן. 4) Kidduschin S. 82 a. לעולם ילמד אדם בנו אומנות נקיה וקלה. 5) Berachoth S. 63 a איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך. 6) Daselbst זלת קפוץ קניה מניה ובאתר דלית גבר תהוי גבר. 7) Kethuboth S. 5 a. 8) Das. 5 β. אל תקרי אזניך אלא אזנך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו. 9) Das. 40 β. u. 40 c. 10) Jebamoth S. 109. 11) Midr. rabba 3 M. Absch. 9.

ihn zu, begrüßte ihn freundlich, brachte ihn in sein Haus, bewirthete ihn auf das sorgfältigste u. reichte ihm noch drei Goldstücke mit auf den Weg mit den Worten: „Ein Mann wie du wird deren noch bedürfen!" Bald darauf traf es sich, daß mehrere von den Vornehmeren der Juden gefangen eingezogen und von der Behörde einer Verleumdung wegen verhaftet wurden. Es beriethen sich die Glieder der Gemeinde, wer von ihnen die Angelegenheit bei der Behörde vertreten sollte. Die Wahl fiel auf Bar Kappara, den Liebling der Behörde. Er willigte in den Auftrag, doch mit der Bedingung, man möchte der kostbaren Geschenke nicht vergessen. Sie überreichten ihm zu diesem Zweck einen Beutel mit 500 Denarien, den er auch mitnahm u. sich auf den Weg machte. Bar Kappara erreichte die Stadt und wurde in das Haus des Präfekten geführt. Als er hier die Thür eines Zimmers öffnete, wurde er überraschend freundlich empfangen u. beide erkannten sich, denn es war derselbe Mann, den Bar Kappara vor nicht langer Zeit freundlich bewirthete. „Was bringt dich zu mir?" fragte der Präfekt herablassend. „Der Juden, die in deinen Gefängnissen an Ketten schmachten, erbarme dich und schenke ihnen die Freiheit." „Bringst du keine Geschenke mit?" „500 Denarien!" „Diese behalte für das Geld, welches Du mir einst auf den Weg mitgabst; den Deinigen gebe ich die Freiheit." Als er nach Hause kam, wendeten seine Zeitgenossen auf ihn den Vers an (Kohel. 11, 1): „Sende immerhin dein Brod über das Meer, denn nach einer Anzahl der Tage erhältst du es wieder."[1])

Ben Soma, בן זומא, vollständig: Simon ben Soma, שמעון בן זומא. Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh., Anhänger der mystischen Richtung, College und Zeitgenosse des R. Josua, R. Elieser, R. Akiba, R. Ismael, Simon b. Asai u. a. m., von dem sich mehr agadische als halachische Aussprüche erhalten haben. Sein gekürzter Name „Ben Soma" soll wegen seiner nicht erfolgten Ordination (s. d. A.) als Lehrer gewesen sein.[2]) Doch wurde er von seinen Kollegen als ihnen gleichbefähigt gehalten.[3]) Seine agadischen Aussprüche sind meist mystisch theosophischen Inhalts, doch enthalten sie auch Kernsprüche aus der Sittenlehre. In seinen mystisch theosophischen Anschauungen entfernte er sich von den Grundprinzipien des Judenthums, weshalb er von seinen Zeitgenossen als „verwirrt," נטרפה דעתו,[4]) נפגע,[5]) oder „draußenstehend", בחוץ,[6]) d. h. außerhalb des Judenthums sich befindend,[7]) betrachtet wurde. So hat sich in der späteren Agada darüber der Spruch gebildet: „Hast du Honig gefunden, iß davon zur Genüge" (Sp. Sal. 25. 16.) d. i. Ben Asai (s. Simon b. Asai), „sonst wirst du übersatt und speiest es aus" (das.) d. i. Ben Soma,[8]) Eine Talmudstelle erzählt davon. „Vier zogen in den Pardes, (Paradies, biblische Bezeichnung der Stätte theosophischer Forschungen, Kunstausdruck für die Geheimlehre u. ihre Untersuchungen, Garten geistiger Pflanzungen[9]) ein: Ben Asai, Ben Soma, Elisa b. Abuja, später genannt Acher u. R. Akiba. Letzterer ermahnte seine Collegen: „Wenn ihr gelanget zu den Steinen reinen Marmors (eine bildliche Angabe des Wassers als

---

[1]) Midr. r. zu Koheleth p. 112. [2]) Barte nora zu Aboth. Absch. 4. 1. vergl. Toseph. Kidd. III. 9. [3]) Sanh. S. 17 *a*. Jerusch. Maaser Schenia S. 53 d. Edajoth 1. 10., wo er zu den דנין לפני חכמים gehört. [4]) Chagiga S. 14 *β*. הציץ ונפגע „er schaute u. wurde verwirrt". [5]) Vergl. Raschi zu Chagiga 14 *β* voce ונפגע, welches Wort er durch נטרפה דעת erklärt. Vergl. Tosephta Berachoth III. 4. כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו. Es ist dies ein Ausspruch von Ben Asai, der sicherlich auf „Ben Soma" zu beziehen ist. [6]) Chagiga S. 15 *a*; jerusch. Chagiga S. 77 *a* u. *β*. Midr. r. cap. 2. Tosephta Chagiga II. 5 כבר בן זומא בחוץ oder עדיין בן זומא מבחוץ. [7]) Vergl. den Artikel „Apokryphen", von dem Ausdruck ספרים חצונים, libri externi ebenfalls für Bücher, deren Lehren außerhalb des Judenthums stehen. [8]) Midr. Mischle zu 25. 16. Jalkut daselbst. [9]) Mit Beziehung auf 1 M. „Baum der Erkenntniß", eine Benennung, die auch in diesem Sinne bei Philo u. Clemens vorkommt. Vergl. auch 2. Chorinther 12. 4. wo von Paulus gesagt wird, er sei ins Paradies entrückt worden u. habe daselbst Worte vernommen, die dem Menschen zu sagen verboten sind. Doch haben wir in letzter Stelle schon den mystischen Gebrauch dieser Benennung, wie wir ihn später finden, wo „Paradies" in den Himmel versetzt wird u. das Einziehen נכנס durch עלה pl. עלו vertauscht wird. u. zwar in der Bedeutung von „hinaufsteigen".

des Urstoffes bei der Schöpfung,[1]) sprechet nicht: „Wasser, Wasser!" d. h. hütet euch vor der Annahme des Wassers als Urmaterie, denn es heißt: „Wer Lügen redet, wird nicht vor meinem Angesicht bestehen."[2]) Von diesen vier wird weiter berichtet, Ben Asai schaute und starb, von ihm heißt es: „Theuer ist in den Augen des Ewigen der Tod für seine Frommen" (Ps. 117.); Ben Soma schaute und wurde wirre, von ihm heißt es (Spr. 25.): „Hast Du Honig gefunden, genieße zur Genüge, daß du nicht übersatt wirst u. ihn ausspeist"; Acher verheerte die Pflanzungen, aber Akiba war es, der in Frieden ein- u. auszog".[3]) So wird Bensoma als in seinen früheren Anschauungen „wirre" oder „erschüttert" dargestellt. Welche Frage es war, deren Lösung ihn verwirrt hatte, das wird uns auf einer anderen Stelle erzählt. R. Josua begegnete Ben Soma, jener grüßte, aber dieser erwiderte nicht. Da frug ihn R. Josua: „Woher u. wohin, Bensoma?" d. h. wie steht es mit deinen Forschungen über das „Vorher" und das „Nachher",[4]) bei der Schöpfung. Ben Soma antwortete: „Ich dachte über den Schöpfungsbericht nach, und fand, daß zwischen den obern und untern Wassern, (die Urmaterie und deren Belebungs- oder Schöpfungsprinzip) kaum eine Spanne ist, denn der Ausdruck 1 M. 1. 2. „schwebend", „merachepheth" erinnert an das Bild von einem Adler (5 M. 31. 11.), der über seine Jungen schwebt, ohne sie zu berühren. So war es mit dem Geiste Gottes, der über das Wasser schwebte. Darauf wandte sich R. Josua zu seinen Schülern u. sprach: „Noch ist Bensoma draußen!" d. h. außerhalb des Judenthums.[5]) Bensoma wurde ein Anhänger der Lehre von der Annahme einer Urmaterie bei der Schöpfung u. trat so als Gegner des bei den meisten Zeitgenossen in Palästina geltenden Dogmas von der Schöpfung aus Nichts auf. Mit dieser Erklärung sehen wir ihn in Uebereinstimmung mit den Lehren Philos, die auch in Palästina gekannt waren und daselbst Anhänger gefunden.[6]) Eine zweite Hinneigung zum Alexandrinismus finden wir in einem anderen Ausspruche von ihm: „Zur Zeit, da Gott zu Moses gesprochen: „Besteige den Berg Abarim (5 M. 32.)" wurde das göttliche Wort ein „Metatron zu Moses"; ebenso wurde das göttl. Wort über das Wasser ein Metatron für das Wasser, denn es heißt: „Die Stimmen des Ewigen über das Wasser" (Ps. 29. 3.).[7]) Der Metatron ist bekanntlich gleich dem Logos der Alexandriner.[8]) Die Annahme eines Logos bei Philo u. des Metatron bei den Mystikern sollte die bibl. Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott verständlich machen, daß Gott nur indirekt mit der Materie (durch den Logos oder durch den Metatron) in Berührung trat. Wie sehr Bensoma dieser Annahme ergeben war, ergiebt unseine fernere Lehre. „Gott machte die Ausdehnung" (1 M. 1. 7.), dies ist eine der Bibelst., wegen welcher Bensoma die Welt erschütterte, warum heißt es: „Gott machte" (1 M. 1. 7) da es heißt: „die Himmel sind durch das Wort Gottes entstanden" (Ps. 33.6).[9])? Die mittelbare Berührung Gottes mit der Weltschöpfung als durch den Metatron, wie bei den Alexandrinern durch den Logos, war es, wohin Bensoma in seinen theosophischen Forschungen gelangt war, eine Annahme, die er im obigen Psalmvers: „durch das Wort des Ewigen sind die Himmel geworden", bestätigt gefunden. Hiermit stand jedoch die Stelle 1 M. 1. 7. „Gott machte" in Widerspruch, deren Lösung ihn fortwährend beschäftigte. Von Bedeutung sind seine Sittenlehren. Von diesen bringen wir: a. den von der Selbstkenntniß: „Wer ist weise? der von jedem Menschen lernt (Ps. 119. 99.).

---

[1]) Der weiße parische Marmor als Bild für Wasser ist schon bei Virgil Aeneis 7. 28. Das Wasser als Urmaterie hat schon der jonische Philosoph Thales u. kommt bei Homer Ilias 14. 246; 7. 99. vor. Vergl. 2 Petri 3. 5. „die Erde entstand durch Wasser u. mit Wasser." Vergl. Levy voce מים. [2]) Ps 101. 7. [3]) So ist dieser Bericht in Chagiga S. 14 β, anders allerdings in Jeruschalmi daselbst S. 77 a u. b. [4]) Vergl. Mischna Chagiga S. 11 β. מה לפנים ומה לאחור. [5]) So ist diese Stelle in Jeruschalmi Chagiga II. 5 S. 77 a. col 1. Anders ist dieser Bericht in. Babli Chagiga S 15 a u. Midr. rabba 1 M. Absch. 2. [6]) Siehe „Geheimlehre" und „Religionsphilosophie" in Abth. II. dieses Werkes. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. [8]) Siehe „Metatron". [9]) Midr. rabba 1 M. Absch. 4.

Wer ist mächtig? Der seinen Trieb bezwingt (Sp. Sal. 16 32.). Wer ist reich? Der sich seines Antheils freut (Ps. 128. 2.). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, (1 S. 2. 30.).[1]) Ferner: „Wer ist der Demüthigste? Der wie Moses (4 M. 12. 3.) demüthig ist“.[2]) b. Der Einzelne u. die Gesammtheit. „Ben Soma stand auf einer der Stufen des Tempelberges in Jerusalem und sprach bei dem Anblick der unten versammelten Volksmenge: „Gepriesen sei der, welche diese Alle mir zu dienen geschaffen. Der erste Mensch, wie mühte er sich ab, bis er Brod zu essen hatte; er mußte pflügen, säen, jäten, mähen, dreschen u. s. w., aber ich stehe des Morgens auf u. finde Alles vorbereitet; der erste Mensch, wie mußte er sich abmühen, bevor er ein Kleid hatte, aber ich finde Alles fertig vor.[3]). Was spricht der gute Gast? Gepriesen sei der Hausherr; wie bemühte sich derselbe für mich, wie viel Fleisch, Wein u. Backwaaren brachte er mir; aber wovon redet der böse Gast? Welche Mühe hatte der Hausherr um mich? Nur ein Stück Brod, ein Stückchen Fleisch und einen Becher Wein habe ich genossen!“ Das Benehmen des Ersteren ist im Hiob 36. 24., aber das des Letzteren: Hiob 37. 24. gezeichnet“.[4]) c. Bestimmung des Menschen. „Gott ehrfürchte und seine Gebote beobachte, denn dieses ist der ganze Mensch“ Koheleth 12. 13), die ganze Menschheit ist nur geschaffen, um ihr dieses zu gebieten?[5]) d. Des Menschen Scham. „Bist du in dieser Welt beschämt worden, so wirst du dich nicht im Jenseits zu schämen haben“.[6]) Auch als Halachist war Bensoma bedeutend. Seine Methode, die Halachoths in der Schrift zu begründen wird sehr gerühmt. So z. B. sagte R. Elasar b. A. „Ich bin fast 70 J. alt u. erlangte es nicht, daß Israels Auszug aus Aegypten auch des Nachts zu erzählen sei, bis Bensoma dies aus der Schrift herleitete.[7]) Er disputirte oft mit R. Josua u. R. Ismael u. die Mehrheit stimmte ihm bei.[8]) Sehr bestürmt wurde er von Halachafragen u. seine Entscheidung hörte man gern.[9]) Daher seine Würdigung: „Wer Ben Soma im Traume sieht, hoffe auf Weisheit“.[10]) „Seit dem Tode Bensomas hörten die Schriftausleger auf“;[11]) Mehreres siehe: Simon ben Asai.

Beständiges Licht, נר תמיד. Zu den Geräthen des Tempels, die durch ihre symbolische Bedeutung besonders wichtig waren, gehörte auch der sechsarmige Leuchter mit seinen sieben Lampen, der im Innern des Heiligthums (im Hechal) an der Südseite vor dem Vorhange des Allerheiligsten zur rechten Seite des Tisches seinen Stand hatte und als „beständiges Licht,“ נר תמיד, daselbst ununterbrochen leuchten sollte. Das Gesetz darüber lautet: „Und du gebiete den Söhnen Israels, daß sie dir reines Olivenöl, fein gestoßen, zum Leuchten nehmen, um beständiges Licht zu unterhalten. Im Stiftszelt, außerhalb des Vorhanges, welches vor dem Zeugniß ist, sollen Ahron und seine Söhne von Abend bis Morgens es vor dem Ewigen herrichten, ein ewiges Gesetz bei ihrem Nachkommen von den Söhnen Israels.[12]) Nach der Tradition war eine Erhöhung von drei Stufen vor dem Leuchter, auf der der durch das Loos zum Anzünden des Leuchters bestimmte Priester stand, die Lampen reinigte, ½ Log des feinsten Olivenöls in jede Lampe eingoß, den Docht für jede Lampe einlegte und ihn anzündete. Das Anzünden geschah von dem mittlern Lichte und dieses von dem Altarfeuer des

---

[1]) Aboth 4. 1. vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 23 Anhang mit einigen Aenderungen. [2]) Daselbst. איזה עניו שבענוים זה שהוא עניו כמשה רבינו. [3]) Babli Berachoth S. 58 a. Tosephta Berachoth Absch. 7. 2. Jeruschalmi Berachoth S. 130. Im Jeruschalmi ist die Leseart כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני. Eine andere Leseart ist in der Tosephta כל אומות שוקדת ובאות לפתח ביתו ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. [4]) Das. [5]) Berachot S. 6 β כל העולם כלו לא נברא אלא לצוות לזה. [6]) Midr. rabba. 2 M. Absch. 30. המתבייש בעולם הזה אין אתה מתבייש לעולם הבא. [7]) Berachot S. 12 β [8]) Nasir S. 59 β Tosephta Schebaoth. Absch. 3. [9]) Berachoth S 41. 43; Joma 30; Chagiga S 14 β. Pesachim S 22 β. [10]) Berachoth S. 57 β. Aboth d. R Nath. cap. 40. הרואה בן זומא בחלום יצפה לחכמה. [11]) Jeruschalmi Sota 24 c; nach einer andern Leseart in Mischna Sota 23 β. בטלו התלמידים. [12]) 2 M. 27. 20—22 wiederholt ist dieses Gesetz in 3 M. 24. 1—4. u. 4 M. 8. 1—5.

Vorhofes. Die Flammen der sechs Lampen von den sechs Armen des Leuchters, je drei auf jeder Seite, waren dem mittleren Lichte zugewandt, während das mittlere Licht aufsteigend brannte. Diese sieben Lampen brannten von Abends bis Morgens, dann erloschen sie, dagegen brannte das mittlere Licht auch den Tag über.[1]) So war dieses mittlere Licht das eigentliche „beständige Licht", נר תמיד,[2]) sonst auch „das Abendlicht" נר מערבי genannt.[3]) Spätere Agadisten erzählen von diesem mittlern Lichte das Wunderbare, es erhielt gleich den andern nur ½ Log Oel zu seinem Unterhalt und doch brannte es auch den Tag über;[4]) man betrachtete dies als Beweis der Anwesenheit der Schechina (s. d. A.) im Tempel.[5]) Doch wird auch das Licht als Symbol der Gottesgegenwart gehalten.[6]) Die Synagoge, die als „Heiligthum im Kleinen", מקדש מעט an die Stelle des Tempels in Jerusalem getreten (s. Synagoge), hat dieses „beständige Licht", נר תמיד, aufgenommen, wo es ebenfalls vor dem Vorhang der Bundeslade, gleich dem Leuchter im Tempel, seine Stätte hat. Die jüdischen Volkslehrer haben in ihren Vorträgen über die symbolische Bedeutung dieses „beständigen Lichtes" im Tempel oft gesprochen. Das Olivenöl wurde dazu verwendet, weil der Olivenbaum es war, von dessen Aesten die von Noa ausgeschickte Taube das Blatt abgepflückt hatte und so ein Bild des Heilslichtes wurde.[7]) Von einem Andern wird das Olivenöl, unter Hinweisung, wie es durch Schlagen, Stoßen und Pressen gewonnen wird, als Bild für Israel u. seine Geschicke in den Jahrhunderten seiner Verfolgungen aufgestellt.[8]) Nach einem Dritten ist das Oel als Unterhalt des beständigen Lichtes ein Bild für Israel in seiner Aufgabe zur Pflege der Gottesidee. Wie das Oel Licht giebt, so ist Gott das Licht der Welt, denn es heißt: „Und die Völker wandeln nach deinem Lichte" (Jesaia 60) mit dem Rufe an Israel: „Wie ich euch geleuchtet, so sollet ihr mir leuchten!"[9]) Das beständige Licht selbst soll die Gotteslehre vergegenwärtigen und des Israeliten Aufgabe zur Erhaltung und Verbreitung derselben. „Mein Licht (die Lehre) ist in deiner Hand, aber dein Licht (die Seele) ist in meiner Hand, hütest du mein Licht (die Lehre), hüte ich das deinige!"[10]) Mehreres siehe: „Leuchter", „Olivenöl" u. „Israel".

Betrug, רמיה, תרמית, מרמה, aram. רמיותא, talmudisch רמאות; Betrüger עושה רמיה oder איש מרמה, aram. רמאי, Betrüger רמאין. Der Mosaismus, der nächst der Liebe und der Freiheit die Heiligkeit, wie sie in Gott ihr Ideal hat,[11]) als Prinzip seines Gesetzes (s. Lehre u. Gesetz) aufstellt und an sie erinnert,[12]) konnte nicht anders, als die Werke der Lüge verdammen. Jede Art von Betrug in Wort und That wird daher aufs strengste als ein „Greuel vor Gott", תועבת ה׳ אלהיך, verboten. Wir bringen davon: „Ihr sollet nicht stehlen, nicht leugnen und nicht lügen Einer gegen den Andern."[13]) „Du sollst in deinem Beutel nicht haben zweierlei Gewicht, großes und kleines. Du sollst in deinem Hause nicht dulden zweierlei Maaß, großes und kleines. Vollständiges und richtiges Gewicht,

---

[1]) Vergl. Maimonides h. beth habchira Absch. 3. 1—11; ferner daselbst in Temidin u. Musaphim Absch. 3. 10—18. Vergl. hierzu den Commentar von Nachmanides zu 2 M. 27. 20—22. Die Originalstellen sind in Sifre zu בהעלותך und Sifra zu 3 M. 24. 1—4 und Menachoth S. 98. 89. 88. Abweichend hiervon berichtet Josephus (Antiq. 6. 3. 9.), es hätten am Tage drei Lampen gebrannt; auch Mischna Tamid Absch. 6. 1 spricht von zwei Lichtern, die des Morgens beim Eintritt des dienstthuenden Priesters brannten. [2]) Vergl. hierzu den Biur zu 2 M. 27. 20. [3]) Eine Benennung, die auf die Abendseite, die Stätte des Allerheiligsten, zu beziehen ist, von der ebenso die Tempelmauer, deren Reste heute noch dastehen, „westliche Tempelmauer", כותל מערבי, heißt. [4]) Gemara Sabbath S. 22 β. [5]) Das. u. Menachoth S. 86 a. Von Raba. [6]) Sifra zu אמור Absch. 17 in Bezug auf den biblischen Ausdruck עדות in 3 M. 24. 2. עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. Ebenso in Menachoth S. 86 a. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 31. אמר הב"ה הזית הזה הביאה אורה לעולם בימי נח. [8]) Das. 2 M. Absch. 36. כך ישראל באים אומות העולם וחובטין אותו ממקום למקום וחובשין אותם וכופתים בקולרין ומקיפין אותם טרטיוטין ואח"כ עושין תשובה. [9]) Das. כשם שמן מאיר כך הבה מאיר לכל עולם שנ והלכו גוים לאורך. [10]) Das. [11]) 3 M. 19. 2. „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott." [12]) Siehe: „Freiheit", „Liebe", „Nächstenliebe". [13]) 3 M. 19. 11.

vollständiges und richtiges Maaß halte, damit sich deine Tage verlängern auf dem Boden, den der Ewige dein Gott dir giebt. Denn ein Greuel des Ewigen, deines Gottes ist jeder, der dieses thut, jeder, der Unrecht ausübt."[1]) Ferner: „Thuet kein Unrecht im Gewicht, im Längenmaaß und im Hohlmaaß. Richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Epha (s. d. A.) und richtiges Hin (s. d. A.) sollen bei euch sein. Ich bin der Ewige euer Gott."[2]) „Sprenge nicht ein falsches Gerücht aus, verbinde nicht deine Hand mit einem Frevler, um ein ungerechter Zeuge zu sein."[3]) „Wenn ihr dem Nebenmenschen etwas verkauft, so übervortheilt nicht Einer den Andern."[4]) Diese Gesetze finden in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen eine viel stärkere Verschärfung. So geißelt der Prophet Micha schonungslos: „Bin ich rein bei frevelhafter Wage und bei trügerischem Gewicht im Beutel?" (Micha 6. 11.) Aus den Reden des Propheten Jeremia heben wir seine Ausrufe hervor: „Wehe, der sein Haus durch Ungerechtigkeit aufbaut und seine Söller ohne Recht, seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt und seinen Lohn ihm nicht giebt,"[5]) „Fluch dem, der Gotteswerk trügerisch übt."[6]) „Und jeder täuscht seinen Freund u. Wahrheit reden sie nicht, sie lehrten ihre Zungen Lügen reden, mühen sich ab, Schlechtes zu thun;" „Du wohnst in Mitten des Truges, im Truge verweigern sie, mich zu erkennen."[7]) So werden die Werke des Truges als Grund des Ruins des Volkswohls angegeben. In den Psalmen werden dieselben wieder auch im Hinblick auf Gott, also vom Standpunkte der Heiligkeit verschmäht. Wir hören darüber: „Du vernichtest die Lügenreden, den Blutgierigen u. den Betrüger verabscheut der Ewige."[8]) „Es weile nicht in meinem Hause der Trug ausübt, wer Lügen redet bleibt nicht vor meinen Augen."[9]) Als Gegensatz hierzu heißt es: „Wer besteigt den Berg des Ewigen, wer steht auf der Stelle seines Heiligthums? Der reiner Hände und lauteren Herzens ist, nie dem Falschen sich hingegeben u. nie zum Truge geschworen."[10]) „Bewahre deine Zunge vom Bösen u. deine Lippen von Reden des Truges."[11]) „Rette meine Seele von lügnerischer Sprache u. von der Rede des Trugs. (Ps. 102. 10.) Dagegen ist der Grund der Verwerfung des Truges in dem Buche der Sprüche Solomos hauptsächlich der Unsegen desselben. Es heißt da: „Wie Einer bedachtlos Geschosse, (Pfeile, Tod,) schleudert, so der, wer den Nächsten betrügt u. spricht, ich habe ja nur gescherzt."[12]) „Ein trügerischer Zeuge bleibt nicht, wer lügt, wird nicht gerettet;" „Süß ist dem Manne das Brod des Truges, doch nachher füllt sich sein Mund mit Kiesel."[13]) Doch begegnen wir auch hier dem Hinweis auf Gott zur Abwehrung vom Truge. „Trügerische Wage ist dem Ewigen ein Gräuel, aber Vollgewicht sein Wohlgefallen".[14]) Im talmudischen Schriftthum beschäftigt sich die Halacha (s. d. A.) mit den Bestimmungen zur Verhütung jedes Betruges beim Ein- u. Verkauf. Wir haben dieselben ausführlich in dem Artikel „Polizei" in der Abtheilung II. S. 915 gebracht und wollen sie hier nicht wiederholen. Eine zweite Erörterung betraf die Frage, ob der Betrug auch gegen Heiden u. Nichtjuden überhaupt verboten sei. Die Beantwortung derselben hatte keine weitere Schwierigkeit. Man schlug die Bibel auf u. fand da: „Ein Recht soll euch sein, der Fremdling sei wie der Eingeborene, denn ich bin der Ewige euer Gott!"[15]) „Gleich dem Einheimischen soll der Fremde sein, der unter euch ist, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige euer Gott."[16]) In strenger Konsequenz dieser Gesetzesaussprüche lehrten die Volks- u. Gesetzeslehrer: „Nur einen Stammvater haben alle Menschen der Familien wegen, daß sie sich nicht gegen eimander überheben, die eine nicht gegen die andere Mord, Diebstahl, Raub u. a. m. erlaubt halte".[17]) So war es der Patriarch R. Gamliel (im Anf. des 2. Jahrh. n.),

---

[1]) 5 Mos 25. 13—16. [2]) 3 M. 19. 35· 36. [3]) 2 M. 23 1. [4]) 3 M 25. 14. [5]) Jeremia 22. 15. [6]) Jerem. 47. 10. ארור עושה מלאכת רמיה. [7]) Das. 9. 4—6. [8]) Ps. 5. 7. [9]) Ps. 101. 7. [10]) Das. 24. 5. [11]) Das. 34. 11. [12]) Spr. Sal. 26. 19. [13]) Das. 20. 17. [14]) Das. 11. 1. vergl. 16. 11. 20. 10. [15]) 3 M. 24. 22. [16]) Das. 19. 33—36. [17]) Sanhedrin S. 38 a.

der gegen die Beschuldigung, die Juden hielten die Beraubung eines Heiden für erlaubt, öffentlich lehrte, daß der Raub auch gegen Heiden verboten ist."[1]) Ebenso hielt sein Zeitgenosse R. Akiba einen Vortrag in Sephirin (s. d. A.), in dem er mit Nachdruck hervorhob, daß die Beraubung auch eines Heiden (Nochri) verboten sei, denn es heißt: „Er rechne mit seinem Käufer" (3 M. 25. 50) d. h. man sei gewissenhaft mit seinem Käufer".[2]) So lesen wir in dem talmudischen Codex Jad chasaka des Maimonides (im 12. Jahrh.): „Es ist verboten im Kauf und Verkauf die Menschen zu betrügen oder sie zu hintergehen, Juden und Heiden sind darin gleich, ist an der Waare ein Fehler, so soll der Verkäufer es vorher sagen".[3]) Ferner: „Ob man mit einem Juden oder mit einem Heiden Geschäfte hat, mißt oder wiegt man unrichtig, so wird dadurch das Verbot des Betruges übertreten; es soll ihm zurückgegeben werden; ebenso ist jede Uebervortheilung im Rechnen gegen den Heiden (Nichtjuden) verboten; er rechne mit ihm gewissenhaft, denn es heißt: „Er rechne genau mit seinem Käufer", eins ist, ob der Heide (Nichtjude) dir unterthan ist oder nicht; ein Dagegenhandeln ist unter: „Denn ein Gräuel gegen den Ewigen, deinem Gott, ist, wer dies thut", d. h. wer Unrecht gegen Nichtjuden ausübt.[4]) Ein anderer Kodificator des Talmuds R. Moses aus Conci hat ebenfalls in seinem Kodex: „Man lüge nicht gegen einen Israeliten, sowie gegen einen Nichtjuden (Goj), man betrüge sie auf keine Weise, denn es heißt: „Der Rest Israels thut kein Unrecht."[5]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden," „Akkum" u. „Proselyten" in Abtheilung II.

Blitz, ברק. Der Blitz ist eine der Naturerscheinungen, die früh den Menschen zum Nachdenken anregte. In den Büchern des biblischen Schriftthums wird von ihm verschieden gesprochen. Die Entstehung des Blitzes ist annähernd in den Aussprüchen gezeichnet: „Aus dem Feuer geht der Blitz hervor;"[6]) „Er bringt die Wolken vom Saume der Erde, die Blitze macht er für den Regen u. läßt den Wind aus seinen Bewahrungsstätten treten,"[7]) „Es donnert im Himmel der Ewige, der Höchste läßt seine Stimme hören, Hagel und Glutkohlen; er sendet seine Pfeile und sie sind zerstreut, den Blitz und sie sind verwirrt,"[8]) „Deine Donner krachten im Wirbel, seine Blitze durchstrahlen die Welt, sie war erbebt und erschüttert die Erde."[9]) Die Kenntniß des Blitzes, die sich hier ausspricht, ist schon eine ziemlich vorgeschrittene. Der Blitz ist ein feuriger (in der modernen Sprache ein elektrischer) Funke; er tritt auf Wolkenanhäufung und im Gefolge des Donners. Weiter sind Blitz und Donner Zeichen der Gottesoffenbarung und Bilder des Gottesgerichts. „Ewiger, deine Himmel neige und fahre hernieder, rühre die Berge an, daß sie rauchen; schleudere Blitze, daß du sie zerstreuest, schieße deine Pfeile ab, daß du sie verwirrest."[10]) Im talmudischen Schriftthume ist der Segensspruch beim Blitz mit der Formel angegeben: „Gepriesen der, welcher das Schöpfungswerk hervorgebracht."[11]) Ein Lehrer des 4. Jahrh., Raba, bezeichnet die verschiedene Gestalt der Blitze: einzeln, weiß und blau[12]) u. wenn die Wolken von Westen nach dem Süden ziehen, oder wenn eine gegen die andere stößt, als gefährlich.[13]) Weiter wird auch hier der Blitz als Geburt des obern (d. h. des elektrischen) Feuers gehalten.[14])

---

[1]) Baba Kama S. 85 u. Sifre § 344. Jeruschalmi Baba Kama IV. 3. [2]) Das. u. Baba Kama S. 113 β. [3]) Maimonides Jad chasaka h. Mechira 18. 1 nach Baba Kama S. 113 a. Vergl. hierzu Maimonides Commentar zur Mischna Khelim 12. 7. [4]) Das. h. Geneba 7. 8. [5]) Sefer mizwoth Gadol b. haschabath haabeda. Siehe mehreres in meiner Schrift „Die Nichtjuden und die Sekten", Neustrelitz 1884. [6]) Ezechiel 1. 13. [7]) Psalm 135. 7. [8]) Ps. 18. 14. 15. 2 S. 22. 15. [9]) Ps. 77. 19. Vergl. Jeremia 10. 13. [10]) Ps. 144. 5. 6. u. Ps. 18. 14. 15; 2 M. 19. [11]) Berachoth S. 54 a u. 59 a. ברוך עושה מעשה בראשית. [12]) Gemara Berachoth S. 59 a. מאי ברקים רבא אמר ברקא יחידאי חיורא וירוקא. [13]) Das. ועני דסלקן בקרן מערבית ואתין בקרן דרומית ותרתין עני דסלקן חדא לאפי חברתא. Vergl. Wiesner, Scholien zu Berachoth zur obigen Stelle, wo ähnliche Zitate aus den naturwissenschaftlichen Werken gebracht werden. [14]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 31 u. 4 Mos. Absch. 15. הברק הזה מתולדות אש של מעלה.

Blitzableiter. Diese Erfindung Franklins (1750) hat in einem talmudischen Ausspruch schon theilweise ihren Vorläufer. Wir lesen in der Tosephta Sabbat Abschnitt 7 am Ende: „Wer Eisen zwischen die Küchlein wegen des Donners oder des Blitzes legt, das ist erlaubt.“[1]) Das Eisen sollte die Gefahr des Blitzes von der jungen Brut ablenken, man wußte damals schon (im 3. Jahrh.), daß das Eisen die elektrische Kraft des Blitzes an sich zieht und von Andern ableitet.

Brandopfer, עולה, auch Ganzopfer, כליל.[2]) I. Name u. Bedeutung. Die eben angegebenen zwei hebr. Namen sind der Eigenthümlichkeit der Darbringung dieses Opfers zum Unterschiede von der der andern Opfer, wie es in allen seinen Theilen mit Ausnahme der Haut auf dem Altar verbrannt wurde, entnommen. Der erste Name „Olah“, עולה, bedeutet nach seinem Stamme עלה (auflodern, verbrennen),[3]) das (auf dem Altar) Zuverbrennende, also nicht im Sinne eines im Feuer zu Gott aufsteigenden, wie man es sonst annahm. Noch bestimmter in dieser Bedeutung ist die zweite Benennung „Kalil“, כליל, die eine Zusammensetzung von כל—על „ganz verbrennen“ oder „völlig verbrennen“ ist und als das Völligzuverbrennende bezeichnet. Auch die Septuaginta übersetzt diesen Namen durch ὁλοκαύτωμα und bei Philo heißt er ὁλόκαυστον, das Ganzzuverbrennende. Im talmudischen Schriftthume gehört das Brandopfer zu den hochheiligen Opfern, קדשי קדשים, zum Unterschiede von den andern, die nur Opfer, geringern heiligen Grades קדשים קלים sind.[4]) II. Gesetz und Arten. Das Gesetz darüber ist in 3 M. 1. 1—8; 6. 1—4; 8. 10; 2 M. 29. 15; 4 M. 7 u. 8; ferner daselbst 15. 8 u. a. m. Es gab mehrere Arten dieses Opfers die im Talmud in zwei Gruppen: „Pflichtbrandopfer“ עולות חובה und „Freiwillige Brandopfer“, עולות נדבה getheilt werden. Zu Erstern gehören: 1. das tägliche oder beständige Opfer, קרבן תמיד, auch Beständiges Brandopfer עולת תמיד, das zwei mal täglich, des Morgens und zwischen beiden Abendzeiten, dargebracht wurde;[5]) 2. die Festbrandopfer für die Neumondstage, die sieben Passahtage, das Wochenfest, das Posaunenfest, den Versöhnungstag und das Schlußfest des Laubhüttenfestes;[6]) 3. die Brandopfer zur Weihe der Priester[7]) u. der Leviten,[8]) zur Einweihung des Heiligthums;[9]) 4. das der Wöchnerin,[10]) des Aussätzigen,[11]) des durch Flüsse Befleckten[12]) am Tage ihrer Reinigung; 5. das des Nasiräers am Schlußtage seines Gelübdes oder schon früher bei einer Verunreinigung,[13]) u. a. m. Die Letztern sind: Die gespendeten Brandopfer, meist bei feierlichen Anlässen als bei Bündnissen,[14]) beim Uebergang über den Jordan,[15]) vor dem Kriege,[16]) zur Abwehr einer Pest,[17]) bei Einbringung der Bundeslade,[18]) nach einem Festmahle u. a. m., wohin auch in der zweiten Hälfte des zweiten Staatslebens das Opfer für den jedesmaligen regierenden Kaiser in Rom, unter dessen Oberhoheit Palästina war, gehörte.[19]) III. Thiergattung und Darbringungsweise. Das Brandopfer konnte gebracht werden vom Rind-, Schaf- u. Ziegengeschlecht,[20]) männlichen Geschlechts, das fehlerfrei sein mußte; ebenso von Turtel- oder jungen Tauben für die Armen. Der Opfernde brachte in eigener Person sein Thier in den Vorhof des Heiligthums, wo es von den Priestern über dessen Tauglichkeit, es durfte kein Leibesgebrechen haben, untersucht wurde. Darauf folgte die Handauflegung durch den Opfernden, das Schlachten (auf der Nordseite des Alters), das Auffangen und Sprengen des Blutes, das Abziehen der

---

[1]) Der hebr. Text daselbst lautet: הנותן ברזל בין האפרוחים מפני הרעמים ומפני הברק הרי זה מותר. [2]) 3 M. 6. 16; 5 M. 18. 16; 33. 10. [3]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce עלה Bedeutung II. S. 147. [4]) Mischna Sebachim Absch. 5. [5]) 2 M. 29. 38—42; 4 M. 28. 3–8; 9. 10. [6]) 4 M. 28. 11 ff. [7]) 2 M. 29. 15; 3 M. 8. 18. [8]) 4 M. 8. 9. [9]) 4 M. 7 für die Stiftshütte u. 1 K. 8. 64 für den Tempel in Jerusalem. [10]) 3 M. 12. 6. [11]) Das. 14. 19. [12]) Das. 15. 14. [13]) 4 M. 6. s. Nasiräer. [14]) 1 M. 13. 4–8. [15]) 5 M. 27. 6. [16]) 1 S. 13. 9. [17]) 2 S. 26. 25. [18]) 1 S. 6. 5. [19]) Vergl. Joseph b. j. II. 17. 2. Nach dem Briefe des Agrippa an Cajus (Philo, Opera ed. Mang II. 592) hatte der Kaiser Augustus befohlen, man sollte für ihn täglich im Tempel Brandopfer darbringen. [20]) Ihob 1. 5.

Haut, das Zerstücken des Körpers, das Waschen der Eingeweide u. der Schenkel, das Salzen jedes der Stücke, die auf den Altar zum Verbrennen gelegt wurden. Bei Tauben brachte der Priester dieselben zum Altar, öffnete mit den Nägeln den Hals, worauf der Kopf abgekneipt wurde. Das Blut mußte an der Wand des Altars hinablaufen. Der Kropf mit dem Unrath wurde entfernt, der Leib bei den Flügeln aufgerissen ohne diese abzutrennen. Es wurden alle Theile gesalzen, von denen erst der Kopf u. dann die übrigen ins Feuer geworfen. Ueber die Verbindungen der Speise- u. Trankopfer mit den Brandopfern siehe: „Speise- u. Trankopfer. IV. **Bedeutung**. In der Angabe der Bedeutung haben wir auf die unterschiedliche Darbringung dieses Opfers von der der andern Opfer zu sehen. Es wurden alle Theile derselben mit Ausnahme des Felles auf dem Altar verbrannt, das war ein Symbol der völligen Hingabe des Menschen für Gott, die bildliche Andeutung des Zieles desselben, als Opfer für Gott zu fallen; es ist dies ein Bild des Märtyrerthums für Gott und seine Lehre. Wie unter den Festen der Versöhnungstag mit seinem Gebote des Fastens und der Enthaltsamkeit den Israeliten die völlige Hingebung für Gott bildlich lehrte, so war das Brandopfer das einzige unter den Opfern, das durch sein „völliges verbrannt werden" dem Opfernden bildlich die Hingabe und Vereinigung mit Gott zeigte. Nicht uninteressant dürften mehrere Aussprüche der Lehrer im talmudischen Schriftthum über das Brandopfer sein, die wir hier noch folgen lassen. R. Simon b. Jochai (im 2. Jahrh. n.) lehrte: „Das Brandopfer kommt nur auf sündhafte Herzensregungen."[1]) Ein anderer Lehrer bringt hierzu die Hinweisung auf Hiob 1, wo Hiob nach dem Mahle Brandopfer darbringt, indem er sagt: „Vielleicht sündigten meine Söhne und lästerten Gott in ihrem Herzen."[2]) Spätere Agadisten erblicken darin die Vorzüglichkeit des Brandopfers. „Das Brandopfer ist das heiligste Opfer, weil es nicht wegen einer leiblichen Sünde erfolgte; das Schuldopfer brachte man zur Sühne eines Raubes, aber das Brandopfer erfolgte nur auf sündhafte Herzensregungen."[3]) Ein Anderer lehrte: „Weshalb ist das Brandopfer das Vorzüglichste," weil der Psalmist es ein Opfer der Gerechtigkeit nennt, denn es heißt: „Dann gefallen dir die Opfer der Gerechtigkeit, Brand- u. Ganzopfer" (Ps. 51).[4]) Mehreres siehe: „Opfer".

Bürgschaft, ערבות. Unter „Bürgschaft" verstehen wir die übernommene Verbindlichkeit des Einen für den Andern, die jenen für diesen rechtlich verpflichtet. Wir unterscheiden **zwei** Klassen von Bürgschaften, die öffentliche und private. Diese gehört dem Privatverkehr an, jene rührt von dem Gemeinwesen her, dem man angehört und das seine Angehörigen für einander verpflichtet. Der Artikel „Bürgschaft" in der Abtheilung I. dieser Real-Encyclopädie behandelt die Bürgschaft im Privatverkehr, hier soll die öffentliche Bürgschaft, die des Gemeinwesens, besprochen werden. Es ist dies die der jüdischen Religionsgemeinde; welche die Israeliten für einander (Einer für den Andern) verantwortlich macht. Das talmudische Schriftthum hat dafür den präzisen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen für einander", כל ישראל ערבים זה בזה d. h. sind für einander verantwortlich.[5]) Ob diese gegenseitige Verpflichtung nur eine moralische oder eine wirklich rechtliche sei und ob diese sich nur auf die Praxis des Religionsgesetzes oder auch auf die Gesammtthätigkeit jedes Israeliten erstrecke, darüber soll uns das biblische und nachbiblische Schriftthum belehren. Wir schlagen die Bücher des Pentateuchs auf. Im 2. B. Mos. 19. 8. lautet die Erklärung des Volkes betreffend die Annahme des Gesetzes: „Alles, was der Ewige gesprochen, wollen wir thun"; ebenso wiederholten sie diese Worte bei

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 7. לעולם אין העולה באה אלא על הרהורי הלב. [2]) Daselbst. Vergl. hierzu Targum Jonathan zu 3 M. 6. 9. עלתא דאתי לכפרא על הרהורי לבא. [3]) Tanchuma zu צו S. 183 β. העולה לא היתה באה לא על חטאת ולא על גזלא אלא על הרהור הלב היא באה. [4]) Daselbst. [5]) Sifra zu בחוקתי Absch. 7. Gemara Schebuoth S. 39 a; vergleiche Gemara Sanhedrin S. 27 β, wo die Fassung des Ausspruches lautet: כולן ערבים זה בזה.

der Bundesschließung und Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz.[1] Von einer Uebernahme der Verantwortlichkeit des Einen für den Andern wird nicht gesprochen. Im Gegentheil stoßen wir auf Stellen im 2. u. 4. B. daselbst, die gegen eine gegenseitige Verantwortlichkeit sprechen. 2 B. Mos. 32. 32. betet Moses: „Und nun, wenn du ihre Sünden vergiebst, wenn nicht, lösche mich aus dem Buche; das du geschrieben." Darauf wird ihm die Antwort: „Wer gegen mich gesündigt, den lösche ich aus meinem Buche."[2]) Ebenso lesen wir in der Fürbitte Mosis und Ahrons 4 B. M. 16. 23. „so ein Mann sündigt, wirst du über die ganze Gemeinde zürnen?"[3]) Beide Stellen scheinen die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern nicht zu kennen. Erst das 5 B. Mos. 21. 1—9. bringt das Gesetz von dem Mordopfer, das die Aeltesten der Stadt, in deren Nähe man einen erschlagenen Menschen gefunden, dessen Mörder unbekannt ist, bringen und dabei sprechen sollen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen. Versöhne Israel, dein Volk, das du, Ewiger, erlöst hast, und gieb kein unschuldiges Blut in der Mitte deines Volkes Israel, möge uns dieses Blut gesühnt werden!" Dieses Gesetz hat den Schluß: „Und du schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte; denn du sollst das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehen." Hier ist ausdrücklich die Verantwortlichkeit des Einen für den Andern ausgesprochen. Ob dieselbe, wie hier, nur für die Aeltesten der Stadt, die Behörde, oder auch für jeden Einzelnen der Gemeinschaft Geltung habe, darüber nur noch eine Stelle daselbst. „Es sollen nicht sterben die Väter der Kinder wegen und die Kinder nicht in Folge der Sünden der Eltern, jeder sterbe in seiner Schuld."[4]) Demnach kann obiges Gesetz von der Solidarität des Einen für den Andern sich nicht auf jeden Einzelnen der Gemeinschaft beziehen, sondern erstreckt sich nur auf die Behörde, die Ortsältesten, als die Leiter und Wächter derselben. In Betracht dessen werden wir daher obigen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen (sind verantwortlich) für einander" nur im moralischen Sinne zu nehmen haben, wie der Eine von der Mitschuld an dem Vergehen des Andern in der Gemeinschaft, der er angehört, moralisch nicht ganz frei ist, eine Annahme, die auch aus den öftern Strafandrohungen im Pentateuch gegen die ganze Gemeinde wegen der Sünden der Einzelnen in derselben, die durch die Fürbitte Mosis: „So einer sündigt, solltest du über die ganze Gemeinde zürnen!" nicht zur Ausführung kommen, hervorzugehen scheint. Einen weitern Schritt thut das Buch Josua in seiner Erzählung von dem Raube Achans (s. d. A.), in Folge desselben die ganze Gemeinde bestraft wurde.[5]) Es hat hier das Gesetz der Solidarität auch für den Einzelnen seine rechtliche Wirksamkeit. Denselben Standpunkt nehmen auch die andern biblischen Schriften ein, aber immer sind es auch da die Häupter der Gemeinde, ihre Führer und Leiter, ihre Richter und Aeltesten, die erst die Verantwortung trifft. „Wegen des Bösen wird der Gerechte hingerafft!" „Der Gerechte stirbt und Niemand nimmt es sich zu Herzen." Das talmudische Schriftthum hält an diesen Angaben fest, nur sucht es sie nur noch bestimmter u. faßlicher darzustellen. Die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern findet ein Lehrer daselbst in dem Schriftwort 3 M. 26. 37. angedeutet, wo er abweichend von unserm Texte liest: „Und sie straucheln, der Eine durch die Sünde des Andern",[6]) und dabei ausruft: „Da ist die Lehre, daß alle Israeliten für einander (der Eine für den Andern) verbürgt sind!"[7]) Der Gesetzeslehrer R. Simon b. J. (im 2. Jahrh.) versteht diese gegenseitige Verbindlichkeit der jüdischen Religionsgenossen durch folgendes Gleichniß zu verdeutlichen. „In einem Schiffe, das voll von Reisegefährten war, ergriff der Eine

---

[1]) 2 M. 24. 4—6. [2]) 2 M 32. V. 33 מי אשר חטא לי אמחנו מספרי. [3]) האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף. [4]) 5 M. 24. 16. [5]) Josua 7. [6]) In unserm Bibeltext heißt es: וכשלו איש באחיו dagegen hat dieser Lehrer: וכשלו איש בעון אחיו Siehe in Abth. II. Artikel: „Text". [7]) Sifra zu בחקתי. Absch. 7. Vergl. Sanhedrin S. 27 β 43 β u. Sota S. 27β u. Schebuoth S. 39α. זה בזה: מלמד שכל ישראל ערבים.

einen Bohrer und fing unter seinem Sitze den Boden zu durchbohren an. Darüber erschrocken, riefen ihm die Andern zu: „Was machst du da?“ Dieser antwortete: „Seid unbesorgt, ich bohre nur unter meinem Sitze.“ „Lasse ab, entgegneten sie, denn die eindringenden Fluthen bedrohen dann auch unser Leben.“ So ist es, schließt dieses Gleichniß, mit der Sünde des Einen, die auch den Andern nach sich zieht“.[1]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, Chiskia, hat darüber: „Ein zersprengtes Lamm ist Israel (Jeremia 3.), wie beim Lamm, in Folge seines zarten Organismus jeder Schlag am Kopfe oder an einem andern Körpertheil durch alle seine Glieder schmerzhaft empfunden wird, so ist es innerhalb Israels, der Eine sündigt und Alle müssen es empfinden.“[2]) Die nachtalmudischen Mystiker geben als Grund der gegenseitigen Verbindlichkeit an, daß die Seelen der Israeliten gleich einer Schnur zusammengehörig verbunden sind. Wie bei einer Schnur jede Schwingung sie ganz in Bewegung setzt, so ist es, wenn Einer sündigt, daß Alle dadurch zu leiden haben.“[3]) Ein Anderer faßt dies kürzer und lehrt: „Alle Seelen sind wie ein Organismus und wie eine Person, denn Alle sind aneinander geknüpft, das der Grund, daß alle Israeliten für einander verantwortlich sind.“[4]) Doch sind es auch da in erster Reihe die Führer u. die Leiter der Gemeinde, sowie überhaupt jede Persönlichkeit von Macht und Einfluß beim Volke, die von der Mitschuld an den Sünden der Andern nicht frei gehalten werden, daher sie an den Folgen der Verantwortlichkeit zu leiden haben. „Wer, lautet die Lehre darüber, seinen Hausgenossen die Sünde verwehren konnte u. hat es unterlassen, wird wegen der Sünde derselben heimgesucht;“ ebenso „Wer seine Mitbürger von der Sünde abhalten konnte u. es nicht gethan hat, muß wegen der Sünde derselben leiden u. s. w.“[5]) Mehreres siehe: „Zurechtweisung“.

C.

Chanoch, Buch, Henochbuch, ספר חנוך. Die spätere Midraschliteratur hat zwei Schriften, die sie als „Bücher Chanochs“, Henochbücher, bezeichnet, eine unter obigem Namen und die andere mit dem Titel: „Leben Chanochs“ Chaje Chanoch, חיי חנוך. Von diesen enthält erstere mystische Offenbarungen von dem Gottesthrone, den 70 Gottesnamen, durch die man verschiedene Wunder auszuführen vermag, den Engelsfürsten und deren Namen, von denen der zum Metatron (s. d. A.) gewordene Chanoch 92 Namen hat u. a. m. Zuletzt werden die Männer angegeben, denen diese Geheimlehren geoffenbart wurden. Die andere Schrift „Leben Chanochs“, חיי חנוך verherrlicht das Leben Henochs bis zu seiner Himmelfahrt. Beide sind kleinere Bruchstücke eines größern bei den Juden heimischen Henochbuches, „sepher Chanoch,“ wovon die erhaltenen kleinern Midraschim: „die Hechaloth“ היכלות, (s. d. A.),[6]) das Noabuch, ספרנח (s. d. A.), das „Alphabet“ des R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. Theile desselben sein mögen. Das äthiopische Henochbuch,[7]) behandelt Themen, die sich in den Midraschim besonders in dem „Pirke de R. Elieser“ ganz wiederfinden.[8]) Die Abfassung dieser Schriften fällt in das 7. Jahrh. Mehreres siehe: „Henochsage“ u. „Mystik“. Korrekt abgedruckt befinden sich beide Schriften in Jellineks Beth Hamidrasch Th. II. u. IV.

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 4. [2]) Daselbst. אחך סבם חוטא וכלן מרגישין. [3]) Reschith chochma Cap. 14. Schaar hajirah, [4]) Abraranell Nischmath Adam cap. 1. [5]) Gemara Sabbath S. 54 β. Vergl. Schebuoth S. 39 β. [6]) Die „Hechaloth“ heißen in Steinschneiders Bibliotheca hebr. Bodlej. voce היכלות geradezu „Henochbuch“. [7]) Ins Deutsche übersetzt von Dillman. [8]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19, wo Nachweise von dem Henochbuche im Sohar gegeben werden; ferner Jellinek, Zeitschr. der d. M. Gesellsch. 1853. S. 249. Das Soharbuch nennt ausdrücklich mehrere Mal ein Henochbuch, ספרא דחנוך; welche Stücke in dem „Pirke de R. Elieser“ auffallende Aehnlichkeit mit denen des äthiopischen Henochbuches haben, hat S. Sachs in Frankels Monatsschrift I S. 279 aufgezählt.

Chanuka Midrasch, מדרש חנוכה. Von diesem Midrasch sind bis jetzt drei verschiedene Rezensionen erschienen, deren Inhalt die Erzählung von den Leiden der Juden unter der Syrerherrschaft, sowie von den siegreichen Kämpfen der Hasmonäer gegen dieselbe ist, die mit der Vernichtung derselben, der Wiederherstellung der religiösen und politischen Freiheit und der Wiedereinweihung des Tempels enden. Von den religiösen Verfolgungen durch die Syrer werden besonders genannt die Verleugnung des jüdischen Gottesglaubens und die Werke der Unzucht. Die Geschichte von Judith kehrt hier wieder, ebenso soll die öffentliche Schändung einer Priestertochter den Ausbruch des Aufstandes hervorgerufen haben. Wir haben hier erhaltene liebgewonnene Volkssagen in mannigfacher Umdichtung, die uns desto werthvoller sind, weil in dem talmudischen Schriftthum, weder in der Mischna noch in der Gemara gar wenig und selten von den Hasmonäern erzählt wird. Die drei Rezensionen des „Midrasch-Chanuka" sind in Jellineks Beth Hamidrasch I. und VI. Mehreres siehe: „Hasmonäer" u. „Tempelweihfest".

Cypern, bei den Alten Cypros oder Cyprus, קפרוס, eine der größten Inseln des Mittelmeeres, nach Sicilien die wichtigste und bedeutendste derselben, die einen sehr lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt bildete. Die Lage derselben ist im östlichen Theile des Mittelmeeres,[1]) zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens in einer Länge von 30 Meilen von West nach Ost, in einer Breite gegen 15 Meilen und von einem Umfange von 85½ Meilen inclus. der Buseneinschnitte,[2]) von der im Ganzen der Flächenraum auf 3—400 Quadratmeilen. Als Hauptstädte daselbst kannte man: Salamis, Neupaphos, Amathus u. Lapathus. Ihre reichen Waldungen waren berühmt, die Phönizien u. Aegypten mit Holz zu deren Arbeiten, besonders zu Schiffbauten, versorgten.[4]) Außerdem hatte Cypern einen bedeutenden Produktenreichthum. Das Innere seines Bodens war reich an Metallen, besonders an Kupfer, Eisen, Blei, Zinn mit einem Zusatz von Silber. In den Bergen fand man Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Gipssteine, Alaun u. a. m. Ebenso producirte man da durch Verdunstung des Seewassers viel Salz. Die Bewohner exportiren seine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien, köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, verschiedene Oele, Honig, Feigenessig, Früchte: Oliven, Granatäpfel, Mandeln, Gartengewächse: Zwiebeln, Knoblauch; ferner von Getreide: Weizen, Gerste u. a. m.; ebenso Wein, Wolle, Flachs, Hanf u. a. m. Berühmt war der köstliche Cyprische Wein. Dieser Reichthum lockte auch viele Einwanderungen aus verschiedenen Ländern herbei. Neben Phöniziern und Griechen wohnten auch hier Juden, die unter den Ptolemäern, die eine Zeit lang dieses Cypern beherrschten,[5]) einwanderten und später sich sehr zahlreich ausbreiteten. Nach 1 B. Macc. 15. 23. wohnten Juden in Cypern schon 141 v. Von ihnen wird auch bei Josephus Alterth. 13. 10. 4 gesprochen. Die jüdische Gemeinde in der Hauptstadt Salamis wird ebenfalls genannt.[6]) Unter Trajan machten die Juden auf Cypern einen furchtbaren Aufstand.[7])

Cyperblume, כופר.[8]) Büschel der Cyperblume, אשכל הכופר.[9]) Baumartiger Zierstrauch. 10—12 Fuß hoch, dessen Zweige einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, einander gegenüberstehenden Blättern mit gelblich weißen Blüthentrauben, die einen angenehmen Geruch verbreiten. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern wird eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, auch der Lippen u. der Haare bereitet. Die wohlriechenden Blütentrauben bergen die Aegypterinnen im Busen. Heimisch war dieser Zierstrauch auch in Palästina, in den Gärten Salomos bei der Quelle von Engedi,[10]) später auch in der Umgebung von Jericho,[11]) auch um Askalon.[12])

---

[1]) 1 Macc. 15. 23. [2]) Plin. v. 35. Apgsch. 27. 4 Ptolem. V. 14. [3]) Strabo XIV. 682. [4]) Ezechiel 27. 6. [5]) Liv. 45. 1. 2. Ioseph. Art. 13. 10. Strabo 14. 684. [6]) Apostgesch. 13. 5. [7]) Dio Cass. 58. 12. [8]) Hoheslied 1. 14; 4. 13. [9]) Das. [10]) Das. 1. 14 4. 13. [11]) Joseph. b. j. 4. 8. 3. [12]) Plin. 12. 51.

Cyrene, קרני. Hauptstadt der Landschaft Cyrenaika in Nordafrika, westlich von Aegypten, die unter den Ptolemäern, Pentapolis hieß u. heute als das Plateau von Barka bekannt ist. Sie hatte unter ihren griechischen Bewohnern eine zahlreiche jüdische Bevölkerung,[1] die von den Ptolemäern zur Befestigung ihrer Herrschaft dahin verpflanzt wurden, hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genossen u. sich sehr ausbreiteten.[2] Die Stadt hatte einen sehr blühenden Handel, der sich nach der Zerstörung Cartagos ungemein ausdehnte. Rühmlich werden von demselben genannt seine Rosse, seine Rosen, aus denen man kostbares Oel bereitete u. Silphion, dessen Saft zu Arzenei verwendet wurde u. a. m. Es war ein Zwischenhandel, der hier zu Land von Westafrika nach Aegypten u. von Aegypten westwärts getrieben wurde. Doch rüsteten sie auch Schiffe mit ihren Waaren aus nach Alexandrien u. andern Häfen des Mittelmeeres. Fast nur von Juden bewohnt war die cyrenische Hafenstadt Berenice; ein anderer Hafenort war Apolonia, wohin eine bequeme Straße von Cyrene führte. Nach Jerusalem kamen Cyreneische Juden häufig, besonders zu Festen,[3] von denen sich da eine große Zahl niederließen und eine eigene Synagoge hatten.[4] Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus flüchtete sich ein großer Theil der Zeloten (s. d. A.) hierher, wo sie bald einen Anhang von 2000 M. um sich hatten und die übrigen Juden zum Aufstande gegen die Römer reizten. Aber die reichen Juden machten hiervon dem Statthalter Catullus Anzeige, der die Aufständischen hinrichten ließ. Der Zelotenführer Jonathan fiel in die Hände der Römer, der aus Rache gegen die Verräther auch die reichen Juden als Mitschuldige anklagte. Catullus ließ darauf von ihnen 300 hinrichten. Jonathan wurde in Rom lebendig verbrannt.[5] Später betheiligten sich Cyrenische Juden noch an den Aufständen in Palästina in der trajanisch hadrianischen Zeit.[6] Mehreres siehe: „Zerstreuung der Juden", „Zerstörung Jerusalems".

D.

Dankopfer, זבח תודה, siehe: Friedens- oder Erfüllungsopfer שלמים.

Dankreden, דברי תודה. Das talmudische Schriftthum bringt eine große Anzahl von Dankreden, von denen wir hier einige als Probe der talmudischen Homiletik folgen lassen. Im Jahre 138 n., nachdem die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) theilweise aufgehoben wurden, versammelten sich die zersprengten Volks- und Gesetzeslehrer wieder in Uscha, wo sie mehrere Sitzungen abhielten und von den Bewohnern Uschas mit vieler Liebe und Aufmerksamkeit bewirthet wurden. Voll Erkenntlichkeit für diese Zuvorkommenheit sprachen sie denselben ihren Dank für ihre ihnen erwiesene Gastfreundschaft aus.[7] R. Juda, als Bürger Uschas, trat erst vor u. richtete an die Gesetzeslehrer folgende Dankrede. „Und Moses nahm sein Zelt und errichtete es entfernt vom Lager (zweitausend Ellen), und Jeder, der Gott suchte, ging zu ihm hinaus (2 M. 33, 9). Wenn bei einer Entfernung von zweitausend Ellen das Aufsuchen des Freundes um die Belehrung des Göttlichen erwähnt und gelobt wird, so muß sicherlich euer Verdienst größer sein, denn ihr, meine Freunde, kamet von zehn, zwanzig bis dreißig Meilen weit wegen der Belehrung des Göttlichen!" Diesem folgte R. Nechemja mit einer Dankrede an die Bewohner Uschas: „Amon und Moab, sprach er, durften deshalb nicht in die Versammlung Gottes kommen, weil sie Israel in der Wüste nicht mit Brod und Wasser zuvorkamen (5 M. 23, 5). Und wenn dies zur Zeit, wo Israel nicht dessen bedurfte, da es an Manna und Wasser keinen Mangel hatte, von Gott gern gesehen wurde, gewiß muß heute in dieser Stunde der Noth und des Leidens

[1] Macc. 15. 23. [2] Josephus contra Apionem II. 4; Antt. XIV. 7. 2. XVI. 6. 1; b. j. VII. 11. 2; Dio Cass. 68. 32. [3] Apstgsch. 2. 10. [4] Das. 6. 9. [5] Joseph. b. j. VII. 11. 1–3. [6] Dion. Cass. 68. 32. [7] Midr. rabba 1 M. 60, 69; ibid. 4 M. 4; ibid. Hohld. S. 15, [illegible] und Berachot 63.

eure Gastfreundschaft, die ihr an uns bewieset, eine Gott wohlgefällige sein, deren Lohn nicht ausbleiben kann!" Darauf begann R. Meir seine Schlußrede: „Es giebt eine Tradition, daß der alte Prophet im 1. B. Könige 13, 11 derselbe gewesen war, der zur Zeit der Richter unter dem Namen Jonathan, Sohn Gerschom, als Priester des Götzenbildes Micha erwähnt wird (Richter 18, 30). Dieses lange Leben soll er sich dadurch von Gott erwirkt haben, weil er Viele vom Götzendienste abhielt. Wenn nun dem, dessen Geschäft doch gewiß nicht gottgefällig war, dennoch nicht die Belohnung des Guten vorenthalten wurde, so möget ihr Männer Uscha's des guten Erfolges eurer an uns gezeigten Wohlthätigkeit sicher sein!" Nun trat R. Jose mit seinem Dankworte auf: „Obed-Edom von Gath wurde von Gott gesegnet, weil er die Bundeslade bei sich aufnahm und das Licht vor derselben nach den Worten der Weisen sorgfältig pflegte (2. Sam. 6, 10—15). Wenn für die Aufnahme der Bundeslade, mit der sonst keine Mühe und kein Kostenaufwand verbunden war, ein solch großer Segen erfolgte, so wird gewiß der Segen eurer Verdienste, die ihr uns mit Speise und Trank, mit Kleidung, Wohnung und Bedienung so gastfreundlich bewirthetet, größer u. vollkommener werden!" Jetzt sprach R. Simon, Sohn Jochai: „Männer Uscha's! Schunamit hieß die Frau, die den Propheten Eliahu auf seiner Flucht freundlich aufnahm und mit Speise und Trank bewirthete, wofür sie auch reichlich gesegnet war, und das Glück hatte, daß ihr einziges Kind, das schon für todt gehalten, durch Eliahu wieder ins Leben gerufen wurde (2. K. 4, 1—31). Wie diese Frau, deren Haus ja doch nur durch Eliahu gesegnet wurde, durch die freundliche Bewirthung dennoch zum Besitz ihres schon todt geglaubten Sohnes wieder gelangte, so werden gewiß eure Wohlthaten höher geachtet und schöner belohnt werden!" Darauf begann R. Elieser, der Sohn des R. Jose Hagelili: „Saul sprach zu dem Volke Keni, dem Nachkommen Jithro's, ziehet hinweg und verlasset Amalek, damit ihr nicht mit ihm umkommet, da ihr doch Gutes gethan habt an Israel, als es aus Aegypten zog (1. Sam. 15, 7). Aber Jithro war ja blos gegen Moses allein gefällig und warum heißt es: „an ganz Israel?" Gewiß, dieses deutet auf die Lehre hin, daß die Wohlthätigkeit gegen die Führer und Lehrer so hoch gestellt wird, als wenn sie gegen das ganze Volk geübt worden wäre. Ihr Brüder in Uscha daher, die ihr solch große Gastfreundschaft gegen die Lehrer eures Volkes geübt habt, wahrlich euer Verdienst ist ein größeres und schöneres!" Zuletzt schloß R. Elieser, Sohn Jakob, die Reihe der Redenden mit folgenden Worten: „Vernimm und merke auf, Israel, denn heute bist du zum Volke erwählt! (5 M. 27, 9), so redete Moses das Volk an, als er ihm nochmals die Lehren und Wahrheiten Gottes einschärfte. Aber wie paßt wohl der Ausdruck: „heute bist du zum Volke erwählt", da doch bereits vierzig Jahre bald zu Ende waren, seit Israel aus Aegypten gezogen und am Berge Sinai zum Empfang der Gotteslehre gestanden? so werdet ihr fragen. Doch die Antwort darauf ist diese: „Weil sie die Wiederholung der Gotteslehren durch Moses gern und freudig anhörten, wurde es ihnen angerechnet, als wenn sie sich erst damals und nur dadurch werth und würdig eines göttlichen Volkes gezeigt hätten. Freunde in Uscha! mit vieler Liebe und Freundlichkeit habt ihr uns empfangen; Treue und Hingebung war das Werk eurer Pflege und Bewirthung, darum rufe auch ich mit Moses: „Höre und vernimm, Israel, du zeigtest dich an diesen Tagen groß als Volk Gottes!"[1]) Mehreres siehe: „Abschiedsreden", „Leichenreden", und „Predigt".

Derech Erez rabba, דרך ארץ רבה, großer Traktat von dem Sittlichen und: **Derech Erez, sutta**, דרך ארץ זוטא, kleiner Traktat von dem Sittlichen. Zwei Traktate der praktischen Ethik, zwei Sammlungen von Sentenzen, Aussprüchen und Lebensanweisungen für das sittliche Handeln. Der erste Traktat hat

---

[1]) Midrasch rabba zum Hohlb. voce בשבעת באשישות.

11 Abschnitte, von denen spricht der erste von der Ehe und den Eheverboten; ferner über die Ehewahl und die Keuschheit; der zweite von den Sündern und den Tugendhaften und dem Geschick jeder Klasse derselben in schöner Parallele. Wichtig ist dieser Abschnitt für die jüdische Religionsgeschichte, da wir hier die verschiedenen Geistesströmungen für und gegen das Gesetz, von denen sich mehrere zu bestimmten Sekten herausgebildet hatten (s. Sekten und Minin), aufgezählt finden. Im Ganzen giebt dieser Abschnitt den 11. Abschnitt der Mischna des Traktats Sanhedrin erweitert und umgearbeitet mit Zusätzen wieder. Der dritte Abschnitt kündigt sich als ein Abschnitt von Lehrsprüchen, angeblich des Gesetzeslehrers Ben Asai (s. Simon b. Asai) an und spricht von den Gegenständen, die den Menschen von der Sünde abhalten. Die Ermahnung von R. Jochanan b. S. an seine Schüler auf seinem Krankenbette[1]) wird hier als die des R. Eleasar b. Asaria bezeichnet. Der vierte Abschnitt bringt Demuths- und Anstandslehren, sowie von der Verehrung der Lehrer u. a. m. mit Beziehung auf die von Abraham geübte Gastfreundschaft. Der fünfte Abschnitt hat die Fortsetzung des vorigen über Freundschaftsbesuche, Abschiede und die Vorsicht bei Aufnahme von Gästen. Der sechste, siebente, achte u. neunte vom Benehmen der Gäste im Hause, am Tische, beim Mahle u. a. m. Der zehnte: über den Anstand im Bade und der elfte: verschiedene Lebensregeln u. a. m. Der zweite Traktat zählt 10 Abschnitte, von denen enthält der erste Abschnitt die Lehren für den Gelehrten u. a. m.; der zweite bis zum zehnten: die Fortsetzung von obigen Lehren für Lehrer u. Schüler in ihrem Benehmen unter einander und gegen Andere u. a. m.; der zehnte endlich von der messianischen Zeit u. von mehreren Lehren zur Ehewahl und Erwerbsbegründung. Die Abfassung dieser Traktate war nicht vor dem 8. Jahrh., doch waren schon bei den Lehrern des 2. u. 3. Jahrh. n. Sammelwerke von Sittensprüchen unter dem Namen „Hilchoth Derech erez“ bekannt; es erwähnen dieselben R. Juda,[2]) ebenso die jerusalemitische Gemara[3]) u. a. m. Mehreres siehe: „Sittenlehre“ und „Agadisches Schriftthum“.

E.

Ebel. אבל, Trauer, Trauertraktat, mit der nähern Bezeichnung: Ebel Rabbathi, אבל רבתי, Großer Trauertraktat, so genannt zum Unterschiede von dem jüngern Trauertraktat: Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי, Kleiner Trauertraktat.[4]) Sammelwerk halachischer Bestimmungen von Trauerzeremonien, welche die Mischna in nur gedrängter Kürze mittheilt.[5]) Die Behandlung der Leichen und die Haltung der Leidtragenden, s.pec. der zur Trauer Verpflichteten bilden die zwei Hauptbestandtheile desselben Es ist ein der ältesten Trauertraktate, der im Talmud mehrere mal von den Lehrern des 4. Jahrh. n., von R. Papa,[6]) Nafrem b. Papa[7]) und Rab Nachman[8]) zitirt wird und wohl schon aus der Zeit der Tanaim herstammt.[9]) Wir haben dieses Sammelwerk nicht mit dem eines jüngeren Ursprunges, das ebenfalls bald „Ebel Rabbathi,“[10]) bald „Sema-

[1]) Berachoth S. 28β. [2]) Berachoth S. 22a. [3]) Jerusch. Sabbath Absch. VI. 2. Ueber die Nennung dieser Schriften bei den Gelehrten der nachtalmudischen Zeit siehe: Zunz, Gottesdienstlich. Vorträge S. 110–111. [4]) Vergl. die ausführliche und äußerst gründliche Monographie über die Trauertraktate von Dr. N. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. in seinem Jahrb. Jahrg. I. S. 2–57. [5]) Mischna Moed Katon I. 5. 6; III. 5. 9; Berachoth II. 6. 7; III. 12; Sabbath XXIII. 4. 5; Sanhedrin II. 1. 3; VI. 5. 6; Herajoth II. 5. [6]) Moed Katon S. 26β. [7]) Das. 24a תנא באבל רבתי. Vergl. daselbst den Ausspruch von „Samuel“. [8]) Kethuboth תנא באבל רבתי S. 28a. [9]) Daß dieses „Abel Rabbathi“ nicht mit unserm Semachoth identisch ist, geht schon daraus hervor daß die von den Amoräern im Talmud gebrachten Zitate sich nicht in Semachoth vorfinden, wie dies N. Brüll nachgewiesen hat. Einen Beweis, daß die Tanain die Bestimmungen des „Ebel Rabbathi“ in Moed Katon S. 24a kannten, finde ich in den Zitaten Sebachim S. 100a, Semachoth IV. 9, von R. Tarphon u. Joseph Hakohen. [10]) So in Raschi Kethuboth S. 25a; Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 und in der Aufschrift unseres Semachoth.

choth" (s. weiter) heißt, zu verwechseln,[1]) da dieses eine spätere mit Zusätzen vermehrte Umarbeitung unseres ältern „Ebel Rabbathi" und des jüngern „Ebel Sutarthi" ist.[2]) Unser älteres „Ebel Rabbathi" existirt nicht mehr als selbstständige Schrift, aber eine Menge seiner Bestimmungen sind uns außer denen in der Mischna und der Gemara in dem „Ebel Sutarthi" (s. d. A.) und in Semachoth (s. d. A.), freilich in veränderter Umarbeitung, erhalten. Der Zweck von Anlegung solcher Sammelwerke ging aus einem praktischen Bedürfnisse für die Beerdigungsvereine, die Brüderschaften, die im talmudischen Schriftthum oft genannt werden, hervor.[3])

Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי. Kleiner Trauertraktat. Von der Existenz eines kleinen Trauertraktats, der gleichsam ein Auszug des größeren Trauertraktats, Ebel Rabbathi, war, spricht der Gaon Natronai b. Hilai (859—869),[4]) Spätere bringen in ihren Schriften Zitate aus demselben. So Isa Iba Ghajat in seinem Halachoth II. p. 27; Nachmanides in seinem Thorath Haadam S. 5a und 14a; Tanja Nr. 63; Jakob b. Ascher in Tur Jorедea 337. 339 u. a. a. O.[5]) Nach denselben enthielt dieser Traktat Vorschriften über Krankenbesuch (s. d. A.), Verhalten bei dem Sterbenden, Behandlung desselben, über Leichenbestattung, Todtentrauer, Auslegung der Gräber, Knochensammlung von den Leichen und deren Beerdigung u. a. m. Von ihm ist Vieles in den spätern Trauertraktat Semachot aufgenommen und umgearbeitet. In den oben erwähnten Zitaten aus ihm kommen Namen der Tanaim (s. d. A.) vor: R. Akiba, Elieser b. Zadok, Jehuda, Josua, Meir, Simon b. Gamliel u. a. m. Die Zeit der Abfassung desselben war wohl nicht vor der Mischna, doch deuten Inhalt und die genannten Lehrer in derselben auf Palästina hin, wo diese Schrift entstanden ist.

Ebel Rabbathi, אבל רבתי,[6]) oder Semachoth, שמחות. Größerer Trauertraktat, im Anhange bei unsern Talmudausgaben von 14 Abschnitten. Der Name „Semachoth", שמחות, Freuden,[7]) ist euphemistisch; man mied die Bezeichnung „Ebel" Trauer, „Trauertraktat" und substituirte dafür die entgegengesetzte Benennung „Semachoth", „Freuden", ein Verfahren, das nicht selten war.[8]) Dieser Trauertraktat zählt 14 Abschnitte und bildet eine Zusammenstellung von Lehren, Gesetzen und Erzählungen aus ältern Werken, die verschieden umgearbeitet wurden und so ihre ursprüngliche Gestalt eingebüßt haben und an Ungenauigkeit leiden.[9]) Diese ältern Werke sind die Mischna, die Mechilta, Sifra und Sifre, ferner die Tosephta, die Gemara, die jerusalemitische u. die babylonische, die Baraithoth in derselben, die Trauertraktate Ebel Rabbathi und Ebel Sutarthi u. a. m. Die Gliederung der Lehren und Sätze, sowie der aufeinanderfolgenden Abschnitte ist nicht streng systematisch, doch läßt sich der Inhalt jedes Abschnittes nach seinen Hauptsätzen in folgenden angeben. Abschnitt I 1—7 von der Agonie bis zum wirklichen Eintritt des Todes, die Behandlung des Sterbenden; das. 7—14, das Verhalten gegen die Leidtragenden. Abschnitt II. 1—7 von dem Selbstmörder (s. d. A.), die Beschäftigung mit dessen Leiche und deren Beerdigung;

---

[1]) Wie dies von Raschi zu Kethuboth S. 25a und Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 geschehen; ebenso noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 90 und Fürst, Kultur- u. Literaturgesch. S. 216. [2]) Siehe darüber den Artikel „Ebel Rabbathi, Semachoth". [3]) Siehe „Vereinswesen" חברות. [4]) In seiner Respons Chemda Genusa Nr. 90 auf die Frage, was ist Ebel Rabbathi? antwortet er: „Ebel ist ein Traktat, eine Mischna, von Trauergesetzen, von denen die meisten aus 3 Absch. des Mischnatraktats Moed Katon herstammen; es giebt zwei Ebeltraktate, ein größerer und ein kleinerer. [5]) Eine Zusammenstellung dieser Zitate mit erläuternden Parallelen aus andern Schriften hat N. Brüll in seiner schon genannten Monographie S. 10 bis 22, die besser beachtet zu werden verdient. [6]) So bei Raschi u. a. m. Siehe oben. [7]) Vergl. Ps. 16. 11 wo der Ausdruck Somachoth, שמחות, vorkommt und im Midrasch das. auf die Seeligkeit nach dem Tode gedeutet wird. [8]) So hat man für „Blinder" die Bezeichnung „Vielsehender" סגי נהור. [9]) Interessant sind die von N. Brüll S. 80—87 aufgestellten Parallelstellen aus dem talmudischen Schriftthum zu den Lehren u. Gesetzen in Semachoth, die bei einer neuen correctern Ausgabe unseres Semachoth ein sehr werthvolles Material ausmachen, das seine gute Dienste leisten würde.

das. 7—14 von dem Verhalten gegen die durch das Gericht zum Tode Verurtheilten, die durch die römische Behörde Getödteten oder auf eine andere Art Umgekommenen. Abschnitt III die Angaben der Altersstufen der Sterbenden in Bezug auf das Verhalten gegen dieselben. Abschnitt IV. 1—34 von dem Verhalten des Aaroniden bei den Leichen seiner Angehörigen. In § 9 daselbst wird eines Priesters Joseph erwähnt, der aus übertriebener Strenge sich nicht an seiner gestorbenen Frau verunreinigen mochte, bis er dazu von seinen Genossen gezwungen wurde (ob dies Josephus Flavius gewesen? Es wäre hier doch eine Notiz von ihm, die für ihn ganz u. gar spricht). Abschnitt V 1—16 von den Gesetzen für den zur Trauer Verpflichteten; ebenso von den Gesetzen des Verbannten. Abschnitt VI Fortsetzung von dem Verhalten des Trauernden. Abschnitt VII über die Trauer am Sabbat und Fest in den ersten sieben Trauertagen, sowie des ganzen ersten Monats. Abschnitt VIII von der Leichenfeierlichkeit, der Beerdigung, der Leichenrede, dem Tode der zehn Märtyrer (s. d. A.), dem Tode des Sohnes R. Akibas u. seiner Leichenrede um ihn u. a. m. Der ganze Abschnitt hat Vieles, das für die Geschichte gut verwerthet werden kann. Abschnitt IX die Trauerzeremonie um den Tod der Eltern, der Geschwister, der Lehrer und der Gelehrten. Abschnitt X weitere Gesetze für den zur Trauer Verpflichteten. Abschnitt XI von der Beerdigungspflicht, der Leichenbegleitung, der Todtenklage und der Trauer im Hause des Verstorbenen. Abschnitt XII über den Beginn der Trauer bei Trauernachrichten, die Knochensammlung zur Beerdigung und bei Wiederbeerdigungsfällen. Auch da sind einige interessante Notizen aus früherer Zeit eingestreut, als z. B. von der Ausartung des Sohnes von R. Chanina b. Teradjon u. a. m. Abschnitt XIII weitere Bestimmuugen von den Leichenknochensammlungen und die Vorschriften für die, welche dabei beschäftigt sind. Abschnitt XIV von den Gräbern und den Gesetzen der Beerdigungsstätte u. a. m.

Egla Arupha. עגלה ערופה, Mordopfer, die Opferung eines Kalbes durch Genickbrechen. Der Mosaismus, der die Solidarität des Einen für den Andern seinen Bekennern auferlegt und in erster Linie die Aeltesten und die Richter, die Behörde, nicht frei von der Mitschuld an dem Verbrechen ihres Ortes erachtet (s. Bürgschaft), hat folgendes Gesetz über das Auffinden eines Gemordeten, dessen Mörder nicht ermittelt werden kann, aufgestellt. „Wenn ein Erschlagener auf dem Erdreiche gefunden wird, das der Ewige dein Gott dir zum Besitz giebt; auf dem Felde liegend, ohne zu wissen, wer ihn erschlagen. So sollen deine Aeltesten u. deine Richter hinausgehen und messen nach den Städten, die um den Erschlagenen ringsumher sind. Welche Stadt die nächste zum Erschlagenen ist, selbige Stadtältesten sollen ein Rinderkalb nehmen, mit dem noch nicht gearbeitet wurde, das noch an keinem Joche gezogen. Und die Aeltesten derselben Stadt sollen das Kalb hinabbringen in ein steiniges Thal,[1]) das nicht bearbeitet und angebaut wurde, u. dem Kalb in dem Thale das Genick brechen. Sodann treten sie u. alle Aeltesten der Stadt, die am nächsten vom Erschlagenen ist, zusammen, sie waschen ihre Hände über das Kalb, dem im Thale das Genick gebrochen wurde. Darauf sprechen sie: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen. Versöhne, Ewiger, dein Volk Israel, das du erlöst hast, und gestatte kein unschuldiges Blut zu vergießen in der Mitte deines Volkes, und es möge ihnen dieses Blut vergeben werden. Schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, so du das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehst."[2]) Den weiteren Ausbau dieses Gesetzes hat das talmudische Schriftthum. Es sind drei Akte, von denen hier gesprochen wird: a die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist; b die Angabe der Opfergattung

[1]) Nach der Septuaginta, Valgata, Onkelos u. Pseudojonathan, Josephus (Ant. 1, 4) u. nach dem Talmud; Neuere wollen unter נחל „Strom" u. übersetzen איתן durch: „fortwährend", „unversiegbar", wozu jedoch die Apposition אשר לא יעבד בו nicht paßt. [2]) 5 M. 21. 1—9.

des Ortes und der Weise der Darbringung, sowie der üblichen Liturgie bei derselben. a Die Bestimmung der Stadt. Die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist, soll durch fünf Mitglieder des Synedriums (s. d. A.) aus Jerusalem geschehen. Dieselben begeben sich an den Ort, wo der Erschlagene gefunden wurde, und nehmen die Messungen nach den umliegenden Städten vor. Die Messung beginnt von der Nase des Leichnams. Ist der Kopf von dem Rumpf getrennt, so bringe man den übrigen Körper zum Kopf desselben und nehme alsdann die Messung vor. Die so ermittelte nächste Stadt ist zur Darbringung eines Mordopfers verpflichtet, wozu sie im Weigerungsfalle gezwungen werden kann. Nur Jerusalem und eine Stadt, die kein Gericht hat, oder die von Heiden bewohnt ist; ebenso die an der Grenze Palästinas lag, war hiervon frei. Nach dem Akte der Messung wurde der Ermordete auf der Stelle, wo er liegend gefunden worden, begraben. Wenn zwei Städte gleich nahe von dem Ermordeten liegen, so vereinigen sich beide zur Darbringung dieses Mordopfers. Hiermit war die Funktion der 5 Synedristen beendet. b Die Angabe der Opferungsstätte, des Opfers und die Darbringungsweise. An die Stelle der Synedristen treten jetzt das Gerichtspersonal und die Aeltesten der ermittelten nächstliegenden Stadt. Es wird ein Kalb, das noch kein Joch gezogen und nicht über 2 Jahre alt ist, in ein steiniges Thal von ihnen hinabgeführt, wo demselben das Genick gebrochen wird. Die Stadtältesten waschen darauf ihre Hände und sprechen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, auch unsere Augen haben es nicht gesehen!" Die Priester rufen darauf die Schlußworte: „Versöhne dein Volk Israel, das du erlöst hast u. lasse kein unschuldiges Blut fließen in der Mitte deines Volkes Israel!" „Es wird ihnen vergeben!" lautete die Schlußformel dieser Liturgie. Die Stätte wo diese Opferung vor sich ging, durfte nicht mehr bebaut werden. Dieser Akt war nur für Palästina angeordnet, aber auch da hörte er seit den letzten jüdischen Aufständen gegen Rom vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer auf, wo die Morde durch die Zeloten überhand nahmen.[1]) Ueber die Bedeutung dieses Opfers zitiren wir noch den Ausspruch eines Gesetzeslehrers: „Weshalb sollte dieses Mordopfer in einem steinigen Thal dargebracht werden? Das Gesetz deutete den Grund hierzu an: Es komme das Kalb, das noch keine Früchte getragen (noch kein Junges geboren), und werde geopfert auf einer Stätte, die ebenfalls keine Früchte getragen, (das steinige Thal) und bringe Versöhnung über den, der durch seinen Mord den Mann vom Früchtetragen gestört."[2]) Der hebr. Ausdruck „איתן" als Bezeichnung des נחל wird hier, wie oben angegeben, in der Bedeutung von „hart, steinig" erklärt.[3]) Weiter werden die Worte in dem Bekenntniß der Aeltesten bei der Opferdarbringung: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen" dahin erklärt, daß darin auch das Bekenntniß mitbegriffen war: „Er kam nicht zu uns, daß wir ihn ohne Speise und Trank gehen ließen,"[4]) ferner: „Wir haben ihn nicht gesehen" d. h. er war nicht bei uns, daß wir ihn ohne Geleit entlassen hätten."[5]) Gegenstände der weitern Pflichten der Ortsbehörde gegen die Fremden.

Eleasar Chisma, אלעזר חסמא.[6]) Volks- u. Gesetzeslehrer in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n., Schüler des R. Josua b. Ch. und Kollege des R. Akiba u. a. m. Er gehörte zu denen, die sich auch mit andern Wissenschaften, besonders mit Astronomie (s. d. A.) und Geometrie beschäftigten. Von seinen bedeutenden Leistungen auf diesem Gebiete, sowie von denen des R. Jochanan b. G. sprach R. Josua b. Chananja vor dem Patriarchen R. Gamliel II., wobei er

---

[1]) Mischna Sote Absch. 9 u. Gemara Sote S. 44—48. Maimonides h. Rozeach Absch. 9 u. 10. Vergl. Sifre zu 5 M. 21. 1–9. [2]) Gemara Sote S. 46 a בא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניח לעשות פירות. [3]) Das. S. 46 β. [4]) Das. S. 45 β in der Mischna וכי עלתה על דעתנו שזקני ביהדין שופכו דמים הן אלא שלא בא על ידינו ופטרנוהו בלא מזון. [5]) Das. ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה. [6]) Nicht „Ben Chisma", nach der richtigen Leseart an den meisten Stellen. Siehe deren Nachweis in Baers Siddur zu Aboth Absch. 3. 22.

nicht unterließ deren große Armuth zu erwähnen. Der Patriarch berief beide darauf zu Aemtern.[1]) Von R. Eleasar zitiren wir die Sprüche: „Die Bestimmungen von den Opfern der Geflügelarten (Tauben u. Vögel) und die Gesetze von den menstruirenden Frauen sind wesentliche Halachoth; Astronomie und Geometrie sind die Nebenfächer der Weisheit."[2]) Er gehörte ganz der Verstandesrichtung an und polemisirte scharf gegen die Mystiker und ihre Prozeduren beim Gebet. „Wer das Schemagebet verrichtet und dabei mit seinen Augen blinzelt, seine Lippen verzerrt und mit seinen Fingern hinzeigt, von dem heißt es: „nicht mich riefst du an, Jacob!"[3])

Eleasar b. Jehuda aus Barthotha אלעזר בן יהודה איש ברתותא.[4]) Volks- u. Gesetzeslehrer im 2. Jahrh. n., in dessen Namen der Patriarch R. Simon ben Gamliel II. Halachoth zitirt.[5]) Von ihm ist die schöne Lehre über Almosen: „Gieb ihm von dem Seinigen, denn Du und das Deinige gehören ihm, denn also heißt es von David: „denn von dir ist Alles und von deiner Hand geben wir dir."[6]) Es war dies ein Wahlspruch für sein Leben; er spendete Almosen auf unbegrenzte Weise; Alles, was er bei sich hatte, gab er hin, sodaß die Almosensammler ihn oft gern mieden und sich vor ihm versteckten.[7]) Mehreres siehe „Tanaim".

Eleasar aus Modein, אלעזר המודעי, siehe diesen Artikel in Abtheilung II dieses Werkes.[8])

Epikuräer, אפיקורוס. Entlehnte Bezeichnung einer Klasse von Häretikern, die im talmudischen Schriftthum neben andern daselbst erwähnten genannt wird. Der verschiedene Gebrauch dieses Ausdrucks in der Angabe der darunter zu verstehenden Personen hat die Bedeutung desselben sehr erweitert, aber auch verwirrt und verwischt, so daß seine Erklärung unter den Kommentatoren des Talmuds und den talmudischen Lexikographen zu verschiedenen Meinungen führte. Wir versuchen Klarheit in dieses Chaos dadurch zu bringen, daß wir das Geschichtliche des Gebrauchs dieses Namens nicht außer Acht lassen und auf die Zeiten, in denen derselbe von den Talmudlehrern verwendet wird, achten, um uns die verschiedenen Wandlungen, die in denselben gemacht wurden, zu merken. „Epikur" ist der Name des griechischen Philosophen (in J. 342—270), der die menschliche Glückseligkeit, die er in die Befriedigung der Lust setzt, als das höchste Gut für des Menschen Thun und Lassen aufstellt. Die sinnliche Empfindung, die uns belehrt, was angenehm und unangenehm ist, wird als Kriterium für unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit bezeichnet, um das, was begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, festzustellen. Es wird von ihm die Sentenz zitirt: „Alles Gute beziehe sich nur auf den Bauch."[9]) Beim Eindringen des Griechenthums nach Asien seit Alexander d. Gr. fand diese Lehre auch unter den Juden Palästinas ihre Anhänger. Das Sirachbuch (s. d. A.) hat uns hiervon an mehreren Stellen berichtet.[10]) Es waren die jüdischen Hellenisten gegen die dieses Buch loszieht, welche dem Epikuräismus huldigten und dem jüdischen Ascetismus den Rücken kehrten. Aus Josephus (s. d. A.), der die Sadducäer mit den Epikuärern in der griechischen Philosophie vergleicht, sowie aus Aboth de R. Nathan, wo in der Erzählung von der Entstehung der Sadducäer dieselben als Anhänger des Epikuräismus geschildert werden, geht soviel hervor, daß diesem Hellenismus der

---

[1]) Horajoth S. 10 a u. b. Vergl. Sifre zu 5 M. § 16. Bei R. Jochanan b. Gudgeda haben wir wohl an R. Jochanan b. Nuri zu denken. [2]) Aboth Absch. 4. 23 קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות תקופות וגמטריאות פרפרות לחכמה. [3]) Jesaia 43. 22. Joma S. 19 β. הקורא את שמע ורומז בעיניו ומקרץ בשפתיו ומראה באצבעו עלי הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב. [4]) So nach der richtigen Leseart zu Aboth. 3. 8 vergl. das. in Baers Seder Abodath Israel die angegebenen Stellen. [5]) Mischna Orla Absch. 1. 4. [6]) 1 Chr. 29 14. Aboth 3 8. [7]) Gemara Taanith S. 24 a. [8]) Wo irrthümlich statt „Modein" „der Meder" gesetzt ist. [9]) B. Plut. a. a. O. 16. 9. [10]) Sirach 16. 11—17 ist die epikur. Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut du's kannst . . . Bedenke, daß der Tod nicht wartet . . . Entziehe dich keinem frohen Tage und keinem Theil des Guten u. s. w. Vergl. über Mehreres Kap. 18. 1—6.

Sadducäer anhing. Es stimmt dies mit einer Angabe von der Entstehung der Sadducäer aus den Zaddikim, die mit den Hellenisten sich verbanden, um gegen dies Zusammengehen, resp. die Verschmelzung der Zaddikim mit den Chassidim zum Bunde der Pharisäer zu protestiren.[1]) Später bildete sich in Palästina durch den Einfluß der alexandrinischen Philosophie ein Hellenismus aus, der auf die Auflösung des Gesetzes drang und nach seiner Ausweisung aus dem Judenthum in das Christenthum (s. d. A.) einmündete, wo seine Lehre von der Auflösung des Gesetzes, wie dieselbe von Paulus vorgetragen wurde, Aufnahme fand. Wir zitiren darüber eine ältere Stelle aus Sifre zu 4 M. 15. 22—31. „Denn das Wort des Ewigen hat er verachtet" d. i. der Zadduki (Sadducäer) „und meine Gebote zerstörte er" d. i. der Epikuräer."[2]) Der Epikuräer wird hier als der Zerstörer des Gesetzes bezeichnet; es ist der Hellenist, wie er aus dem Alexandrinismus hervorgegangen ist.[3]) Wir haben also unter dem entlehnten Namen „Epikuräer" die Bezeichnung der Klasse von Herätikern der freien (ungebundenen) Denk- und Lebensrichtung, als der jüdischen Hellenisten, die dem Epikuräismus huldigten und auf die Zerstörung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Sitte drangen. In dieser vollen Bedeutung kommt diese Bezeichnung in der Mischna und in der Tosephta in den Aussprüchen der Lehrer des 1. und 2. Jahrh. n. über das Verhältniß der Herätiker zum Judenthum vor. In der Mischna Sanhedrin 10. 1. heißt es: „Und diese haben keinen Theil an der künftigen Welt: Wer da leugnet die Auferstehung der Todten, behauptet, die Thora sei nicht von Gott und der Epikuräer."[4]) Eine zweite Stelle zitiren wir aus der Tosephta Sanhedrin 13. 5. „Aber die Minin (s. d. A.), die Meschumadim (s. d. A.), die Angeber (Messoroth) und die Epikuräer, sowie die welche die Göttlichkeit der Thora leugnen, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern, welche die Auferstehung der Todten in Abrede stellen u. a. m. verfallen den ewigen Höllenstrafen."[5]) Es wird hier der Epikuräer neben den Herätikern aufgezählt; er ist also nicht identisch mit dem Herätiker, der nur ein der Dogmen als z. B. die Auferstehung, die Göttlichkeit der Thora u. s. w. leugnet, wenn auch der Hellenist sich zu denselben nicht bekennt, weil er mit dieser freien Denkrichtung auch die der freien Lebensweise verbindet und sich nicht an dem Gesetze gebunden glaubt. Als Prototyp für das Treiben des Epikuräers wird die Verführungsrede der Schlange zur Uebertretung des Gesetzes[6]) und die Empörung Korahs gegen Moses[7]) angegeben. Wie stark deren Treiben war und wie empfindlich dasselbe die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer getroffen hat, geht aus zwei andern Stellen hervor. Die Mischna Aboth 2. 19. berichtet: R. Elasar lehrte: „Sei fleißig, Thora zu lernen, und verstehe, was du dem Epikuräer zu antworten hast." Es fanden nicht selten auch mit den Epikuräern Religionsgespräche (s. d. A.) statt, und die Volks- und Gesetzeslehrer, die sie zurückzuweisen verstanden, wurden sehr hoch geschätzt. So wird R. Josua b. Chananja (s. d. A.) als tüchtiger Widerleger der Epikuräer gerühmt, sodaß man bei seinem Tode klagte: „Wer wird nun uns gegen die Epikuräer schützen?"[8]) Eine weitere Ausdehnung erhielt der Gebrauch dieses Namens bei den Volks- und Gesetzeslehrern des 3. und 4. Jahrh. n., welche Epikuros „Epikuräer" den nannten, der die Gesetzeslehrer schmäht und sich rücksichtslos über deren Thätigkeit ausspricht und überhaupt sich frech über Sitte und Anstand hinweg setzt. Der Name „Epikuros" אפיקורס, wird hier nicht

[1]) S. „Zaddikim" u. „Sadducäer". Auch Frankl Mebo Hamischna S. 14 denkt sich die Sadd. als aus den Hellenisten hervorgegangen. [2]) כי את דבר ה׳ בזה זו צדוקי ואת מצותי הפר זו אפיקורס. [3]) Vergl. hierzu den Artikel „Philo" u. „Religionsphilosophie". Auch Philo eifert gegen den Hellenismus, der die Auflösung des Gesetzes lehrte. [4]) Das. ואומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס. [5]) Das. אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה והפורשים מדרכי צבור ושכפרו בתחיית המתים גיהנם ננעלת בפניהם ונדונים בה לדורי דורות. Vergl. Gemara S. 17 a wo diese Stelle ebenfalls zitirt wird nach der richtigen Leseart ושכפרו בתורה. vergl. Raschi daselbst. [6]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 19 נחש אפיקורס היה. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 (11) S. 27 d רב אמר קרח אפיקורס היה. [8]) Chagiga S. 5 β.

mehr nach seinem griechischen Ursprunge, sondern als ein aramäisches Wort angesehen, und in der Bedeutung von „frei" nach dem aramäischen Stamm „פקר" genommen.[1]) So geben R. Jochanan u. R. Elasar die Erklärung zu „Epikuros" als z. B. die, welche sprechen: „Diese Gelehrten da!" oder „diese Rabbinen!"[2]) Von Rabh u. R. Chanina lautet dieselbe: „Wer da schmäht die Gelehrten."[3]) Dagegen beziehen R. Jochanan u. R. Josua b. Levi „Epikuros" auf den, der anstandslos seine Genossen vor dem Gelehrten verachtet."[4]) Die Lehrer des 4. Jahrh. n. geben diese Bezeichnung noch deutlicher an. So lehrte Rab Joseph; „Epikuros" das sind die, welche sprechen: „Was nützen uns die Rabbanan? für sich haben sie gelesen und für sich haben sie gelernt!"[4]) Abaji geht noch weiter u. hält den schon für einen Epikuros, der Lehren eines Andern zitirt ohne den Namen des Autors anzugeben; Baba,[5]) als z. B. die, welche sagen: „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns den Raben zum Genuß erlaubt, nie den Genuß der Taube verboten!"[6]) Rab Papa: als z. B. die, welche rufen: „diese Rabbanan!"[7]) Rab Nachman: „als z. B. die, welche ihren Rabbi bei seinem Namen (aber nicht Rabbi! rufen)."[8]) Mehreres siehe: „Häretiker," „Hellenisten" „Religionsgespräche" und „Religionsphilosophie."

Erfüllungs- und Erstattungsopfer, שלמים, deutlicher: זבח שלמים; sonst auch: Dankopfer, זבח תודה,[10]) oder: Dankerfüllungsopfer, זבח תודת שלמים,[11]) unrichtig die gewöhnliche Uebertragung: Friedensopfer oder gar Freudenopfer.[12]) I. Name u. Bedeutung. Die hebr. Hauptbenennung dieses Opfers durch „schelamim", שלמים,[13]) von der die Singularform „schelem", שלם, nur einmal vorkommt,[14]) ist verschieden gedeutet worden. Die Einen nehmen dieselbe nach ihrem Stamme שלם in der Kalform, in der Bedeutung von „friedlich sein" oder „ganz, heil sein" und geben sie durch „Friedens- oder Heilsopfer" wieder. So schon die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, die dafür εἰρηνική, Friedensopfer oder σωτήριον, Heilsopfer, setzt. Dieselbe Auffassung ist auch im Talmud vertreten.[15]) Dagegen war es erst den jüdischen Exegeten im 11. u. 12. Jahrh. vorbehalten,[16]) die richtige Bedeutung dieses Ausdruckes nachzuweisen. Dieselben erklärten schelamim, שלמים, nach seiner Bedeutung in der Pielform „bezahlen, erstatten, entrichten, erfüllen", daher ist schelamim nur durch „Erfüllungs- oder Erstattungsopfer" wiederzugeben. Wir schließen uns vollständig dieser Erklärung an und weisen hierzu auf die Singularform „schelem", שלם,[17]) hin, wo dieses Wort nicht anders als „Erstattung", „Vergeltung" oder „Erfüllung" heißen kann. Es waren Opfer, die man entweder auf schon empfangene göttliche Wohlthat, oder auf die von Gott erst zu erwartende, zu erflehende Hülfe gelobte oder darbrachte. Zu Erstern gehören die Dankopfer, genannt „Dankerfüllungsopfer", זבח תודת שלמים, und Letztere sind die „Gelübde- und Spendopfer", נדרים ונדבות,[18]) die ebenfalls unter dem Namen „Gelübdeerfüllungsopfer" נדרי שלמיכם oder נדבי שלמיכם, vorkommen. II. Arten derselben, Thiergattung u. ihr Ritual. Erfüllungs- oder Erstattungsopfer, schelamim, wurden dargebracht bei Bundesschließungen, religiöse und weltliche,[19]) bei der Weihung der Priester,[20]) der Weihe und Einsetzung Ahrons und seiner Söhne zu Priestern,[21]) bei der Weihe des Altars (4 M. 7. 11. 89), der Stiftshütte,[22]) und später des Tempels,[23])

---

[1]) Erubin S. 63 a מרחי כאפיקורוסא u. Megilla S. 25β כמקום שמקרו דמינים. Vergl. Kohut, Aruch, Haschalon voce אפקרוס. [2]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 27 d. כגן דאמר אהן ספרי. [3]) Sanhedrin S. 99β. כגן דאמר אילין רבנן. [4]) רב אמר זה המבזה תלמיד חכם. ריב"ל אמר זה המבזה חברו בפני תלמיד חכם [5]) Das. מאי אהני לן רבנן לדידהו קרו לדידהו תני. [6]) Das. לא אמר הכי אמר מר. [7]) Das. מעולם לא שרי לן עורבא ולא אסרו לן יונה. [8]) Das. כגון דאמר הני רבנן. [9]) Das. זה הקורא רבו בשמו. [10]) 3. M. 22. 20. Ps. 10 7. 22. [11]) 3. M. 7. 13. 15. [12]) Siehe weiter. [13]) 2. M. 20. 24; 32. 5. M. 27. 7. Jos. 8. 31. [14]) Amos 5. 22. [15]) Vergl. Raschi zu 3 M. 3. 1. שמטילים שלום בעולם oder שיש בהם שלום למזבח לכהנים ולבעלים. [16]) Samuel ben Mair, genannt: „Raschbam" zu 4. M. 23. 3. nach Sanhedrin S. 105 a. [17]) Amos 5. 22. [18]) 2. M. 24. 5. [19]) 1 M. 11.15. 1 K. 1.11. [20]) 3 M. 11. 4. [21]) 3. M. 8. 23; 2 M. 29. 19. [22]) 3, M. 9. 4. 18; 4. M. 7. 17. [23]) 1. K. 8. 63.

nach glücklichen Unternehmungen,[1]) beim Uebergang über den Jordan,[2]) bei Gastmählern,[3]) bei der Uebersiedelung der Bundeslade,[4]) in Begleitung von Gebeten um Entfernung der Kriegsgefahren,[5]) der Pest,[6]) des Zerwürfnisses unter den Stämmen[7]) u. a. m. Man ersieht schon aus dieser Aufzählung, daß die Schelamim nichts anderes als Erfüllungs- oder Erstattungsopfer sind für schon empfangene oder erst zu empfangende göttliche Wohlthaten, deren Grundcharakter die Dankbarkeit gegen Gott und das zuversichtliche Vertrauen auf seine Hülfe ist. Deutlicher noch tritt dies in der Aufzählung der Arten dieser Erfüllungsopfer. Wir nennen von denselben: a. das Dankopfer, תודה; b. das Gelübdeopfer, נדר und c. das Spende- oder das Freiwillige Opfer, נדבה. a. Das Dankopfer wurde im Namen des Volkes am Wochenfest,[8]) auch an den andern Festen,[9]) und bei andern das ganze Volk betreffenden Angelegenheiten dargebracht[10]) Als Privatopfer war es als Aeußerung der Dankbarkeit gegen Gott für empfangene Wohlthaten dem Willen des Einzelnen überlassen.[11]) Die Thiergattung für dieselben waren fehlerloses Rind- oder Kleinvieh beiderlei Geschlechts.[12]) Zum Darbringungsritual gehörten: die Handauflegung, das Schlachten, die Blutsprengung um den Altar, die Abziehung des Felles, das Verbrennen gewisser Fetttheile auf dem Altar.[13]) Von dem Fleische gehörte bei Privatdankopfern den Priestern: die Brust und die Schulterstücke, womit zuvor die vorgeschriebene Hebewendung, תנופה, vorgenommen wurde. Das Uebrige erhielten die Opfernden, das in gemeinsamen Mahle mit Hinzuziehung der Leviten und der Arme von den Familiengliedern derselben in Jerusalem noch an demselben Tage verzehrt wurde. Anders war es bei dem öffentlichen Dankopfer im Namen des Volkes, von dem alle übrigen Fleischtheile dem Priester zufielen. b. Das Gelübdeopfer, נדר. Dasselbe gelobte man zur Erlangung eines Wunsches,[14]) oder zur Entfernung eines Uebels[15]) u. a. m. Dieselben wurden meist erst nach Entfernung des Uebels, als einer Gefahr[16]) oder nach Erlangung des Wunsches[17]) dargebracht. Hierzu rechnen wir noch das Opfer des Nasiräers (s. d. A.) am Vollendungstage seines Gelübdes. Das Opferritual war bei dem Gelübdeopfer, wie bei dem Dankopfer; nur daß hier die Opfernden ihre Opfertheile auch noch am zweiten Tage genießen konnten. Dagegen war es anders bei dem Nasiräeropfer, das aus einem Widder ohne Leibesfehler bestand, von dem zur Hebe u. Wende auch noch der Vorderfuß der rechten Seite gehörte. c. Das freiwillige Opfer, נדבה, das man in Folge freier Anregung ohne vorhergegangene Gelübde brachte. Das Opferritual war hier nicht verschieden von dem Gelübdeopfer. Ueber die diese Opfer begleitenden Brote, siehe: „Opferbrote“.

Erbsünde חטא אדם הראשון. Sünde des ersten Menschen. Das Dogma der Erbsünde, von einer von Adam herrührenden, durch dessen Sündenfall angeerbten, Zeugung fortgepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, wonach er ohne eigenes Verschulden als schon sündhaft und verderbt geboren sein und keine Willensfreiheit und eigene Macht zur Vollführung auch des Guten besitzen soll, das aus der Erzählung 1 M. 1. 8. von dem Sündenfalle Adams hergeleitet wird, ist dem Judenthume fremd, das die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen als eine seiner Grundlehren aufstellt[18]) und ihm vollständig das Vermögen, Werke des Guten und Bösen auszuüben, zuerkennt. Doch stellt die Mystik[19]) im Talmud und Midrasch Lehren auf, welche Anklänge an die Lehre der Erbsünde haben. Es ist nicht uninteressant nachzuweisen, wie weit diese dort und später im Judenthume gelehrt wurde und zur praktischen Geltung gekommen. Die erste Lehre darüber ist von einem Gesetzeslehrer des 3. Jahrh. n. R. Jochanan lehrte: „Die

[1]) 5. M. 27. 7; Jos. 8. 31. [2]) daselbst. [3]) 1 S. 3. 14 [4]) 2 S. 6. 17. [5]) 1 S. 13. 9. [6]) 2 S. 24. 25. [7]) Richter 21. 4. [8]) 3 M. 23. 19. [9]) 4 M. 10. 10. [10]) Siehe oben. [11]) 3 M. 7. 1. [12]) 3 M. 3. 1; 6. 9; 4. 18; 22. 11; 23. 19; vergl. 2 M. 24. 5. 1 K. 8. 63. [13]) 3 M. 3. 3; 9. [14]) 2 S. 15. 8. 1 M. [15]) Jona 1. 15. [16]) Das. 2. 10. [17]) 1 S. 1. 10. [18]) Siehe Freiheit. [19]) S. d. A. u. „Geheimlehre“.

Schlange, die Eva verführte, warf ein Gift in sie; bei den Israeliten jedoch, die am Berg Sinai (zum Empfang des Gesetzes) dastanden, hörte dieses Gift auf, aber die Heiden, sie standen nicht vor Sinai, verloren dieses Gift nicht."[1]) Dieselbe Lehre wird auch von Rab Joseph wiederholt.[2]) Wir merken, daß hier die Lehre von der Erbsünde anerkannt ist, aber nur für die Heiden. Das Heil oder die Erlösung von der Sünde, die das Christenthum als durch seinen Messias vollbracht, lehrt, wird hier durch die Gesetzgebung auf Sinai längst vollzogen verkündet. Der Ausspruch eines Andern lehrt ebenfalls, daß die Sünde Adams den Tod für sich und seine Nachkommen zur Folge hatte.[3]) So heißt es von einem Dritten: „Vier starben nur in Folge der Verführungssünde der Schlange, d. h. nicht in Folge eigener Sünde, nämlich: Benjamin, Sohn Jakobs, Amram, der Vater Mosis, Isai der Vater Davids und Khileab, Davids Sohn."[4]) Auch von dieser Todesschuld der Erbsünde sollten die Israeliten in Folge des Empfanges des Gesetzes am Sinai frei werden, wenn sie nicht die Sünde des goldenen Kalbes,[5]) nach Andern die Sünde der Auskundschafter[6]) begangen hätten. Die Stelle darüber lautet: „Als Israel Mosis zugerufen hatte: „Wir wollen thun und hören" (2 M. 24), sprach Gott zum Todesengel: „die ganze Welt hast du in deiner Gewalt, aber nicht dieses Volk, denn also heißt es: „Und die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhanget, ihr lebet alle heute (5 M. 4. 5);" ferner: „die Schrift, eine Schrift von Gott, eingegraben (choruth חרות) auf den Tafeln, lies nicht „choruth, eingegraben," sondern „cheruth, frei," frei vom Todesengel, frei vom Joch der Unterwürfigkeit unter fremde Herrschaft, frei von den Leiden; aber als sie im Rath der Auskundschafter sündigten, sprach Gott: „Ihr habt meinen Rath zerstört; ich dachte, ihr sollet Götter sein, ihr alle Söhne des Höchsten, aber nun sterbet ihr wie Adam" (Ps. 82)."[7]) Diesen Lehren gegenüber lassen sich jedoch auch Aussprüche entgegengesetzter Richtung anführen; es sind dies die der Lehrer von der Verstandsrichtung. So lautet eine Gegenlehre: „Kein Tod ohne Sünde, keine Leiden ohne Vergehen."[8]) Die andere: „Er gedenkt der Sünde der Väter an den Kindern (2 M. 20. 6), dies nur, wenn sie an den sündhaften Werken ihrer Väter festhalten, von ihnen nicht lassen."[9]) Die dritte: „Gott schuf den Menschen von dem Obern (dem Himmel) und von dem Untern (der Erde), denn, sprach Gott, erschaffe ich ihn nur von dem Obern, so würde er leben und nie sterben, von dem Untern, so würde er sterben und nicht leben (d. h. ewig leben), doch ich erschaffe ihn von beiden, damit wenn er sündigt, er sterben soll, aber wenn nicht, er ewig leben kann."[10]) Als vierte ist das allegorische Bild des Lehrers R. Simlai (im 3. Jahrh.) von dem Kinde im Mutterleibe, dem beim Eintritt in die Welt eine Gottesstimme zuruft: „Wisse, daß der Heilige, gelobt sei er (Gott) rein ist; ebenso seine Diener, die Engel; auch deine Seele ist rein, die er dir gegeben, bewahre sie in Reinheit, sonst entziehe ich sie dir!"[11]) In diesem Sinne gegen die Lehre der Erbsünde ist das aus der talmudischen Zeit herrührende Gebetsstück: „Gott, meine Seele, die du mir gegeben, ist rein; sie hast du geschaffen, gebildet, mir eingehaucht, und diese bewahrst du in mir und wirst sie einst von mir nehmen!"[12]) Mehreres siehe: „Sünde" und „Sündenfall".

Ethik, philosophische. חכמת דרך ארץ. In dem Artikel „Sittenlehre" haben wir die Ethik des biblischen und talmudischen Schriftthums in ihren Hauptzügen besprochen, hier soll als Ergänzung des Artikels „Religionsphilosophie", wo wir auf einen Artikel „Sittenlehre philosophische" hingewiesen, die Ethik Philos (s.

---

[1]) Aboda Sara S. 22 β. [2]) Sabbath S. 146 a. בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זהמתן. [3]) Midr. r. 1 M. Absch. 15 מות תמות לו ולדורותיו. [4]) Sabbath S. 55 β. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch 16. [8]) אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. [9]) Sanhedrin S. 27 β. כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם vergl Targum Onkelos zu 2 M. 20. 6 [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. [11]) Nidda S. 31 β. Midr. rabba 3 M. Absch. 14. [12]) Siehe: „Seele".

d. A.), des Repräsentanten der jüdisch alexandrinischen Philosophie, in ihrem Verhältniß zu den ethischen Lehren der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina und Babylonien bis gegen das Ende des 5. Jahrh. n. behandelt werden. Eine für die Ethik eigens abgefaßte Schrift findet sich nicht unter den Schriften Philos, dagegen sind ihre Themen an verschiedenen Stellen in denselben ausführlich behandelt, sodaß es nur des Zusammenstellens bedarf, um den Organismus der philonischen Ethik vor sich zu haben. Dieselbe hat die Vollendung des religiösen Lebens zu ihrem Ziele, aber diese ist der Hauptsache nach nicht, wie in der Bibel, die auf das Leben gerichtete menschliche Thätigkeit,[1]) sondern die Abkehr vom Leben, die Abwendung von allem Weltlichen, die strenge Entsagung, das Aufgeben alles Irdischen und das völlige Aufgehen in Gott, die göttliche Erkenntniß, die innere Beschauung und die Versenkung der menschlichen Seele in die Allseele Gottes. Auch die Tugenden der philonischen Ethik sind nicht, wie die biblischen, die fürs Leben und für die Welt zu vollziehenden edlen Werke, sondern innere Eigenschaften, Seelenfertigkeiten, Geistesvollendungen. Woher diese Verschiedenheit? Den Grund derselben haben wir in der Anthropologie Philos zu suchen, in seinen Lehren von „Seele u. Leib“, in denen er meist den philosophischen Anschauungen Platos und der Stoa gefolgt ist, ohne zu bedenken, daß diese so gewonnenen Resultate nicht immer mit den Lehren und den Anschauungen der Bibel in Einklang zu bringen sind. Wir müssen daher zur klareren Verständniß der philonischen Ethik auf diese anthropologischen Lehren zurückgreifen und sie hier vorausschicken. a. Seele und Leib. Die Seele ist nach Philo eine göttl. Kraft, ein Theil Gottes,[2]) ein Ausfluß aus Gott, gleich den Engeln eine Theilkraft des Logos.[3]) „Wie könnte denn der Geist, sagt er, ein kleines Ding, eingeschlossen im Herzen oder im Gehirn, die Größe der Welt und des Himmels fassen, wenn er nicht ein Bruchstück der göttl. Seele wäre?“[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Gott hauchte dem Menschen einen lebendigen Odem ein“ (1 M.), diese Worte sind so zuverstehen, ein Theil seiner seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewendet.[5]) Philo weicht darin von den biblischen Angaben ab, welche die Seele gleich andern Wesen der Schöpfung durch Gott geschaffen halten.[6]) Der Leib, lehrt er, ist die Stätte des Bösen,[7]) der Begierden u. der Leidenschaften,[8]) der Quell des Unfriedens.[9]) So ist er für die Seele ein Uebel,[10]) ein Kerker, aus dem er sich wegsehnt, wie Israel aus Aegypten;[11]) ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt,[12]) ein Grab oder ein Sarg.[13]) Ihre Verbindung mit dem Leib ist eine Befleckung, wo keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist.[14]) Erst nach dem Tode erwacht der Mensch zum neuen Leben.[15]) Die Verheißung Gottes an Jacob (1 M. 28. 15) wird hier auf diese Rückkehr der Seele gedeutet: „Sie hat den himmlischen Raum verlassen und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott wieder diejenigen zurück, die ihm wohlgefallen.“[16]) So heißt der Leib bildlich Aegypten, in dem der wahre Weise nicht wohnen darf;[17]) die Erde, die Abraham verlassen soll[18]) u. a. m. Daß auch diese Darstellung eine antibiblische ist, haben wir in dem Artikel „Geist u. Leib“ nachgewiesen. b. Die Sinnlichkeit und die Vernunft. Die Sinnlichkeit als die dem Leiblichen und Irdischen zugewendete Seite der menschlichen Seele nennt er „Erde“,[19]) und als unvernünftiger Theil derselben heißt sie „Gras“, die Nahrung der unver-

[1]) Siehe den Artikel „Sittenlehre“ [2]) So in Philo, qu. det. pot. ins. 208 unten M.; ferner de somniis I. V. 18. Pf, wo sie ἀπόσπασμα θείων genannt wird. [3]) Das. qu. de. s. im. 279. M. [4]) Das. qu. det. pot. insid. sol. 208 unten M. I. [5]) Das. de mundi opif. III. 30. Pf. [6]) Siehe: „Seele“, „Geist“, „Geist u. Leib“, „Leib“. [7]) Leg. alleg. III. 22 M. [8]) De migr Apr. III. 414 Pf.; ferner quis rer. divin. haeres sit 118. Pf. [9]) De ebrietate III. 214. Pf. [10]) Qu. det. pot. 210. M. [11]) De ebrietate 572. M. qu. rer. divin 6. 515. M. [12]) Leg. alleg. I. Schl. III. 100 M. de gigant. 264 M. [13]) Migr. Abr. 458 M. [14]) L. alleg. III. 95. M. [15]) Migr. Abr. 458. M. [16]) De somniis V. 82. Pf. [17]) Leg. Alleg. II. 19. M. [18]) De migr. Abr. I. M. [19]) Philo Leg. alleg. I. 1. (I. 43) M.

nünftigen Thiere,[1]) ebenso „Esel" ὄνος, eine Bezeichnung, die sich auch bei den jüdischen Mystikern durch חמור, eselhaft, sinnlich, wiederfindet.[2]) Ihr Sitz ist im Leibe,[3]) sie vermittelt durch ihre 5 Organe jede sinnliche Erkenntniß,[4]) doch ist sie für die höhere Erkenntniß etwas Störendes, sie schwindet, sobald die reine Vernunft erwacht,[5]) ihre Verbindung mit der Vernunft ist schädlich, denn sie öffnet ihre Mündungen, um den Verstand durch die Einströmung sinnlicher Dinge überfluthen zu lassen.[6]) Der Mensch verläßt (nach einem bibl. Bilde 1 M. 2. 14) des Weibes (der Sinnlichkeit) wegen seinen Vater (Gott) und seine Mutter (die Weisheit) und hängt ganz an der Sinnlichkeit (Leg. alleg. II. 14. M.). Der Weise soll daher auch sie, wie oben den Leib verlassen.[7]) In der Schädlichkeit ihres Wesens ist sie vorbildlich gezeichnet in den Töchtern Moabs (4 M. 21. 19), von denen das Feuer der Leidenschaft ausgeht,[8]) und in Mirjam (4 M. 12. 14), die sich gegen Moses, d. h. gegen die höhere Natur der Seele, auflehnt.[9]) Die Vernunft dagegen, als die den himmlischen Dingen zugewandte Seite der Seele, ist der Hauch, den Gott (1 M. 2. 7) dem Menschen als die wahrhafte Lebenskraft einblies,[10]) der ihr eigentliches Wesen bildet,[11]) vermöge dessen wir zur Erk. Gottes gelangen und uns in den Himmel erheben können.[12]) c. Die Affekte und die Lust. Die Affekte (παϑοι) sind die Geburt der Sinnlichkeit, durch welche die Lust, ἡδονη, erzeugt wird.[13]) Aegypten gilt auch da als das Land der Sinnlichkeit und der Affekte. Letztere wenden sich gegen Erstere, um die Seele zu zerrütten. Allegorisch ist dieses in 1 M. 14. 1., in dem Kampf der 4 gegen die 5 Könige angedeutet, erstere sind die 4 Affekte und letztere sind die 5 Sinne.[14]) Auch sie haben ihre symbolische Typen in der Bibel. Die schädlichen Affekte (πὰϑοι) in Amalek (s. d. A.), denn sie sind ein die Seele würgendes Volk;[15]) in Syrien, Aram, als der sich gegen die Seele erhebenden Macht;[16]) in den wilden Thieren (1 M. 3. 10); den Töchtern des Menschen (1 M. 6. 4), die sich mit den abgefallenen Geistern verbinden. Die Lust, ἡδονη, ist der lüsterne Genuß des Sinnlichen oder das Verlangen nach demselben. Die Schlange ist das Symbol der Lust. Wie sie auf der Erde kriecht, Erde frißt,[17]) den Menschen beißt,[18]) denselben täuscht[19]) u. a. m., ist sie das Bild der Lust zur Verführung des Menschen.[20]) Die Seele wird durch die Reizmittel der sinnlichen Vergnügungen angelockt und gewinnt die Sinnlichkeit lieb.[21]) Auch diese Lehren von der Sinnlichkeit und ihren Affekten hat bei den Volkslehrern der Juden in Palästina ihre Gegner gefunden, welche im Gegensatze zu denselben die Sinnlichkeit ebenfalls als von Gott geschaffen erklären, daher an sich nichts Böses haben kann, ja insofern sie zur Erhaltung der Welt treibt, zu den guten Gegenständen der Schöpfung zu zählen sind. Auch hier sind es wieder die jüdischen Mystiker und die spätern Kabbalisten, die ähnliche Lehren haben. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Triebe, böse und gute" in Abtheilung II dieser Real-Encyclopädie. Es genügt, um die Grundlagen der Ethik Philos nachweisen zu können. Seine Anthropologie ist der Boden seiner Ethik. Die Scheu vor dem Sinnlichen hatte zur Folge, daß er auf äußere

---

[1]) Das. 1. 10. [2]) Das. de migr. Abr. 39 M. [3]) Das. 34 M. [4]) Leg. Alleg. III. 18. M. [5]) Das. II. 8. [6]) Das. II. 14. quod det. pot. insid. 27 M. [7]) De migr. Abr. 2. [8]) Leg. alleg. III. 82. [9]) Das. II. 17. III. 33. 34. [10]) Das. I. 12. M. [11]) Quod de pot. insid. 22. [12]) Das. 23. Leg. alleg. I. 13. quod det. pot. insid. 24. [13]) De migr. Abr. 14. M. [14]) Congr. erud grat. 17. M. d. Abr. 40. [15]) Leg. alleg. III. 66. M. [16]) Das. 6. M. [17]) 1 M. 3. 14. [18]) 5 M. 8. 15. [19]) 1 M. 3. 13. [20]) Leg. alleg. II. 18. III. 20. de opif. III. 56. de agricult. 22. M. Nach andern Stellen erweitert sich dieses Bild. Die Schlange ringelt sich fünffach nach der Zahl der 5 Sinne, sie ist buntfarbig, denn vielfach sind die Genüsse des Auges, des Ohres u. s. w. (Leg. alleg. II. 18. 19; sie frißt Staub, denn sie hat nur irdische Genüsse (opif. III. 56); sie ist der Feind des Menschen (1 M. 3. 14), denn sie stellt den Menschen nach, auch wenn er sich aus Aegypten, dem Lande des Leibes, in die Einsamkeit flüchtet, denn auch dort ist sie 5 M. 8. 15. Leg. alleg. II. 21. [21]) De poster is. Caini 40. M.

Werke einen geringen Werth legte und als Hauptziel die Erkenntniß betrachtete. Den Satz: „Die Tugend kann nicht bloß theoretisch bleiben, sondern muß geübt werden" erkennt auch er an, aber nur in Bezug auf die Erkenntniß und die sittliche Hebung des innern Menschen.[1]) Wir gehen nun zur Darstellung seiner Ethik über. I. Die Ethik im Allgemeinen. a. Böses und Gutes. Der Ursprung und die Stätte des Bösen und Guten werden in der Bibel nicht in die Materie, in die Welt, oder in den menschlichen Leib gesetzt, sondern in des Menschen Thun und Lassen gefunden. Die Gegenstände der Welt sind an sich weder böse noch gut, sie werden dies erst durch die Thätigkeit des Menschen, in Folge ihres Gebrauchs und ihrer Verwendung durch ihn.[2]) Es hängt diese Lehre mit der Annahme der Schöpfung aus „Nichts" (s. d. A.) zusammen, nach welcher die Welt und ihre Wesen nicht durch einen Urstoff entstanden, sondern durch Gott geschaffen wurden, daher von Natur nicht böse sein können. Anders war dies bei Philo, der den griechischen Philosophen in der Annahme von einer Urmaterie (Urstoffe) bei der Schöpfung gefolgt ist: er setzt daher gleich ihnen das Böse in die Materie, in die sinnliche Welt. „Der menschliche Leib und die durch ihn gezeugte Sinnlichkeit mit deren Affekten und Lüsten bezeichnet er als Quell des Bösen."[3]) Es ist nicht uninteressant, wie er diese Lehre vom Bösen durch allegorische Deutungen in der Bibel auffindet. So deutet er den Befehl an Abraham: „Ziehe hinweg aus deinem Lande (1. M. 12. 1)" d. h. fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, die Lüste u. die Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind."[4]) Ferner enthält die Verheißung 1. M. 15. 13. die Lehre, daß der Fromme den Leib als ein fremdes Land ansehen soll; ferner daß die Knechtschaft, die Unterdrückung u. die Demüthigung der Seele ihren Grund in der irdischen Wohnung des Leibes hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln."[5]) Die 400 J. der Knechtschaft in Aegypten deuten die Zahl der vier Hauptaffekten an, der Wollust, der Begierde, der Traurigkeit und der Furcht und deren Herrschaft über den Menschen. Durch die Wollust wird der Mensch aufgeblasen und übermüthig; unter der Begierde zieht die Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein und plagt sie durch trügerische Hoffnungen; sie dürstet fortwährend und kann ihren Durst nicht löschen, sodaß sie tantalische Schmerzen zu erdulden hat; in Folge der Traurigkeit wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt, sie gleicht einem Baume, von dem die Blüthen und die Blätter sinken; unter der Herrschaft der Furcht vermag Niemand zu bleiben, in schleuniger Flucht ist seine Rettung."[6]) Eine Zeichnung der stürmenden Leidenschaften im Menschen findet er in der alleg. Auffassung von 2. M. 32. 17. „Unser Inneres sagt er, ist bald ruhig, bald in großem Sturm und Lärm. Die Ruhe ist der tiefe Frieden, der Lärm der zerstörende Krieg. Der Oberaufseher der Dinge, Moses, der Geist, ruft: Ist Streit im Lager? So die vernunftlosen Triebe im Bunde mit den Leidenschaften Getümmel in der Seele erregen, ist Krieg, Bürgerkrieg."[7]) Das Gute, das ebenfalls nach der Bibel als nur durch den Menschen zu vollbringen sei, lehrte er im Gegensatze hierzu, kann nicht durch den Menschen sondern allein von Gott kommen. Der Mensch vermag nur Böses zu vollziehen.[8]) Gott pflanzt die Tugenden in die menschliche Seele, durch die das Gute vollzogen wird.[9]) Es wäre eine Anmaßung, wollte sich der Mensch selbst dieselben zuschreiben, sich einbilden selbst das Gute vollbringen zu können.[10]) Es läuft hier alles auf die Lehre von den göttl. Gnadenmitteln und deren Bedürftigkeit für den Menschen aus, die im Christenthum durch Paulus zu einem Haupt-

---

[1]) Leg. alleg. I. 54. M. [2]) Siehe in Abtheilung I. die Artikel „Böses" und „Gutes". [3]) Philo, qu. rer. divin. h. 515. M. Siehe oben [4]) Das. de migrat. Abr. III. 414 Pf. [5]) Philo quis rer. divin. haeres tit. IV. 118 Pf. [6]) Daselbst. [7]) De ebrietate III. 214 Pf. [8]) De profugis IV. 238. Das. III. 110. Pf. [9]) Leg. alleg. I. 148. Pf. cherubim, [10]) De cherubim II. 24. Pf. Leg. alleg. I. 166. Pf. de somniis V. 144. Pf.

dogma wurde und in Philo ihren Vorläufer hatte.[1]) Die Proteste dagegen von Seiten der Volks- und Gesetzeslehrer haben wir in den Artikeln: „Religionsphilosophie," „Böses", „Gutes", „Freiheit", „Buße," „Besserung", „Bekehrung" gebracht und wollen dieselben hier nicht wiederholen. b. Die menschliche Willensfreiheit. In strengem Gegensatz zu dem Bisherigen ist Philos Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, die ganz im Sinne der biblischen ist. So lehrte er: „Der Mensch ist aus demselben Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deshalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, sind für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzug, soviel der Mensch davon fassen konnte, theilnehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig, denn Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber der Mensch allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, wofür er auch bestraft wird."[2]) Auf einer andern Stelle sagt er: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht (1. M. 2. 7), denn wäre dem M. nicht das wahre Leben eingegeben worden, und wäre er also der Tugend unfähig gewesen, so hätte er für seine Sünden bestraft, sagen können, er wäre ungerecht bestraft; Gott selbst sei an seinen Vergehungen schuld, weil er ihm die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen, denn Fehler ohne Freiheit seien keine Fehler." Auch die Mittel zum Schutz und zur Erhaltung der Freiheit werden ganz im bibl. Sinne angegeben. Wie die Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina die Sätze aufstellen: „Es giebt keinen Freien als den, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt;"[4]) „So lange der Mensch sich mit der Gotteslehre u. der Vollziehung der Liebeswerke beschäftigt, hat er den Trieb zum Bösen in seiner Gewalt, sonst ist er in dessen Macht,"[5]) so lehrt Philo: „Wer nach dem göttl. Gesetz lebt, wer sich von der göttl. Vernunft bestimmen und leiten läßt, ist frei."[6]) Es ist unzweifelhaft, daß er hier den jüdischen Lehren gefolgt ist, die mit seinen obigen Lehren vom Bösen und Guten unvereinbar sind. c. Sünde, Sündhaftigkeit und Sündenfall. In den Lehren von der Sünde steht Philo in der Mitte zwischen der biblischen Lehre von der menschlichen Freiheit, die er, wie bereits angegeben, zur seinigen gemacht hat, und der Annahme, der menschliche Leib sei die Stätte des Bösen. Er sagt, daß die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe die Reinheit ihrer Natur verloren habe,[7]) allen Gebornen sei vermöge ihres Eintrittes in die Welt die Sünde gleichsam angeboren.[8]) In Folge dessen könne Niemand frei von Sünden bleiben.[9]) Ausführlich hören wir ihn: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen; durch seine Ammen, seine Eltern und Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sei seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, sodaß er unter dem üppigen Anwuchse dem Laster beinahe erliege, denn, sagt die Schrift (1. M. 8. 21.)", das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf."[10]) Auf einer andern Stelle sagt er: Jedem Gebornen kleben, so gut er auch sein mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit an, deren wegen

[1]) Wir wollen auch hier seine Nachweise dieser Lehre in der Bibel zitiren. In Leg. alleg. I. 148 Pf. deutet er die Stelle in 5 M. 16. 21 und sagt: „Wie kommt es, daß einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen verboten ist? Wie ist dieses zu erklären? Also: „Gott kommt es zu, Tugenden in die Seele anzubauen und zu pflanzen. Aber selbstgefällig und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sei Gott gleich und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seele das Gute pflanzt und säet. Daher ist auch der gottlos, der da sagt: ich pflanze. Du pflanzest nicht, sondern Gott!" In de Cherubim II. 24 Pf.: „Wodurch werden die Tugenden in der Seele erzeugt? Nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich durch eigene Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott." [2]) Quod Deus sit immutabilis II. 408 Pf. [3]) Leg. alleg. I. 142 Pf. [4]) Aboth 6. 2. [5]) Aboda Sara S. 5. [6]) Quod omnis. prob. lieber p. 872 Pf. [7]) De gigantib. 3. de plant. 4. de somn. I. 22 M. [8]) Vita Mosis III. 157. M. [9]) De migr. Abr. 456 M. u. de congr. quaer. erud. gr. 551 M. [10]) Quis rerum divin. haeres sit IV. 132 Pf.

man die Gottheit versöhnen muß, damit sie nicht ihre Strafen verhänge!"[1]) Deutlicher: „Zahllos sind die Verunreinigungen der Seele, die Niemand abzuwaschen vermag. Denn nothwendig bleiben in Jedem angeborene Fehler zurück, die man wohl vermindern, aber nicht ganz entfernen kann. Daher suche keinen ganz Reinen und Guten im menschlichen Leben. — Die Abwesenheit des Lasters genüge Dir, denn vollkommener Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben." Wir haben in diesen Aussprüchen durchaus nicht die Lehre von der Erbsünde, nicht die Lehre der heidnischen ἀναγκη, daß der Mensch zur Sünde gezwungen sei und sich über sie nicht erheben und ihrer enthalten könne. Vielmehr spricht er an mehreren Stellen, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit sich der Sünde zu enthalten vermag. Wenn Philo anderwärts[2]) sagt, daß bei dem sterblichen Geschlechte die Unterlassung der Sünde der Tugend gleich gerechnet werden müsse, so ist darin jedenfalls das Geständniß der Möglichkeit der Sündenunterlassung ausgesprochen.[3]) In Bezug auf die Willensfreiheit lautet seine Lehre, daß der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme. So spricht er von zweierlei Menschen, von solchen, die im Geiste und der Tugend leben, und von denen im Sinnlichen. Letztern legt er den Namen „Damaskus" (1 M. 15. 2) bei d. h. „Blut des Sackes,"[4]) denn „Sack" deutet auf den Leib und „Blut" auf das thierische Leben. „Die Seelen der Einen, sagt er ferner, steigen in den Leib wie in einen Fluß und werden von ihm im gewaltigen Wirbel fortgerissen. Sie verachten die Weisheit und suchen nur solche Beschäftigung, die sich auf den Leib oder auf irdische Dinge beziehen. Aber die der Andern, es sind die Seelen der Philosophen, trachten dem Leibe abzusterben, damit sie des unvergänglichen Lebens bei dem Ewigen theilhaftig werden.[5]) Endlich unterscheidet er drei Arten von Menschen, irdische, himmlische und göttliche. Erstere sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen; die Zweiten die, welche der Kunst u. der Wissenschaft ergeben sind, und zu den Dritten gehören die Priester und Propheten, die nicht Theil haben wollen an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begeben."[6]) So erkennt Philo vollständig dem Menschen das Vermögen zu, sich über die Sünde zu erheben und sich der Tugend zuzuwenden, eine Annahme, mit der er ganz auf biblischem Boden steht, aber dadurch im Widerspruch mit seiner obigen Lehre tritt, daß der Mensch das Gute nicht zu vollbringen vermag. d. **Die Tugenden, das höchste Gut.** Die Mittel u. die Wege zur sittlichen Vollendung des Menschen und zu dessen Glückseligkeit stellt der Mosaismus Lehren und Gesetze auf (s. Lehre u. Gesetz), die im Leben unter den Menschen ihre Verwirklichung finden sollen. Hauptgesetze, unter die die andern sich gruppiren, werden nicht angegeben. Erst in der nachbiblischen Zeit werden von den Volks- und Gesetzeslehrern Hauptgesetze aufgestellt. So von Hillel und Akiba, die Nächstenliebe[7]), von Ben Asai die Entwickelung des Menschen[8]), von Abba Saul (s. d. A.) die Nachahmung Gottes, die Gottähnlichkeit.[9]) Philo stellt das Aufgehen in Gott als das höchste Gut auf und nennt die Nachahmung Gottes, das „Gottähnlichwerden" als ihr erstes Gebot, die Gestalt ihrer Verwirklichung. Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, er hat die Bestimmung, ihm immer ähnlicher zu werden.[10]) Auf einer andern Stelle: „Des Menschen höchst wichtige Vorschrift ist, nach Kräften Gott nachzuahmen und keine Gelegenheit,

---

[1]) De vita Mosis II. 157 M. ebenso in de victimis II. 249. M. [2]) De nominum mutatione IV. 342 Pf. [3]) De congr. quaer erud. gr. 531 M. [4]) Quis. rer. divin. haeres sit IV. 25 Pf. Nach der Zerlegung des hebr. דמשק in דם „Blut" u. שק „Sack". [5]) De gigant. 3. de sacrif. Ab. et Cain 1. 2 M. [6]) De gigantibus II. 361 Pf. [7]) Siehe: „Hillel" u. „Akiba R." [8]) Siehe „Ben Asai". [9]) Siehe mehr in den Artikeln „Nächstenliebe", „Einheit Gottes", „Lehre u. Gesetz", „Dogma", „Religionsphilosophie". [10]) De migratione Abr. III. 470 Pf. de caritate II. 404 M. de decalogo II. 197 M.

Gott ähnlich zu werden, vorüber gehen zu lassen.[1]) Wir zitiren ferner darüber: „Adam habe (im Stande der Unschuld) Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan; auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, u. auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen.“[2]) Die Tugend selbst definirt er als eine Fähigkeit zur Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft[3]), sie ist nur im Geiste zu suchen.[4]) Eine andere Begriffsbestimmung der Tugend ist bei ihm die von den Stoikern entlehnte: „der Natur gemäß zu leben“ d. h., nach den von Gott in des M. Seele gepflanzten Tugenden.[5]) Endlich nennt er die Weisheit die Mutter der Tugenden.[6]) Die Zahl der Tugenden wird von ihm an mehreren Stellen verschieden angegeben. Er nennt erst nach der stoischen Eintheilung vier Kardinaltugenden: Die Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*; die Mäßigung *σωφροσύνη*; die Einsicht, *φρόνησις* und die Tapferkeit, *'ανδρεία*, die er symbolisch in den vier Strömen des Paradieses angedeutet findet.[7]) Das Paradies gilt symbolisch als die göttliche Weisheit *σοφία τού θεου* auch *λόγος τοῦ θεοῦ*. Der große Hauptfluß, aus dem die vier andern Flüsse entspringen, ist das Bild der Grund- oder Haupttugend, aus der die vier andern hervorgehen.[8]) Neben diesen vier Haupttugenden nennt er noch mehrere andere. Es sind dies: 1. die Hoffnung, *ἐλπις*, und zwar die Hoffnung auf Gott, als deren Typus er den Enos (s. d. A.) aufstellt,[9]) 2. die Buße *μετάνοια*, die ihn lehrt, der Ungerechtigkeit zu entsagen und sich der Gerechtigkeit und Mäßigung hinzugeben, wodurch der Mensch die Versetzung an einen Ort der Einsamkeit erlangt, ein Typus dafür ist die bibl. Person Henoch (1. M. 12. 1);[10]) 3. Der Glaube, *πίστις*, als nothwendig zur Erkenntniß Gottes;[11]) er ist das feste Vertrauen auf Gott im Gegensatze des Zweifels,[12]) den Philo als die vollendetste der Tugenden betrachtet.[13]) Als Vorbild gilt Abraham unter Hinweisung auf 1. M. 12. 1. und 15. 6.[14]) Weiter nennt er die Frömmigkeit und Heiligkeit gegen Gott; die Liebe und die Gerechtigkeit gegen die Menschen als die Tugenden, die im Mosaismus die Grundgesetze sind, auf die sich die andern zurückführen lassen.[15]) D i e E t h i k i m B e s o n d e r n. Mit der letzt oben zitirten Lehre Philos von den zwei Grundtugenden im Gesetz sind wir bereits in das Gebiet der speziellen Ethik angelangt. Dieselbe hat im Einzelnen die Angabe der Mittel und Wege zur sittl. Vollendung zu ihrem Gegenstande. Im Mosaismus sind hierzu die Gesetze des Menschen zum Menschen, welche die sittliche Thätigkeit in ihren verschiedenen Abstufungen angeben. Auch Philo hat diese Gesetze in mehreren Schriften behandelt,[16]) aber er legt bekannt-

---

[1]) De humanitate III. de migratione Abr. III. 40. [2]) De mundi opif. I. 98 Pf. [3]) De confus. lingu. III. 574 Pf. [4]) De nobilitate II 457 M. [5]) De migratione Abr. III. 470 Pf. „Es heißt von Abraham (1 M. 12. 4), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiermit sei jene von den Philosophen gepriesene Vorschrift gemeint „der Natur gemäß zu leben“. Erreicht werde diese Regel, wenn der Mensch die Tugendbahn betritt, so er der reinen Vernunft und Gott folgt; sich seiner Gebote erinnert und alle in Wort und That verwirklicht [6]) De fortitudine II. 377 M. „Es giebt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberfluß an äußern Gütern besteht und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus denen sodann die Tugenden hervorblühen.“ [7]) Leg. alleg. I. 56 M. Von diesen vier Grundtugenden spricht schon das apokr. Buch der Weisheit. [8]) Leg. alleg. I. 19 M. de somniis II. 37, das. 19. Vergl. 4. B der Makkab., daß das Gesetz die vier Kardinaltugenden lehre. Siehe weiter. [9]) De praemiis II. 409 M. u. 412. Indem er die Worte 1 M. 4. 26 אז הוחל gleich = „damals hoffte man“ nimmt und הוחל von יחל „hoffen“ herleitet. [10]) Das. [11]) De ebrietate III. 266 Pf. [12]) De confusione lingu. II. 328 Pf. [13]) Quis rer. divin. haeres sit IV. 40 Pf. [14]) De migr. Abr. V. 346 Pf. [15]) De Septenario II. 282 M. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit u. Heiligkeit im Verhältniß zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugenden enthält unzählige andere unter sich.“ [16]) Siehe: in „Philo“ die Aufzählung seiner Schriften, von denen wir hier besonders seine Schrift de caritate oder de humanitate hervorheben. Diese Schrift ist jüngst von Dr. M. Friedländer in Wien ins Deutsche übersetzt worden, die mehr gelesen zu werden verdient.

lich auf die äußere Thätigkeit einen nur geringen Werth,[1]) als daß er diese allein als die einzigen Mittel zur sittl. Vollendung des Menschen bezeichnen sollte. Er nennt daher drei Wege. 1. Die Lehre oder den Unterricht, *μάθησις διδασκαλία*; 2. Die Uebung oder die Entsagung, *ἄσκησις* und 3. die Güte der Natur, *εὐφυΐα ὁσιότης*[2]). Als biblische Vorbilder dafür gelten ihm die drei Stammväter, so daß Abraham den Weg durch die Lehre; Isaak den durch die Güte der Natur und Jakob den durch die Uebung vertritt.[3]) Von diesen drei Methoden wird der letzten, der durch die Natur[4]) u. von den zwei ersten der ersten, der durch die Lehre, der Vorzug gegeben, weil bei der Ascese oft Ermüdung u. Unterbrechung eher eintritt.[5]) Die durch die Natur ist die vorzüglichste, weil sie bald vollendet ist u. nicht erst der Vervollkommnung bedarf.[6]) a Der Weg der Lehre und des Unterrichts. Auf demselben unterscheidet Philo mehrere Stufen. Die erste ist die des Erwartens und der Hoffnung, die auf Erwachen des Geistes eintritt, es ist das Licht, das nach dem Verfliegen der Nacht aufsteigt,[7]) die Zeit der ahnungsreichen Erwartung höherer Erkenntniß.[8]) Die bibl. Vorbilder hier sind: Enos[9]) u. Mirjam, die hoffend über Moses Geschick dasteht,[10]) auch Therach, der Vater Abrahams. Die zweite beginnt mit der Losreißung von der Sinnlichkeit und Hinneigung zu dem Geistigen,[11]) wo der M. ein Lernender wird.[12]) Er beschäftigt sich mit der Betrachtung der Welt, der Sterne u. s. w. und seines eigenen Leibes, wie Abraham zu Ur in Chaldäa.[13]) Die dritte ist die von den Vorbereitungswissenschaften, der Grammatik, Geometrie, Astronomie, Musik, Geographie, Rhetorik und Dialektik:[14]) Philo sagt von ihnen; „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es Dir, wie so vielen Andern, gelingen, durch die untergeordneten Tugenden der wahrhaft königlichen werth zu werden. Die Vorwissenschaften sind für die Seele jugendliche Nahrung, wie Milchspeisen für den noch jungen Leib."[15]) Die vierte endlich ist die der Philosophie, wo der Gegensatz des Irdischen vom Himmlischen aufgeht und der Mensch

[1]) Qu. in Gen IV. 47 sagt er: „Nur wer kleinen Geistes ist, könne sich nicht ganz von den bürgerlichen Geschäften losmachen; der Weise widmet sich ausschließlich der göttl. Betrachtung, der Schlechte liebt die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende ist zwischen beiden getheilt." In de profugis IV. 240 Pf. redet er der äußern Thätigkeit als Vorstufe zur innern sittl. Vollendung das Wort. Er sagt daselbst: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttl. Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten, denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher erst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichst." [2]) De agricultura I. 36 M. de mut. nomin. 2 M; de somn. I. 27 M., de Abr. 9. 11; de Joseph 1 M.; de praem. et poen. 2 ff. Nach Aristotel apud Diog. Laert. V. 18. [3]) De somniis 1. 27 M. u. V. 74 Pf. sagt er in Bezug auf 1 M. 28 13 „Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, Ascese und Lehre oder Unterricht. Deswegen schreibt Moses von drei weisen Stammvätern, die zwar nicht ein u. denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts zur Tugend, der zweite, Isaak, erreichte sie durch angeborne Kraft, durch die Natur, der dritte, Jakob, durch die ascetische Uebungen. Es giebt also drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von denen sich die zwei äußersten am nächsten berühren. Die Natur ist beiden verwandt, aber sie hat den entschiedensten Vorzug. [4]) Daselbst. [5]) De nominum mutatione IV. 356 Pf. „Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtniß unterstützt, fest bei dem Erlernten. Aber der Ascete läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athleten zu thun gewohnt sind." [6]) Daselbst. „Von den drei Stammvätern haben nur zwei, Abraham und Jakob, neue Namen erhalten, warum dies? Weil die erlernte, durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung bedarf, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt; der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Aber das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne ist von vorneherein vollendet." [7]) De somn. II. 5 M. [8]) De proem. ac. poen. 2 M. [9]) Quod det pot. insid. 38 M. Siehe oben über Enos. [10]) 2 M. 2. 5. De somn. II. 20. [11]) De profugis 17 M. in Bezug auf 1 M. 16. 9. Es begiebt sich Hagar nach Sur. [12]) Das. 38. de ebrietate 23 in Bezug auf Simeon. [13]) De mut. nom. 9 M. de Abr. 15 M. [14]) De congressu erud. grad. 3. 4 M. [15]) De congressu erud. grat. 3 M. IV. 150 Pf. de somn. V. 120 Pf

die Nichtigkeit seines Wissens einsieht.[1]) Biblische Vorbilder hierzu sind Joseph in Aegypten vor Pharao 1 M. 40. 8, wo er die Auslegung Gott zuschreibt.[2]) Hierzu gelangt die Seele, sobald sie vom Baume der Erk. des Guten u. Bösen genossen.[3]) So erkennt Abraham, daß die Betrachtung der Natur keinen sittlichen Nutzen bringt, keine Beseitigung der Begierde, er wird weiterschreitend ein Weiser.[4]) Der höchste Grad ist das Schauen der himmlischen Dinge,[5]) deren letztes Ziel die Erkenntniß der Natur des ewigen Gottes wird,[6]) wo ihn Gott von sinnlichen Wahrnehmungen frei macht, ihn aus sich selbst hinausführt u. ihn gleichsam in die göttl. Natur übergehen läßt.[7]) b. Der Weg der Uebung, der Ascese. Gegenstand der Ascese ist hauptsächlich die Unterdrückung der Sinnlichkeit und ihrer Lüste. Auch da unterscheidet Philo mehrere Grade, denen das Erwachen aus der sinnlichen Lust vorausgeht. Wenn die Herrschaft der Lust nachläßt, empfindet der Mensch Unwillen über dieses Treiben, die Seele beginnt zu seufzen und sehnt sich nach Befreiung.[8]) Vorbilder dafür sind Henoch u. Joseph (1 M. 50. 19). Der erste Grad der Ascese ist das Fliehen vor der Sinnlichkeit; er wagt noch nicht den Kampf gegen sie und sucht sich durch die Flucht zu retten.[9]) So entfliehen Jakob aus dem Hause Labans,[10]) Mose vor Pharao,[11]) Joseph vor Potiphera.[12]) Der zweite ist, wo gegen die weltlichen Lüste gekämpft wird. Der Ascete flieht nicht die Lüste, sondern wagt den Angriff auf dieselben. So greift Mose nach dem Schweif der Schlange, daß sie zum Stab werde, d. h. daß sie durch die Zucht gebändigt werde.[13]) Der Ascet wird auf diesem Wege von Gefahren bedroht, die Sinnlichkeit mit ihren Freuden suchen ihn zu berücken. So setzt Aegypten den Israeliten nach;[14]) ebenso die Sophisten mit ihren Reden, wie Kain gegen Abel,[15]) aber Gott steht ihm bei und stärkt ihn.[16]) So vernichtet endlich der siegende Ascet die Lüste auf immer, wie Pineas die Midjanitin (4 M. 24. 7).[17]) Die Zeichnung eines solchen Asceten findet Philo in Jakob. „In der Himmelsleiter, die Jakob im Traume sah, schaute er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens, denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben."[18]) c. Der Weg der Natur. Die glücklich beanlagte Natur hat den Weg zur sittl. Vollendung am leichtesten und sichersten. Hier bedarf es weder des Lernens, noch der Uebung der Ascese. Ein solcher Mensch ist von Hause aus vollkommen. Vorbilder sind Isaak[20]) u. Mose.[21]) Der Zustand der Seele derselben ist nicht der Kampf, sondern die Ruhe, der Sabbath,[22]) der Friede mit Schauen Gottes,[23]) die Freude, die in Isaak personifizirt ist.[24]) Das Gemeinsame aller drei Arten ist das Heraustreten aus dem Sinnlichen und das Aufgehen in Gott. So sagt Philo in Bezug auf 2 M. 32. 27. „Jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen Theil, die Sinnlichkeit, tödten. Denn erst dann mag der Geist in uns Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch daß der verbrüderte Leib mit seinen Begierden weichen muß, zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, den unvernünftigen Theil, aufgiebt. Endlich muß auch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, sodaß nur das innere geistige Sprechen übrig bleibt; erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur so kann er das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren."[25]) Ein weiterer Schritt ist das völlige

[1]) De migr. Abr. 4 M. [2]) Das. [3]) De opif. m. 54 M. [4]) De cherub. 2 M. [5]) De migr. Abr. 9 M. [6]) De Abr. 24. 24 M. [7]) Leg. alleg. III. 13 M. [8]) Das. III. 75 M. in Bezug auf 2 M. 2. 23 als der König von Aegypten starb, da seufzten die Israeliten [9]) De migr. Abr. 5 M. [10]) Leg. alleg. III. 5. [11]) Das. III. 4. [12]) Das. III. 85 M. [13]) Das. II. 23 M. [14]) De somn. II. 45 M. [15]) De migr. Abr. 13 M. [16]) Quis. rer. divin. h. 12 M. [17]) Leg. alleg. III. 86 M. [18]) De somniis V. 68 Pf. [19]) De ebrietate 23 M. Leg. alleg. III. 2. M. [20]) Das. [21]) Das. III. 15. [22]) De cherub. 26. [23]) De somniis II. 3. [24]) Leg. alleg III. 77 Isaak, „Jizchak" heißt „Lachender". [25]) De profugis IV. 254 Pf.

Heraustreten des M. aus sich selbst. Philo sagt darüber in Bezug auf 1. M. 15. 6. „Wer wird dein Erbe sein? Nicht die Seele, die freiwillig im Gefängniß des Leibes verweilt, sond. die sich von diesen Banden befreit, die außerhalb der Mauern heraustritt und womöglich sich selbst verläßt. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sond. in göttl. Liebe schwelgt." [1] Es ist die Stufe des Gottschauens, der Prophetie, der höchste Grad der sittl. Vollendung. Soweit die Ethik Philos in ihren Hauptzügen. Sie ist ein Produkt der damaligen Zeitrichtung der gebildeten Juden Alexandriens, der Ausdruck jenes Strebens daselbst, in den bibl. Schriften den Quell der philosophischen Ideen der griechischen Weisen nachzuweisen, oder bescheidener, diese mit jenen in Einklang zu bringen. Man ging mit vorgefaßten Meinungen an die Bibel heran, und das einfache Schriftwort wurde so lange gezerrt und gedeutet, bis es sich scheinbar schmiegte, Alles aufzunehmen, was in dasselbe hineingetragen wurde. Das Bibelwort verlor so sein Objektives, es mußte den Zeitideen dienen und wurde zum Vertreter und Träger der subjektiven Meinungen des ganzen jüdischen Hellenismus (s. d. A.) gemacht. Der Werth dieser Arbeiten, wenn man ihnen auch ihre Bedeutung für ihre Zeit und später nicht absprechen kann, war ein zeitlicher und konnte sich im Judenthume nur vorübergehend als ein Zeitprodukt behaupten. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie wird denselben eine Stellung nicht versagen können. Sie haben dem jüdischen Mystizismus vorgearbeitet, dem entstehenden Christenthume Vorschub geleistet und in der Kabbale, besonders im Buche Sohar (s. d. A.) ihre Auferstehung, gefeiert (s. Sohar), aber eine Trägerin und Repräsentantin des Judenthums sind sie nicht. Die Ethik Philos, die wir hier kennen lernten, ist nicht die des Bibelwortes; daher nicht die des auf demselben sich aufbauenden späteren Judenthums. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" die philonischen Ideen über Gott, Schöpfung, Menschen, Offenbarung u. a. m. mit den Aussprüchen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume begleitet und so das Verhältniß derselben zu diesen gezeichnet; dasselbe soll auch hier in Bezug auf die Ethik Philos als dritter Theil dieses Artikels versucht werden. III. Parallelstellen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume. a. Das höchste Gut. In der Bibel ist das höchste Gut nicht, wie bei Philo, das völlige Heraustreten des Menschen aus sich selbst, die Vernichtung alles Leiblichen und das Aufgehen in Gott, sondern nur das Sittliche, die Heiligkeit im Sinne der sittlichen Vollendung, um in ihr mit der Welt und für die Welt zu wirken und zu schaffen. Wir zitiren darüber die Aussprüche: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige euer Gott.[2]) Ihr sollet euch heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin der Ewige euer Gott," [3]) daß ihr gedenket aller meiner Gebote, sie vollzieht und heilig seid eurem Gotte." [4]) „Denn ich bin der Ewige euer Gott, so heiliget euch, daß ihr heilig seid." [5]) So steht obiger Ausspruch in 3. M. Kap. 19. an der Spitze des Abschnittes von den Pflichten gegen den Staat, die Gesellschaft, die Familie, den Fremden und Nebenmenschen überhaupt. In diesem Sinne spricht auch ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., Rabh: „Die Gebote sind nur zur sittlichen Läuterung des Menschen da." [6]) Deutet der Nachsatz in dem ersten Verse oben: „Denn heilig bin ich der Ewige euer Gott" Gott als Ur- und Vorbild der Heiligkeit zu nehmen, so wäre das Gottähnlichwerden, die Gottähnlichkeit, das höchste Gut, eine Annahme, die von einem Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud, wie wir dies schon oben angegeben, getheilt wird.[7]) Beziehen wir hierher noch die schon zitirte Angabe der Lehrer Hillels I. und R. Akibas, daß die Nächstenliebe das Grundgesetz im Judenthum sei

[1]) Quis rer. divin haeres sit IV. 30 Pf. [2]) 3 M. 19. 2. [3]) Das. 20. 7. [4]) 4 M. 15. 40. [5]) 3 M. 11. 44. 45. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13 רב לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. Mehreres siehe: „Heiligkeit" in Abtheilung I dieser Real-Encyclopädie. [7]) Siehe: „Gottähnlichkeit" in Abth. I.

so haben wir die Gottähnlichkeit in ihrer Offenbarung der Liebe und der Heiligkeit als die Bezeichnung des höchsten Gutes im späteren Judenthume.[1]) b. **Die Tugenden.** Eine Tugendlehre im Sinne der griechischen Philosophie, wie sie Philo oben aufstellt, ist dem biblischen Schriftthume fremd. Dasselbe will nur Thaten, seine Lehren sind Anweisungen für das zubethätigende Leben. Die menschliche innere und sittliche Vollendung soll durch dieselben geschaffen werden. „Gott wollte Israel sittlich vollenden, daher die Fülle von Lehren und Gesetzen", war der Ausspruch eines spätern Gesetzeslehrers. Erst bei spätern Lehrern im Talmud finden wir einige Anklänge von Aufstellungen gewisser Tugenden als ethische Grundsätze. So von dem Lehrer Ben Soma (im Anfange des 2. Jahrh.) in folgendem Satze: „Wer ist weise? Der von jedem Menschen lernt; (Ps. 119. 99.) Wer stark? Der seinen Trieb unterdrückt (beherrscht), denn es heißt: „Der Langmüthige ist mehr als ein Held, und der über seinen Willen (Geist) herrscht, größer als ein Städteeroberer" (Spr. 16. 32.) Wer ist reich? Der sich mit seinem Theile freut, denn es heißt: „so du von deiner Hände Mühen issest, heil und wohl dir" (Ps. 128. 2). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, denn: „Die mich ehren, ehre ich, und die mich geringschätzen verachte ich (1. S. 2. 30.)"[2]) Wer denkt hierbei nicht an die oben aufgestellten vier Kardinaltugenden, die hier nur in einer etwas veränderten Gestalt wiedergegeben sind. c. **Böses und Gutes.** Wie die philonische Lehre vom „Bösen und Guten" auffallend gegen die biblische verstößt, haben wir schon oben dargethan. Wir bringen als Ergänzung hier nur noch einen talmudischen Ausspruch, der gegen die philonische gerichtet zu sein scheint. „Von der Zeit an, da Gott gesprochen: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, das Leben und das Böse, wählet das Leben!"[3]) kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Böse noch das Gute,[4]) sondern das Böse erfolgt auf die böse That und das Gute tritt bei denen ein, die das Gute thun." Die Willensfreiheit ist der Grund dieser Lehre, ihr Zugeständniß führte zu dieser Darstellung vom Bösen und Guten, aber Philo erkennt die biblische Lehre von der Willensfreiheit an und doch weicht er in der Darstellung des Ursprunges vom Bösen und Guten von der Bibel ab, da er denselben nicht in den freien Willen des Menschen, sondern in dessen Leiblichkeit setzt. Ueber die andern Themen dieser Ethik bitte ich die betreffenden Artikel in dieser Realencyclopädie nachzulesen. Mehreres siehe: Religionsphilosophie.

F.

Friedensopfer שלמים, siehe: **Erfüllungs- oder Erstattungsopfer.**

Fromme unter den Völkern der Welt. חסידי אומות העולם, Fromme, oder Gerechte unter den Völkern der Welt, צדיקי אומות העולם. Im ersten Jahrhundert nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, wo es galt, nicht mit dem Untergang des politischen Lebens auch das religiöse untergehen zu lassen wurde in den Schulen der Gesetzes- u. Volkslehrer über die Mittel zur Erstarkung der jüdischen Religion unter ihren Anhängern verhandelt. Der Patriarch R. Gamliel II (s. d. A.). R. Josua (s. d. A.), R. Elieser (s. d. A.), R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. waren die maßgebenden Persönlichkeiten, welche Vorschläge machten, über dieselben debattirten und sie zum Abschluß brachten. Die Wiederherstellung der Einheit führte zum Ausschluß der Sektirer die man als nicht der Seligkeit (des Antheils in der künftigen Welt) theilhaftig erklärte. Die Mischna Sanhedrin Abschn. 11. 1. nennt mehrere dieser Sektirer[5]) und eröffnet dem Forscher einen Einblick in die damaligen religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums. Es kam nun auch das Verhältniß des Heiden, der theilweise das Gesetz, die soge-

---

[1]) Siehe: „Lehre u. Gesetz" u. „Sittenlehre". [2]) Aboth 4. 1. [3]) 5 M. 11. 36. [4]) Klgld. 3. [5]) Von Ausschließungen sprechen noch die Tosephta, Sanhedrin Absch. 11; Aboth der Ausspruch von R. Elieser aus Modiim (s. d. A.) u. a. m.

nannten sieben noachidischen Gebote (s. d. A.) beobachtet, zur Sprache. Die genannte Mischna nennt von den Heiden nur Bileam, der keinen Antheil an der künftigen Welt hat; daraus folgert die Gemara, daß Andere unter den Heiden Antheil in der künftigen Welt haben.[1]) So verheißt R. Chanina ben Teradjon dem Heiden Klistenes,[2]) ebenso der Patriarch R. Juda I. dem Kaiser Antoninus (s. d. A.) die ewige Seligkeit (den Antheil in der künftigen Welt.)[3]) R. Josua erklärt gegen R. Elieser ausdrücklich: „Es heißt: „Die Frevler kehren in den Scheol zurück, alle die Gottes vergessen, (Ps. 9. 18), nur die welche Gottes vergessen, kehren in den Scheol zurück, aber die Gerechten unter den Heiden haben einen Antheil in der künftigen Welt."[4]) Dieser Ausspruch R. Josuas gegen R. Elieser wurde als normativ von den Halachisten aufgenommen. An drei Stellen wiederholt ihn Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad Chasaka. In h. Teschuba 3. 5. heißt es: „Und auch die Frommen unter den Völkern der Welt haben einen Antheil in der künftigen Welt";[5]) ebenso in h. Eduth 11. 9. „und ihre (der Heiden) Frommen haben einen Antheil in der künftigen Welt";[6]) ferner in h. Melachim 8. 11, „Jeder, der die sieben (noachitischen) Gebote auf sich nimmt und sie sorgfältig beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern und hat einen Antheil in der künftigen Welt."[7]) Nicht unerwähnt lassen wir einen andern Ausspruch über die Tugendhaften unter den Nichtjuden. Derselbe lautete: „Aber nicht der Stamm Levi allein, sondern auch jeder Mensch in der Welt, der sich freiwillig aus eigener Erkenntniß für den Dienst Gottes absondert, ihn zu erkennen und ihm zu dienen, dabei redlich wandelt —, ist heilig in der höchsten Stufe der Heiligkeit; Gott ist sein Antheil u. Erbe ewiglich."[8]) Als Schlußstein setzen wir hier noch die Lehre eines jüngern Midrasch: „Gott läßt auch die Frommen der Völker des Lebens in der künftigen Welt theilhaftig werden, denn es heißt: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit," das sind die Gerechten unter den Völkern, die Priester Gottes sind."[9]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden."

G

Gan Eden, Seder, סדר גנעדן. Schilderung des Paradieses. Mit Hinweisung auf den Artikel „Paradies" in Abtheilung II dieser Realencyclopädie, nennen wir hier die eigentlichen Quellen der mystischen Schilderung des Paradieses. Die Midraschsammlung des Beth Hamidrasch von Jellinek hat drei versch. Stücke darüber.[10]) Die Sage erzählt von R. Josua b. Levi (s. d. A.), er habe dem Todesengel das Messer entrissen und sei lebendig in das Paradies gekommen.[11]) In Voraussetzung dieser Sage entstanden die hier angegebenen Schilderungen des Paradieses. Es sind diese Zeichnungen im Sinne der Mystiker (s. d. A.), welche die Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung gegen sich hat. Noch Maimonides kämpft gegen solche mystische Ausschweifungen in seinem Mischnakommentar zum Traktat Sanhedrin Absch. Hacheleck. Das erste Stück in Beth Hamidrasch II S. 52—53,[12]) spricht von der Beschaffenheit des Paradieses und dessen

---

[1]) Sanhedrin S. 105 a. הא אחריני אתו. [2]) Aboda Sara S. 18 a. [3]) Siehe: „Antoninus." [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13. הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. [5]) Das. וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. [6]) ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא. [7]) Das. כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. Der darauf folgende diesen Ausspruch beschränkende Schlußsatz והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו על ידי משה wird mit Recht von seinen Commentator Keseph Mischna § 11 נראה לי שרבינו אמר כך מסברתו als willkürlich hinzugefügt. [8]) Maimonides Jad chasaka h. Schemita u. Jobel Absch. 13. 13. לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה׳ הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה׳ חלקו ונחלתו לעולם. [9]) Jalkut zu den Propheten § 296. עתיד הקב״ה להנחיל לחסידי אומות העולם חיי עולם הבא דכתיב כהניך ילבשו צדק אלו צדיקי אומות העולם. [10]) In Beth hamidrasch II. S. 52—53; das. III. S. 131—140 und in den Zusätzen dazu S. 194—198. [11]) Vergl. Jellinek Maase de R. Josua b. Levi u. Beth Hamidrasch II. S. 48—51. [12]) Ebenso im Buche שבט מוסר Cap. 25; im Jalkut I § 20.

Abtheilungen für die verschiedenen Klassen der Frommen. Als Lohn werden hier die Freuden des Kindes, des Jünglings u. des Greises angegeben in recht poetischer Ausschmückung. Das zweite Stück ist viel ausführlicher in diesen mystischen Schilderungen, das im Beth hamidrasch III. S. 131—140 abgedruckt ist.[1]) Es spricht von den drei Mauern aus Feuer, den sieben Rangstufen der Frommen u. a. m. Das dritte Stück in den Zusätzen zu Beth Hamidrasch II. S 194 ist kurz u. im Sinne der zwei Obigen.

Gebote und Verbote, siehe „Lehre und Gesetz. Ueber die Forschungen nach dem Grund der Gesetze und deren Bekämpfung in den Schulen Palästinas bitten wir die Artikel: „Religionsphilosophie" u. „Religionsgespräche" nachzulesen.

Gehinnom, Traktat, מסכת גיהנם. Mit Hinweisung auf den Artikel „Hölle" in Abth. I. nennen wir hier den Traktat der Mystiker über „Hölle", der in 4 Kapiteln die Schilderung derselben und ihrer Bewohner zeichnet, Alles in höchst anthropomorphisischer Weise, das den Protest der Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandsrichtung gegen dieselbe hervorrief. Siehe: „Vergeltung" u. „Lohn u. Strafe," besonders den Artikel „Paradies." Dieser Traktat befindet sich in Beth Hamidrasch I. S 147—149.[2])

Gewicht, משקל. Als Ergänzung des Artikels „Maaß u. Gewicht" in Abtheilung I. dieser Realencyclopädie haben wir hier die Angaben der Gewichte in dem nachbiblischen Schriftthum der Juden bis zum Schluß des Talmuds nachzutragen. 1. Schekel, שקל. Das Gewicht des biblischen Schekels gaben wir in Artikel „Maaß u. Gewicht" auf 11,⁹⁵ Gramm an. Das talmudische Schriftthum unterscheidet für die nachbiblische Zeit in der Angabe des Schekelgewichts den heiligen (biblischen) Schekel von dem gemeinen (spätern) sodaß 2 gemeine Schekel auf einen heiligen Schekel kommen.[3]) Es war dies eine Reduktion des Schekelwerthes, die beim Uebergange von der ptolemäischen Herrschaft zur seleucidischen über Palästina stattfand.[4]) In späterer Zeit fanden noch weitere Reduktionen zwischen Judäa u. Galiläa statt, sodaß 5 Selaim in Judäa = 10 Selaim in Galiläa waren.[5]) Dem Talmud,[6]) galt als Norm zur Bestimmung des Gewichts der tyrische Sela. Derselbe ist = 24 Silbermaah. 1 Maah = 1 Gera, also = 14 Gera, also 4 Gera = $^1/_5$ größer als der biblische Schekel, folglich = 14,³⁴ Gramm. 2. Mine, מנה. Auch in der Angabe dieses Gewichts fand in der nachbiblischen Zeit eine Reduktion statt. Die heilige Mine war = 50 heilige Schekel = 100 gemeine Schekel, die gemeine Mine jedoch = 50 gemeine Schekel = 25 heilige Schekel.[7]) Weiter wird von einer italischen Mine gesprochen[8]) die nach Zuckermann,[9]) = 341,⁰⁷⁷ Gramm sein soll; es ist dies die gemeine Mine = 25 heilige Schekel. 3. Litra, ליטרא.[10]) Dasselbe wird = 100 Sin,[11]) oder Sus,[12]) = 100 Denar = 1 Mine gehalten und war das Gewicht meist für Feigen, Grünzeug, Fleisch, Fische, Gold und Silber. 4. Talent, קנטירא' ככר, ein Gewicht meist für Gold und Silber und andere Metalle. Ein heiliger Kikar war = 3000 heilige Schekel = 60 heilige Minen, dagegen 1 gemeiner Kikar = 1500 heilige Schekel oder 3000 gemeine Schekel = 30 heilige oder 60 gemeine Minen. 5. Tarthimer, תרטימר, *τριμεμώριον*, dieses Gewicht wird = $^1/_2$ Mine angegeben, was = $^1/_3$ der griechischen Mine ist, worauf sein griechischer Name deutet.[13])

---

[1]) Sonst auch am Schlusse des ארחות חיים, der Testamente des R. Elieser Hagadol. [2]) Ebenso in dem Buche ספר חנוך, Cap. 13. [3]) Mischna Maaser scheni II. 8. 9, wo סלע = $^1/_2$ Schekel ist, während sonst 1 heiliger Schekel = 1 Sela ist, vergl. Tosephta Kethuboth S. 6; Baba mezia S. 52 a. Mischna Nedarim II. 1, Schekalim II. 4. [4]) Frankel, Monatsschrift Jahrg. 4. p. 158 ff. [5]) Mischna Therumoth X. 8; Kethuboth V. 9. [6]) Mischna Bechoroth 8. 7 das. Kethuboth Absch. 12 am Ende. [7]) Mischna Pea 7. 5; Kethuboth 5. 8; Edajoth 3. 8 Cholin 11. 2. [8]) Mischna Schebiith I. 2. 3. [9]) Zuckermann Talmudische Münzen S. 5. [10]) Mischna Schebuoth 6. 3; das. Bechoroth 5. 1; Temura 3. 5. [11]) Jeruschalmi Therumoth 47. 2. [12]) Mischna das. 10. 8. [13]) Zuckermann S. 8.

Grammatik, דקדוק. Mit Hinweisung auf die Artikel „Schrift" „Sprache, hebräische", „Exegese" und „Text der Bibel" in Abtheilung I. und Abtheilung II dieser Realencyclopädie, wo die grammatikalische Behandlung des hebr. Textes der biblischen Bücher in dem talmudischen Schriftthum dargethan wird, sollen hier die talmudischen Beiträge zu einer Grammatik der hebr. Sprache nach einer systematischen Aufeinanderfolge behandelt werden. I. **Name und Würdigung.** Der hebr. Name „Dikduk," דקדוק, für „Grammatik" bedeutet nach seinem Stamme „דק" genau, sorgfältig thun, Correktheit", „Genauigkeit", die Correktheit oder die Genauigkeit in der Kenntniß und Behandlung der Sprache nach allen ihren Eigenthümlichkeiten in der Aussprache, Wort- und Satzbildung u. a. m., ein Ausdruck, der erst bei jüdischen Gelehrten im Mittelalter, etwa vom 9. Jahrh. ab,[1]) für „hebr. Grammatik" gebraucht wird, aber schon im talmudischen Schriftthum zur Bezeichnung von sprachlicher Correktheit, „sorgfältiger Worterklärung" vorkommt. Es wird beim Lesen des Schema (s. d. A.) die sorgfältige Correktheit im Aussprechen der Laute u. der Buchstaben angeordnet צריך לדקדק באותיותיהם, so daß der, welcher dasselbe ohne diese Correktheit liest, ולא דקדק, nicht seiner Pflicht nachkommt.[2]) Eine andere Notiz rühmt den Judäern nach, daß sie im Gegensatze zu den Galiläern auf ihre Sprache viel Sorgfalt verwendet hatten, daher bei ihnen die Kenntniß der Thora sich erhalten hat.[3]) Ein Kinderlehrer, der correkt ist in seinem Wissen, wird durch דייק bezeichnet, derselbe soll einem andern Lehrer, der viel Wissen besitzt, aber minder correkt im Ausdruck ist, vorgezogen werden.[4]) Endlich wird von den Suranern (s. Sura) rühmlich hervorgehoben, daß sie correkt Bibelverse erklärten, דהוו דייקי בקראי[5]) Wir sehen, daß grammatikalische Kenntnisse bei den Lehrern im Talmud sehr gewürdigt wurden und der spätere hebr. Name für „Grammatik" „Dikduk" der talmudischen Bezeichnung für correkte Sprachkenntniß u. Sprachbehandlung durch דקדק u. דייק entnommen ist. II. **Sprache, Name, Alter u. Eigenthümlichkeit.** Der Name für hebr. Sprache ist im Talmud „Ibräische Sprache", לשון עברי[6]) oder „Heilige Sprache" לשון הקודש.[7]) Ersterer wird unter Hinweisung auf Jos. 24.2, die Sprache der Bewohner jenseits des Euphrats, von dem hebr. Ausdruck „Eber", in עבר הנהר (das.) abgeleitet, oder nach einem Andern mit „Eber", dem Sohne Sems zusammengebracht.[8]) Der andere Name „Heilige Sprache" setzt den Gebrauch einer profanen Sprache voraus, die wirklich als die Volks- oder Umgangssprache unter dem Namen „Profane Sprache" לשון חול,[9]) oder „Sprache der Idioten", לשון הדיוט,[10]) die aramäische, gekannt war.[11]) Es war die Zeit, wo die hebr. Sprache nur noch als Schriftsprache oder als Sprache der Gelehrten gekannt war, die aus dem gewöhnlichen Leben durch die aram. Sprache verdrängt wurde.[12]) Das Alter der Sprache wird sehr hoch angegeben, sie soll die erste und ursprüngliche gewesen sein, einen Beweis dafür finden sie in den Worten 1 Mos. „darum soll sie „Ischa", אשה, Weib, genannt werden, weil sie von „Isch", איש, Mann, genommen wurde, denn weder in der griechischen, noch in der aramäischen Sprache ist für Mann u. Frau die Benennung aus einem Urstamme, wie hier.[13]) Sie erklären daher die Worte 1 M 11,1 „und eine Sprache" שפה אחת, daß dies die hebr. Sprache gewesen.[14]) Die Eigenthümlichkeit der hebr. Sprache wird gegenüber der griechischen, lateinischen und syrischen Sprache in Folgendem angegeben. Die griechische Sprache ist für den Gesang, die lateinische für den Krieg,[15]) die syrische für die Klage und die hebräische für

[1]) Vergl Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 201 Orient 1847 S. 636. Ersch und Gräber Jüdische Literatur S. 416. Orient 1850 S. 37. [2]) Mischna Berachoth II. 3. [3]) Erubin S. 53 a דייקי לישנא. [4]) Baba bathra S. 21. Siehe „Lehrer". [5]) Hittin S. 31 β. [6]) Mischna Jadaim V. 4. Jeruschalmi Sabbath XVI. 1. [7]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 37. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 40 β. Sabbath S. 41. [10]) Jerusch. Sanhedrin VII. 16. [11]) Jerusch. Jebamoth XV. 3: Kethuboth IV. 8. Gemara Babli Baba mezia S. 104. [12]) Siehe den Artikel „Sprache, hebr.". [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 18. Jeruschalmi Megilla I. 11. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 11 und Targum Jeruschalmi zur Stelle. [15]) Vergl. Heine, Sämmtl. Werke V. 441 „Die Sprache der Römer kann nie ihren Ursprung verleugnen, sie ist eine Kommandosprache für Feldherren."

die Rede."[1]) III. Die Schrift, ihr Name und ihre Bedeutung. Die Schrift unserer hebräischen biblischen Bücher heißt im Talmud: „Assyrische Schrift", כתב אשורית;[2]) „Aramäische Schrift", בתב ארמית;[3]) „Quadratschrift", כתב מרובע, und „Correkte Schrift", כתיבה תמה.[4]) Dieselbe soll jedoch nach dem Zeugniß der Gesetzeslehrer im 2., 3. u. 4. Jahrh., des R. Jose, R. Nathan, R. Levi, R. Eleasar b. Jakob, R. Jonathan, R. Chasda und Mar Sutra oder Mar Ukba;[5]) ferner der Kirchenväter Origenes[6]) und Hieronymus[7]) und der Samaritaner,[8]) nicht die ursprüngliche und erste des biblischen Schriftthums gewesen sein. Als solche wird von ihnen die samaritanische, die sich auch auf den makkabäischen Münzen befindet, bezeichnet, die sie: „Ibräische Schrift" כתב עברי,[9]) auch „Schrift Libonäa", כתב ליבונאה[10]) d. h. eine auf der Grundlinie ruhende Schrift,[11]) oder die Schrift der Lybier" d. h. die sich unter dem Einfluß der altägyptischen Schrift- u. Zahlenzeichen, mit denen die samaritanische Schrift auffallende Aehnlichkeit hat, in Aegypten bei den Juden gebildet hat;[12]) ferner: „Bruch- oder Kritzelschrift", כתב רועץ Schrift Roez[13]) nennen. Der Grund zur Einführung einer neuen Schrift war, die Scheidung zwischen den Juden und Samaritanern auszudehnen. Die Stellen darüber lauten: „R. Jose (im 2. Jahrh.) lehrte: „Werth war Esra, daß die Thora durch ihn gegeben werden sollte —, aber wenn sie auch nicht durch ihn geoffenbart wurde, so wurde doch ihre Schrift durch ihn verändert";[14]) R. Nathan (ebenfalls im 2 Jahrh.) bemerkt: „Die Thora ist in der Schrift Roez, כתב רועץ (s. oben), den Israeliten gegeben worden".[15]) Ein Dritter R. Eleasar ben Jakob giebt an: „Drei Propheten zogen mit ihnen aus dem Exil, der eine von diesen legte Zeugniß ab, daß die Thora assyrisch geschrieben werden darf".[16]) Der vierte, R. Levi: „Die Bibelschrift heißt „assyrisch", אשורית weil sie (die Israeliten) dieselbe aus Assyrien mitbrachten;[17]) der fünfte, R. Jonathan aus Beth Gubrin (im 3. Jahrh.): „Assyrien hatte keine korrekte Sprache, aber eine korrekte Schrift; die alten Hebräer besaßen eine korrekte Sprache, aber keine korrekte Schrift; es wählten die Israeliten (im zweiten Staatsleben) die Schrift der Assyrer und die Sprache der alten Hebräer."[18]) Der sechste, Mar Sutra oder Mar Ukba: ‚Erst ertheilte man den Israeliten die Thora in der ibräischen Schrift und in der heiligen Sprache (hebr.), da

---

[1]) Jeruschalmi Megilla I. und das. Sote VII. [2]) Sanhedrin S. 21 b. Sebachim S. 62 b. Als Grund wird von Einem angegeben, weil sie, die Exulanten, aus Assyrien mitbrachten: Sanhedrin 22 a. שעלה עמהם מאשור und Jeruschalmi Megilla 1 10; nach einem Andern, weil ihre Gestalt die gradeste ist unter den Schriften שמאושרת בכתב, Sanhedrin S. 22 a. Tosephta das. Absch. 4. אשור wird hier = ישר „grade" zu nehmen sein, oder es heißt: „weil sie die berühmteste in der Schrift ist", was wohl besser für diese Angabe im Jeruschalmi Megilla 1. 10. paßt, wo es heißt למה נקרא שמו אשור שהוא מאושר בכתבו. Mehreres siehe in nächster Anmerkung. [3]) Mischna Megilla 1. 8; 2. 1; Jadaim 4. 5. Der Name „Arami", ארמי, bedeutet „Syrien"; ebenso die Benennung אשור „Aschur" in Ps. 83. 9. und Joma S. 10 a. אשור זו סילוק „Aschur d. i. Seleucia", ebenso Herodot III. 5. 6. 7. Demnach wären die Namen: „Aramäische Schrift" כתב ארמית, und „Assyrische Schrift", כתב אשורית, identisch, beide bezeichnen unsere hebräische Quadratschrift. Vergl. Kohut Aruch haschalom voce אשור. [4]) Sabbath S. 103 b. [5]) Siehe über deren Aussprüche weiter. [6]) Origenes zu Ezech. 9. 4 und Orig. Hexapla II. 94. edit. Montf. [7]) Hieronymus zu Ezech. 9. 4 und in Prologo Galeato. [8]) Dieselben nennen unsere Quadratschrift: „Schrift Esras", כתב עזרא. [9]) Sabbath S. 115 a. Sanhedrin S. 21 b. [10]) Sanhedrin S. 21. [11]) So nach der Erklärung Geigers in seiner Zeitschrift V. S. 115 nach Derenburg in Bezug auf Sabbath S. 104 סלבן לבנה: und Jeruschalmi Megilla I. 6. אריח על גב לבנה; bekanntlich reicht die hebr. Quadratschrift bald über, bald unter der Linie als z. B. bei dem ל, dagegen steht die samaritanische Schrift ganz auf der Linie. [12]) Vergl. Uhlemann, Aegyptische Alterthümer II. 229, der Moses zum Erfinder der althebräischen Schrift macht. Vergl. Abtheilung I. Artikel „Schrift". [13]) Sanhedrin 21 b. und 22 a. Jeruschalmi Megilla 1. 10. S. 70 d. Nach der Bedeutung des Grundwortes רעץ zerschmettern, kritzeln, also eine Kritzelschrift. Lesen wir anstatt כתב רעץ, wie in vielen Ausgaben כתב דעץ mit Daleth, dann wäre Geigers Angabe der Bedeutung „spitze Strichschrift" richtiger, da דלץ im Talmud „stechen", „hineinstecken" bedeutet. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 10. Sanhedrin S. 21 b. ראוי היה שתנתן התורה על ידו — ואף על פי שלא נתנה תורה על ידו נשתנה תורה על ידו. [15]) Daselbst. [16]) Sebachim S. 62 a. שלשה נביאים עלו עמהן ואחד העיד להם על התורה שתכתב אשורית. [17]) Jeruschalmi Megilla 1. S. 70 d. [18]) Daselbst אשורי יש לו כתב ואין לו לשון ועברי יש לו לשון ואין לו כתב בחרו להם בכתב אשורי ולשון עברי.

wurde sie in den Tagen Esras in der assyrischen Schrift und in der aramäischen Sprache (in aram. Uebersetzung) wiederholt. Später wählten sich die Israeliten die assyrische Schrift und die hebr. Sprache und ließen den Idioten (Samaritanern) die ibräische Schrift und die aramäische Sprache."[1]) Der siebente, R. Chasda fügt diesem erklärend hinzu: „Die Idioten, das sind Kuthäer (Samaritaner) und die ibräische Schrift ist die der Libonäer ליבונאי."[2]) Es war natürlich, daß diese Angaben, welche die Samaritaner zu den Besitzern der alten Schrift der Thora machten, auch Gegenerklärungen hervorriefen. Bekanntlich läßt Philo (s. d. A.), ob aus geschichtlicher Unkenntniß oder in Folge einer Tradition, schon Moses die hebräische Quadratschrift gebrauchen.[3]) Im 2. Jahrh. protestirte gegen obige Aussprüche der Patriarch R. Juda I. und erklärte: „Die Schrift der Zehngebote war die assyrische, an deren Stelle später wegen des Götzendienstes die Roezschrift kam, doch wurde sie in den Tagen Esras den Israeliten wieder zurückgegeben."[4]) Dieser hatte einen ältern Gewährsmann für seine Meinung, nämlich R. Elieser von Moda, derselbe behauptete, die Schrift wurde nie verändert, sie war von Anfang gleich die Aschurith-Schrift: dafür spreche die Gestalt des Wav, ו, einem Haken gleich, auch daß in 2 M. 27. 10. „Haken", „Wav", Wavim, ווים, heißt.[5]) Neuere Forscher fanden die Abstammung unserer Quadratschrift von der aramäischen, syrischen (im Talmud Assyrischen Schrift), die sich auf den palmyrenischen Inschriften vom 1—6. Jahrh. findet, bestätigt.[6]) IV. Die Buchstaben, Name, Aussprache, Gestalt, Verwechslung, Finalbuchstaben, Zahl, Aufeinanderfolge, Zusammensetzung, und weitere Verwendung. Die hebr. Benennung für Buchstaben ist אותיות[7]) auch, אותות[8]), Zeichen, Schriftzeichen, von der auch der Singular אות vorkommt.[9]) Doch haben wir auch da schon die Bezeichnung „Alphabet" אלפא ביתא[10]) oder אלפביתין[11]). Von den Namen der Buchstaben im Einzelnen kennt man: 1. Aleph, אלף pl. אלפין[12]); 2. Beth, בית[13]); 3. Gimmel, גימל[14]) pl. Gamlin גמלין[15]); 4. Daleth, דלית[16]), pl. Dalthin, דלתין[17]) 5. He, הי,[18]) oder הא[19]) pl. Hehin היהין[20]); 6. Wav ויו[21]) oder ואו[22]) pl. Wavin, ווין[23]); 7. Sain זין pl. Sajnin, זיינין[24]); 8 Cheth חית[25]) pl. Chethin חיתין[26]); 9 Teth, טית[27]) pl. Thethin טיתון[28]); 10. Jud יוד[29]) pl. Judin, יודין[30]); 11. Kaph כף pl. Kaphin כפין[31]); 12. Lamed למד[32]); 13. Mem, מים[33]) pl. Memmin ממין[34]); 14. Samech, סמך[35]) pl Samechin סמכין[36]); 15. Ajin עין pl. Ajnin עיינין[37]); 16. Peh, פה (Midr. R 1. M. Absch. 1) oder פי pl. Pephin, פיפין[38]); 17. Zadi צדי[39]) pl. Zadin צדין[40]); 18. Kuph, קוף[41]); 19. Resch, ריש[42]) pl. Reschin רישין[43]); 20. Schin, שין[44]); 21. Thav תיו.[45]) Diese Aufeinanderfolge des Alphabets kommt schon im biblischen Schriftthum vor; die Klagelieder Jeremias Kap. 3 u. 4 die Psalmen 118 u. 145 haben das Alphabet in obiger Folge zum Anfang der Verse ihrer Dichtungen.[46]) Die Septuaginta setzt jedem Verse in Klgld. 3

---

[1]) Sanhedrin S. 21 b. כיזה להם לישראל כתב עברי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. [2]) Daselbst, siehe oben darüber. [3]) Philo II. 84. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch 4. Gem Sanhedrin S. 22 b. und Jeruschalmi Megilla 1. 10. [5]) Das. [6]) Siehe „Schrift" in Absch. I. [7]) Kidduschin S. 30 a; S. 71 a. שם בן ארבע אותיות Midr. rabba 4 Mos. Absch. 18 האותיות כפולות. [8]) Jeruschalmi Sanhedrin I. 9. Vergl. Kohut, Aruch voce אות. [9]) Daselbst. [10]) Midrasch zum Hohld. I. 1. [11]) Das. zu Koheleth 10. 14 u. zu 7. 8. Vergl. Sachs, Religiöse Poesie der Juden S. 174. [12]) Sabbath S. 108 β. Megilla 24 β. [13]) Sabbath S. 103 β. [14]) Das. S. 104. [15]) Das. S. 103 β. [16]) Das. S. 104 a. [17]) Das. S. 103 β. [18]) Sota S. 17. Sabbath S. 103 β. [19]) Jerusch. Megilla I. 9. [20]) Sabbath S. 103 β. [21]) Kidduschin S. 66 β. [22]) Das. S. 30 a. [23]) Sabbath S. 103 β. Jerusch. Nasir I [24]) Sabbath S. 103 β. [25]) Mischna Sabbath XII. 5. [26]) Sabbath S. 103 β. [27]) Maaser Scheni IV. 1. Baba Kama S. 55. [28]) Sabbath S. 108 β. [29]) Jerusch. Chagiga II. 1. [30]) Sabbath S. 103 β. [31]) Das. [32]) Jerusch. Jebamoth I. 6. [33]) Maasor Scheni IV. 11. [34]) Sabbath S. 103 β. [35]) Jerusch. Megilla IX. 1. [36]) Sabbath S. 103 β. [37]) Megilla S. 24 β. [38]) Sabbath S. 103 β. Jalkut zu 5 M. 6. 9. [39]) Sabbath S. 104 a. [40]) Das. S. 103 β. [41]) Mischna Maaser Scheni IV. 9. [42]) Maaser Scheni IV. 9. [43]) Sabbath S. 103 β. [44]) Menachoth S. 35 a. [45]) Maaser Scheni IV. 11. [46]) Sanhedrin S. 104 β. Midrasch zu Echa 2 mit

den ihm entsprechenden hebr. Buchstaben des Alphabets in griechischen Lettern vor. Die Namen in dieser Ordnung sind bis auf einige, welche der Eigenthümlichkeit des griechischen Sprachdialektes zuzuschreiben ist, dieselben wie im Talmud u. in der Massora.[1]) Die talmudischen Notizen über die Gestalt- und die Lautähnlichkeit der Buchstaben unter einander haben die Mahnung, sie nicht zu verwechseln. So wird vor Verwechslung des א mit עין, des ה mit ח gewarnt; es sollen die Bewohner von Chefa, Bethan u. Tibbon nicht zum Vorbeten zugelassen, weil sie diese Buchstaben verwechseln.[2]) Bei dem Buchstaben ב von dem Laut „B" soll beim Lesen des Schema zwischen den zwei Wörtern: עשב בשדך sorgfältig getrennt, ausgesprochen werden, damit die Laute der zwei „B" nicht in einander verschluckt werden.[3]) Mehr wegen der Gestaltähnlichkeit wird vor Verwechselung des ב mit כ, des ג mit צ[4]) des ד mit ר, des ה mit ח, des ו mit י, des נ mit ז oder ן, des ט mit פ; der Finalbuchstaben mit den andern und umgekehrt gewarnt.[5]) „Wenn, lautet eine andere Mahnung, du liest in 5. M. 6. 4 durch Verwechselung des ד mit ר statt אחד, Einer, אחר, Anderer[6]) und in 3. M. 22. 2 nicht ולא יחללו „nicht entweihen", sondern ולא יהללו „nicht loben" in 2. S. 2. 2. anstatt אין קדוש כה „Niemand ist heilig wie der Ewige" lesest אין קדוש בה, „nichts ist heilig an dem Ewigen", wahrlich du richtest Zerstörungen an.[7])" Die Gestalt des ה wird besonders als „offen" von der Seite.[8]) Von der Gestalt des Buchstaben ק ist bald der Strich in demselben bis oben geschlossen,[9]) bald getrennt von oben.[10]) Ein beliebtes Thema der Agadisten war die symbolische Deutung, über welche wir auf den Artikel „Schrift" verweisen. Ebenso bitten wir über die Zusammensetzungen des Alphabets dort und auch in dem Artikel „Text" nachzulesen. Viel wird über die 5 Finalbuchstaben ך ם ן ף ץ hin und her gesprochen. Dieselben werden bis auf die Zeit der Propheten, ja bis auf Moses hinaufgeführt[11]) sie werden in einer Umstellung zu der Benennung מנצפך umgebildet und als eine Zusammensetzung von מן „von" und צפך „deine Propheten", also „von deinen Propheten" als von ihnen herstammend" erklärt.[12]) In Bezug auf ihre Gestalt hießen diese „grade" פשוטין, während die andern „krumme", כפופין, genannt werden.[13]) Der Gebrauch derselben war in früherer Zeit nicht allgemein. So wird von den Jerusalemiten erzählt, daß sie ירשלם, צפת, תימן schrieben, ohne die Finalen ם und ן anzuwenden.[14]) Die weitere Verwendung des Alphabets ist als Zahlzeichen, worüber wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, auch da auf den Artikel „Zahl" verweisen. V. **Vokale, Accente, Dagesch, Chateph.** Ueber Vokale und Accente verweisen wir auf die Artikel: „Vokale" und „Tonzeichen". Von dem „Dagesch" und dem „Chateph" kommen zwar keine besondere Regeln vor, aber beide waren den Lehrern im Talmud bekannt. In Bezug auf die correkte Aussprache des Wortes אחד in 5. M. 6. 4 wird gemahnt, daß man nicht das ח in diesem Wort gleich einem ח mit einem „Chateph" verschlucke und das ד scharf wie mit einem „Dagesch" ausspreche.[15]) VI. **Gebrauch der Buchstaben.** Auch von dem Gebrauch der einzelnen Buchstaben wird auf mehreren Stellen gesprochen. Das א vertritt oft

---

der Angabe warum das נ in Ps. 145 fehle und warum in Spr. Sal. 31 und in Klgld. 3 u. 4 das פ dem ע vorangehe.

[1]) Ueber die Eigenthümlichkeit der Aussprache der einzelnen Buchstaben in der Septuaginta siehe: Frankl, Vorstudien zur Septuaginta S. 100—110. [2]) Jeruschalmi Berachoth II. 4; Gemara Babli Megilla S. 24 β. שהן קורין לאלפין עיינין להיהין חיתין. Vergl. Berachoth S. 24 a wo dasselbe vom Lehrhause des R. Elieser ben Jakob berichtet; ferner Erubin S. 53 β., wo diese Unterscheidung rühmlich hervorgehoben wird als: מאברין von מעברין. [3]) Berachoth S. 15 β. [4]) Sabbath S. 103 β. So wird עצר für ענור; נחך für צחך gehalten oft übersetzt. [5]) Sabbath S. 103 β. כתיבה תמה: שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין u. s. w. [6]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 12. [7]) Sabbath S. 103 a. [8]) Midr. r. 1 M. Absch. 12. [9]) Baba bathra S 166 β. [10]) Maaser scheni IV. 9; Sabbath 104. [11]) Sabbath S. 103 β. u. 104 a ebenso in Megilla S. 2 β. [12]) Das. Jerusch. Megilla 1. 1. [13]) Das. u. m. andere Stellen. [14]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 12. Siehe Mehreres S. 379 in Beth Talmud von Weiss Jahrg. II. [15]) Jerusch. Berachoth II. 1 u. Jalkut zu 5 M. 6. 4. ובלבד שידגיש בדלת ושלא יחטוף החית. Vergl. Berachoth S. 13 β in Raschi daselbst und Raschi zu 2 M. 22. 19, wo das Schma „Chatop," heißt.

die Verdoppelung des ihm folgenden Buchstaben als z. B. in dem Worte מאדך in 5. M. 6 anstatt מודך[1]); oder es steht für das ע als z. B. כאיר (Amos 8. 8) anstatt כעור[2]); Das ב findet man oft anstatt פ als z. B. בקר für פקר in Ps. 48. 37. Das ה ist als bestimmender Artikel הא הידיעה in חקרנע[3]) המשיח[4]) gekannt; ebenso spricht man an mehreren Stellen vom ה finale oder ה locale mit Hinweisung auf מדברה, מצרימה, אילמה anstatt מדבר מצרים אלם[5]) Das ו wird in jeden seinen grammatikalischen Gebrauch gekannt als ו conj. ו conversivum u. a. m.[6]) das מ als Partikel מן „von" in der Bedeutung eines Theils als z. B. מראשית in 5. M. 26. 2; מורעך[7]) u. a. m. VII. Nomen, Genus, Nummerus, Status construktus. Auch in Bezug auf den Nomen u. dessen Bedeutung kennt schon das talmudische Schriftthum eine Menge von ungleichen Ausdrücken, die eine Bedeutung haben, einen Gegenstand oder eine Person bezeichnen. Es ist dies die Klasse der Synonymen, die daselbst aufgezählt werden, wo zugleich die Nüancirung in der Verschiedenheit des Ausdruckes u. dessen Gebrauch jedesmal angegeben ist. Wir haben dieselben in dem Artikel „Worterklärung" mit der Angabe ihrer Bedeutung aufgezählt u. wollen sie hier nicht wiederholen. Mit Nachdruck wird auf das Genus in der Deutung der Nomina hingewiesen, um dadurch gewisse Folgerungen der Halacha zu rechtfertigen. So wird in dem Vers 3. M. 7. 20 das Wort נפש am Anfang und Ende als masculin bezeichnet, erkannt und das in der Mitte desselben וטומאתו עליו nicht mehr auf נפש sich beziehend erklärt, um daraus zu folgern הכתוב מדבר בטומאת הגוף[8]); R. Jochanan gebraucht in dem Unterricht seines Sohnes den Ausdruck רחלים in der Maskulinform; R. Issi hört dies und macht ihn darauf aufmerksam, daß er nach dem Gebrauch im Neuhebräischen רחלות (in der Feminalform ות sagen sollte, worauf ihn R. Jochanan auf 1. M. 32. 15 רחלים מאתים hinweist.[9]) Man kennt Wörter, die auch in der Schrift bald masculin, bald femin. vorkommen als z. B. דרך in 2 M. 18. 20 und 5 M. 28. 7;[10]) ebenso Ausdrücke als z. B. שדה u. a. m. die in der Schrift 3. M. 27. 21 männlich bezeichnet sind, aber im Neuhebräischen als weiblich gelten.[11]) In Bezug auf die Zahl, nummerus, wird bemerkt, daß bei Nomina collektiva die Singularform als Plural genommen werden kann, als z. B. שער in 3. M. 13. 3., wo erklärt wird מיעט שער שתי שערות[12]) ebenso daselbst in Bezug auf 3. M. 27. 11. ובהמות הרבה קרוים בהמה. In der Angabe des Status Construktus wird bemerkt, daß das erste Nomen das eigentliche ist, zu dessen Erklärung das andere da ist. So in גחלי אש.[13]) VIII. Das Verbum, Wiederholung, Zeit u. Form. Das Verbum als Ausdruck der Thätigkeit ist in allen Formen gekannt. Die Wiederholung oder Verdoppelung des Verbs als z. B. השב תשיבם 5 M. 22. 1; שלח תשלח u. הוכח תוכיח wird als eine Verstärkung der durch dieselbe bezeichnete Thätigkeit erklärt אפילו מאה פעמים oder אפילו ד' וה' פעמים.[14]) Richtig wird in der Angabe der Worterklärung das Aktivum vom Passivum geschieden, indem beim Aktivum die handelnde Person, aber beim Passivum mehr die That an sich als Objekt in Betracht gezogen wird. So wird das Passivum לא יאכל als Verbot jedes Genusses gedeutet[15]) ebenso ישלם 2. M. 22. 4., daß die Zahlung auch durch Zwang zu erfolgen habe.[16]) Mehreres siehe: „Worterklärung."

---

[1]) Berachoth S. 45 β בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. [2]) B. K. S. 84 Midr. rabba 1 M. Absch. 22. [3]) Cholin S. 134 β. [4]) Horajoth S. 12 a. [5]) Jebamoth S. 13 β. daselbst in Jeruschalmi I. 6; Midr. rabba 1 M. Absch 3. 65. 86. Vergl. Raschi zu 1 M. 32. 4. Die Regel des R. Nechemja lautet darüber: „Jedes Wort, das ein ל zu Anfang haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt." כל דבר שצריך למד בתחילה ניתן לו הא בסופו [6]) Siehe: „Exegese". Hierzu Malbin in der Vorrede zu seiner Sifra-Ausgabe. [7]) Sanhedrin S. 61 β. [8]) Sebachim S. 43 β. Vergl. Sifra zur Stelle. [9]) Cholin S. 137 β. Vergl. Mischna Kilaim 1. 1. und Gemara Sabbath S. 5 a wo dieses Wort als Maskulin behandelt wird. [10]) Kidduschin S. 2 β. [11]) Sifra zu 3 M. 28. 7. Baba Kama S. 109 Erach 1—1 in S. 25. [12]) Sifra zu 3 M. 13. 3. [13]) Pesachim S. 75 β. Sifra zur Stelle 3 M. [14]) Baba mezia S. 30 β. Baba Kama S. 85 המצא תמצא oder in Baba bathra S. 111 β נתן תתן u. a. m. Siehe „Worterklärung". [15]) Pesachim S. 21 β. איסור הנאה. [16]) Baba Kama S. 7 a. שלם בעל כרחו. Vergl. Chagiga 2 den Unterschied zwischen Jireh יראה u. Jiraeh יראה.

J.

Jesus Sohn Sirach[1]) oder Jesus Sohn Seirach, der Jerusalemite[2]), vollständiger: Jesus Sohn Sirach Eleasar *Ἰησοῦς υἱὸς Σίραχ Ἐλεαζαρ*[3]) hebr. Jeschua ben Sira, ישוע בן סירא[4]) oder kurzweg: B e n S i r a, בן סירא[5]) auch B a r S i r a בר סירה.[6]) Gelehrter Spruchdichter, (192 v.) Verfasser der vielgelesenen und im Alterthum sehr beliebten apokryphischen Spruchsammlung: „Weisheit (Weisheitssprüche) Jesus, des Sohnes Sirachs“, die ursprünglich hebräisch abgefaßt war, aber später von seinem Enkel in Alexandrien griechisch übersetzt wurde. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. Sein Enkel erzählt von ihm in dem Vorbericht zu seiner griechischen Uebersetzung, daß er sich lange dem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften unserer Vorfahren hingegeben und darin eine große Geschicklichkeit erlangt hatte. Nach seiner eigenen Angabe war er ein Jerusalemite, der von Jugend auf eifrig nach Weisheit strebte.[7]) „Als ich noch jung war, sagte er, ehe ich auf Reisen ging, flehte ich um die Weisheit öffentlich in meinem Gebete, im Tempel bat ich um sie, und bis an mein Ende will ich sie suchen.“[8]) Diese Kenntnisse erweiterten sich bei ihm durch seine Reisen nach fernen Ländern.[9]) Den Grund seines eifrigen Forschens gibt er an. „Meine Seele kämpfte in mir, und ich untersuchte mein Thun. Ich streckte meine Hände zur Höhe empor, und trauerte über die Verirrungen meiner Seele. Ich richtete meinen Sinn auf sie (die Weisheit) und nahm sogleich an Verstand zu; ich fand sie in ihrer Reinheit, darum werde ich auch nie verlassen werden. Mein Inneres wurde heftig bewegt von dem Verlangen nach ihr, darum erwarb ich mir einen köstlichen Schatz.“[10]) Auf seinen Reisen kam er in Folge einer Verleumdung bei einem Könige in große Gefahr. Ueber die Rettung aus derselben verfaßte er das Loblied in Sirach Kap. 51. 1—12. Die Verirrungen seiner Seele, die er später so sehr betrauerte, waren wohl keine andere als die des Hellenismus seiner Zeit, der zum Abfall vom Gesetze aufforderte. Um seine Zeitgenossen über denselben aufzuklären und vor dessen Verirrungen zu schützen, drängte es ihn zur Abfassung eines Sittenbuches auf Grund der jüdischen Weisheit, das das Leben nach dem Gesetze fördern sollte.[11]) In demselben lernen wir ihn als einen denkenden und in der jüdischen Literatur sehr bewanderten Mann kennen. Er hat den Weltlauf, die Sitten u. die Schicksale der Menschen genau beobachtet und darnach die Sitten- u. die Weisheitssprüche gedichtet, deren Gedankenfülle und tiefreligiöser Gehalt uns mit Achtung erfüllen. In denselben bekennt er sich zur Mittelpartei zwischen den Hellenisten u. den Chassidäern seiner Zeit, der Partei der Gerechten (Zaddikim s. d. A.); er schildert mit Vorliebe die Schriftgelehrten, Sopherim (s. d. A.),[12]) und gedenkt ehrend des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten (s. d. A.), des Hauptes der Partei der Gerechten (Zaddikim, s. d. A.). Ueber das Hauptziel der in seinem Buche niedergelegten Lehren sagt er: „Alles dies gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetz, das Moses anbefohlen, als Besitz den Gemeinden Jakobs.“[13]) Dem Hellenismus sollte nur soweit nachgegeben werden, soweit dies sich mit dem jüdischen Gesetz vereinigte. Mehreres darüber bringen wir in der Besprechung seiner Schrift, zu der wir jetzt übergehen. 1. N a m e, O r i g i n a l u. U e b e r s e t z u n g. Der Name oder der

---

[1]) Nach der lateinischen Uebersetzung des Sirachbuches in der Vulgata [2]) In dem griech. Sirachbuch 50. 27, wo er sich selbst so nennt. [3]) Daselbst in dem alexandrinischen Text, wo dieser Zusatz sich befindet. [4]) In der Peschita, wo der Zusatz: בר שמעון אסירא vorkommt, der ihn zum „Sohne des Priesters Simon“ macht, wovon sich sonst keine Andeutung mehr findet. Daß er „J e h o s c h u a,“ Josua, hieß, findet sich nirgends im talmudischen Schriftthume, wenn wir nicht „Jeschua“ eine Abkürzung von „Jehoschua“ halten. [5]) Im Talmud an mehreren Stellen, siehe weiter. [6]) Jeruschalmi Chagiga Absch. 2. S. 77. Midr. rabba 1 M. Absch. 10. [7]) Sirach 50. 27. [8]) Das. 51. 13-17. [9]) Das. 31. 9—11. [10]) Sirach 51. 19—22. [11]) Vorbericht zum griech. Sirach von seinem Enkel. [12]) Sirach 38. 24. [13]) Das. 24. 22.

Titel dieser Schrift war ursprünglich „Meschalim" משלים,[1]) aram.: Mathla, מתלא, Sprüche,[2]) sonst auch: „Sepher Ben Sira", Buch des Ben Sira, ספר בן סירא,[3]) aram. ספרא דבן סירא,[4]) sonst wird sie auch kurzweg unter dem Namen: „Ben Sira", בן סירא,[5]) aram. „Bar Sira," בר סירה[6]) zitirt. Dagegen lautet derselbe in den Uebersetzungen desselben anders. Die griechische Uebersetzung, die von seinem Enkel in Alexandrien angefertigt wurde, nennt es: „Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs," Σοφία Ἰησοῦς υἱοῦ Σειρὰχ; die lateinische in der Vulgata „Ecclesiasticus" d. i. kirchliches Vorlesebuch und die syrische in der Peschito: הא כתבא חכמתא דבר אסירא „Die Schrift der Weisheit des Sirachsohnes." Eine Ausgleichung zwischen den zwei Hauptiteln, dem im Talmud und dem in der griechischen Uebersetzung, könnte vielleicht durch die Deutung des griechischen „Weisheit" σοφία, im Sinne von „Weisheitssprüche" gegeben werden. Dieses Buch war in hebr. Sprache abgefaßt,[7]) in der es noch den Lehrern im Talmud, die daraus zitiren, vorgelegen,[8]) und das noch Hieronymus gekannt hat.[9]) Eine griechische Uebersetzung davon wurde, wie schon erwähnt, etwa 50 J. später von dem Enkel des Verfassers in Alexandrien abgefaßt, der wir die Erhaltung dieser Schrift, da das Original in hebr. Sprache verloren gegangen, zu verdanken haben. II. Zeit der Abfassung u. der Uebersetzung. Zur genaueren Angabe der Zeit der Abfassung des Sirachbuches haben wir im Buch drei Anhaltspunkte: a. die Stelle im Vorwort des griech. Sirachbuches, wo der Uebersetzer den Verfasser „mein Großvater", ὁ πάππος μοῦ[10]) nennt, er selbst war demnach ein Enkel desselben; b. die Schilderung des Hohenpriesters Simons, Sohnes Onias in K. 50. 1—26; c. die Angaben in Kap. 32. 33. u. 36. 17—12 daß das Volk unter fremdem Druck lebte, sowie in K. 32. 12—18, wo der Verfasser hofft, das göttl. Strafgericht werde über die Dränger hineinbrechen, auch in K. 48. 10. 11, daß das Volk der verheißenen Zukunft theilhaftig werden wird. In Bezug auf die Angabe ad a fügen wir noch die Notiz in dem schon genannten Vorwort hinzu, wo der Uebersetzer, Enkel des Verfassers, im 38. J. unter dem König Evergetes nach Aegypten gekommen ist. Unter Evergetes haben wir, wie dies weiter nachgewiesen wird, Evergetes II. Physkon, der von 170 bis 116 v. regierte, zu verstehen. Das 38. Jahr der Ankunft des Uebersetzers nach Aegypten im 38. J. der Regierung war demnach im J. 132 v. Nun war der Uebersetzer ein Enkel unseres Sirachs, also zwei Geschlechter nach ihm. Setzen wir die Zeit derselben auf 60 J. an, so ergiebt dies die Zeit des Verfassers auf das Jahr 192. Dasselbe geht auch aus der obigen zweiten Angabe hervor. Die Schilderung des Hohenpriesters Simon Sohn Onias ist nach unserm Nachweis im Artikel „Simon der Gerechte" kein anderer als Simon II. der 219—199 regierte. Als der Verfasser obige Schilderung von Simon Sohn Onias niederschrieb, war derselbe schon todt,[11]) aber der chronologische Abschluß in der Vorführung der bedeutendsten Persönlichkeiten u. die lebendige Zeichnung des Letzten, die auf eigener Anschauung beruht, lassen den Schluß zu, daß der Verfasser den Hohenpriester Simon II. noch gekannt; also im J. 192, wie oben, gelebt u. sein Buch geschrieben haben kann. Befestigt werden wir in dieser Annahme durch die erwähnten Stellen in Sirach, die wir in der Angabe ad c. nannten, von der Bedrückung der Juden und deren Hoffnung auf Befreiung, die auf die Zeit unter Antiochus III (224—187) paßt, also für das J. 192 spricht. Geringere Schwierigkeiten macht uns die Zeit des

Gleich dem bibl. Buche: „Sprüche Salomos", Mischle Schelomo", dem es nachgebildet ist. Siehe weiter Unter diesem Namen wird es noch im Midrasch oft zitirt Tanchuma p. 69 a. Hieronymus in der Vorrede zu den Sprüchen, wo es „Parabolae" = משלים heißt. [2]) So in Pesachim S. 113 β. und Midrasch rabba an mehreren Stellen Siehe weiter. [3]) Jebamoth S 63 β Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. [4]) Jerusch. Berachoth VII. 1. das. Nasir V. 3. [5]) Derech erez gegen Ende. [6]) Berachoth S. 48 a. [7]) Nach dem Vorwort zur griechischen Uebersetzung. [8]) Siehe weiter. [9]) In der Vorrede zu den Spr. Sal. [10]) Dieser griechische Ausdruck bedeutet gewöhnlich „Großvater", nur in Fällen, wo der Inhalt anders ergeben würde, kann er auch „Urahn" bezeichnen. [11]) Sirach 50. 1.

Uebersetzers zu bestimmen. Die entscheidende Notiz hierzu ist die schon oben genannte aus dem Vorwort zur griech. Uebersetzung, wo er das 38. J. der Regierung des Evergetes für seine Ankunft in Aegypten angiebt. Nun gab es zwei Evergetes, von denen der eine 25 J. (247—222) und der andere, bekannt unter dem Namen Physkon (Dickbauch) 29 J. (145—116) regierte, die Regierung des zweiten begann somit schon während der Regierungszeit des Erstern. Es geschah dies auf folgende Weise. Eifersüchtig auf seinen älteren Bruder warf er sich durch Empörung in Alexandrien zum König auf, doch kam es im J. 170 v. zum Vergleich, daß beide Brüder gemeinschaftlich regierten. Später im Jahre 145 wurde indeß das Reich zur Ausgleichung eines Streites unter beide Brüder getheilt. Rechnen wir die Jahre von 170 bis 145—116, so regierte Evergetes Physkon gegen 50 J., dagegen Ersterer nur 20 J. Die Zeitangabe vom 38. J. des Evergetes paßt daher nur für Evergetes II, genannt Physkon. Die griech. Uebersetzung des Sirachbuches geschah somit unter der Regierung Evergetes II. (145—1.6) Der Zweck der Uebersetzung war, dieses Buch den griechischredenden Juden zugänglich zu machen, um sie in ihrer Lernbegierde und ihrem Eifer für das Gesetz zu unterstützen.[1]) III. **Form, Inhalt und Tendenz.** Das Sirachbuch, wie es uns heute vorliegt, hat keinen fortlaufenden Zusammenhang, es ist daher nicht als nach einem Plane und aus einen Guß angefertigt anzusehen. Man hat verschiedene Eintheilungen desselben versucht; klar ist, daß diese Schrift allmählich aus dem Leben des Verfassers herauswuchs, wo er bald dies bald jenes niederschrieb, bis er zuletzt das so Aufgezeichnete zusammenstellte. Im Allgemeinen bemerken wir folgende Theile: Kap. 1—16. 21; K. 16. 22—23. 27; K. 24. 1—30; K. 33 12—36 1. 16; K. 30, 25—27; K. 30. 28; K. 33 11; K. 36. 16—22; 36. 23. 39 11; K. 39 12—42. 14; K. 42. 15.—50. 26. Es folgt der Schluß K. 50. 27—21. Der Anhang K. 51. Achtet man nicht auf die strenge Ideenverbindung, so könnte man mit Andern drei Theile unterscheiden: a Kap. 1—23 b. K. 24—24. 14; c. K. 42. 15—50. 24. Den Inhalt desselben geben wir erst nach den einzeln Kapiteln an. Es spricht in Kap. 1. über die Weisheit, ihren Ursprung und die Mittel zu deren Erwerb; K. 2. Bedingungen der Gottesverehrung; K. 3. die Elternverehrung und die Bescheidenheit im Leben und Streben; K. 4. die Barmherzigkeit, die Weisheit in ihren praktischen Folgen ꝛc.; K. 5. Reichthum Ehre und Freundschaft; K. 6. Werth derselben, Umgang mit Freunden und das Streben nach Weisheit; K. 7. Verschiedene Lehren für das religiöse und weltliche Leben; K. 8. u. 9. Verhalten gegen Andere, Wahl der Umgebung mit einer Reihe von Umgangsregeln; K. 10. Gegen Stolz und Hochmuth mit Mahnungen zur Thätigkeit; K. 11. die Weisheit und die äußeren Glücksgüter; K. 12. Die Vorsicht im Wohlthun, Feinde und falsche Freunde; K. 13. Verhalten gegen Vornehme und Reiche; K. 14 Gebrauch von den zeitlichen Gütern, die Wohlthaten der Weisheit; Kap. 15. Lob der Weisheit, die menschliche Willensfreiheit; K. 16. Gute und gottlose Kinder, erstere ein Segen, letztere gehen unter, die Lehren der Weisheit; K. 17. Der Mensch, eine Schöpfung der göttl. Weisheit und Barmherzigkeit, seine Bestimmung, K. 18. Gottes Macht und Weisheit gegenüber der menschlichen, Mahnung zur frühen Besserung; K. 19 Mäßigkeit, Verschwiegenheit und Aufrichtigkeit; K. 20. Der Weise und der Thor in ihren Werken; K. 21. Die Sünde und ihre Folgen, der Weise und der Thor; K. 22. Lebens-, Tugend- und Anstandslehren; K. 23. Gebrauch des Sprechens, Keuschheits- und Anstandslehren; K. 24. Die Weisheit, ihr Ursprung, ihre Stätte, ihr Wesen und ihre Aufgaben; K. 25. Wünschens- und hoffenswerthe Gegenstände, das böse Weib; K. 26. Unterschied zwischen einem guten und einem bösen Weibe; K. 27. Verschiedene Lehren der Lebensweisheit; K. 28. Rachsucht, Zorn Hader und Mißbrauch der Rede; K. 29. Darlehn, Bürgschaft und die Benutzung

[1]) Im Vorwort und Ende.

der Gastfreundschaft; K. 30. Kinderzucht, Gesundheit, Unabhängigkeit und die Behandlung des Sklaven; K. 31. Träume, Erfahrung, Gottesfurcht und Opfer; K. 32. Opfer und Gebet; K. 33. Gebete gegen die Feinde und Unterdrücker; K. 34. Den Reichthum und seinen Gebrauch, Gastmähler in Anstand und Mäßigkeit; K. 35. Fernere Regeln hierzu, von den Vorstehern der Gastmähler; K. 36. Mahnung zur Gottesfurcht, unsere Abhängigkeit von Gott, Gebet für das unterdrückte Israel, andere Lehren; K. 37. Vorsicht in der Freundschaft, in der Benutzung fremden Rathes und in dem Genusse von Speise und Trank; K. 38. Den Kranken, den Arzt, die Arzeneikunst, Trauer um den Todten, und Regeln zur Erlangung der Weisheit; K. 39. Den Erwerb und den Segen der Weisheit das Lob Gottes aus seinen Werken; K. 40. Das Menschenleben voll Mühe u. Plage, siebenfach bei dem Sünder, Lehren zur Abhülfe; K. 41. Nicht den Tod zu fürchten, sondern zu streben, einen guten Namen zulassen, die rechte Scham, ein Mittel dazu; K. 42. Die rechte Scham, Sorgfalt, häusliche Sorge, Gottes Weisheit in der Schöpfung; K. 43. Gottes Allmacht und Weisheit in den Werken der Natur, unsere Bewunderung und Lobpreisung; schöne Naturschilderung K. 44. Biblische Vorbilder für unser Leben. Henoch, Noa, Abraham, Isaak u. Jakob; K. 45. Fortsetzung: Moses, Ahron und Pinehas; K. 46. Josua, Kaleb, die Richter und Samuel; K. 47. David, Salomo, Rehabeam und Jerobiam; K. 48. Elia, Elisa, Hiskia und Jesaia; K. 49. Josia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf Propheten, Serubabel, Nehemia und Josua, Sohn Jozadaks; K. 50. Hoherpriester Simon, das Priesterthum, Schluß des Werkes; K. 51. Nachwort. Dankpsalm über seine Rettung aus vielen Gefahren. Dieser Inhalt zeigt eine reiche Fülle von Lebenserfahrung: fast alle Lebensverhältnisse sind hier berührt, die höchsten und die niedrigsten, die geistigen und die leiblichen, die nationalen und fremden. Hierzu kommt ein wissenschaftliches Nachdenken, begleitet von einer freien Reflexion und guter Weltbildung, die griechischen Einfluß bekundet. Wir heben besonders die liebevolle Naturbetrachtung in Kap. 52. 15 ff. hervor mit der Begeisterung für den Stand des Arztes [1]) wo er auch der Ackerbauer, der Arbeiter, der Handwerker, der Baumeister und der Künstler liebend gedenkt. [2]) Einen tiefern Einblick in die dorin behandelten philosophischen und ethischen Themen gewinnen wir, wenn wir seine schon oben genannte Parteistellung mit in Betracht ziehen und das ganze Sirachbuch als eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Hellenisten und der Chassidäer, wie wir dasselbe in dem Artikel „Zaddikim“ Abth. II. dieser Realencyclopädie bezeichnet haben, annehmen. Der Hellenismus in seiner dem Judenthume entgegengesetzten Lebensrichtung, wie er durch die Tobiaden (s. d. A.) in Palästina zur Herrschaft gelangte [3]), rief die extreme Partei der Chassidäer (s. d. A.) hervor, die im Gegensatz zu den Hellenisten die Abkehr vom Leben, den vollen Ascetismus sich zur Aufgabe machten. Gegen beide trat Jesus Sirach in seinem Buche polemisirend auf und bezeichnete die Mittelrichtung, die der Zaddikim (der Gerechten), als die einzige heilbringende und ächt jüdischreligiöse. So schildert er die Partei der Chassidäer, der Ueberfrommen, als Asceten, die sich jede Freude versagen und dieselbe bei Andern zu stören suchen, [4]) aber bei ihrer übertriebenen Frömmigkeit einen bösen Kern im Herzen tragen; [5]) sie stellen Alles Gott anheim und erklären jedes Eingreifen von Seiten des Menschen als eine Anmaßung. [6]) Gegen sie war seine Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut dus kannst und bringe Gott würdige Opfer dar . . . Entziehe dich keinem frohen Tage, und kein Theil des Guten, wonach du strebst, müsse ungenossen vorübergehen . . . Gieb und nimm und ergötze deine Seele.“ [7]) Gegen die Lehre der Chassidäer, die Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Rettung als eine Anmaßung und ein Eingreifen in die Werke der

[1]) Das. 38. 1—15. [2]) Das. 12. 11. u. a. Stellen. [3]) Siehe: „Hellenisten.“ [4]) Das. 14. 11; 30. 21; 34. 31; 35. 3. [5]) Das. 19. 23; 31. 25. [6]) Das. K. 38. [7]) Das. 16. 11—17.

göttl. Vorsehung zu verdammen, war seine Mahnung: „Mein Kind verzage nicht in der Krankheit, sondern bete zum Herrn, so wird er dich gesund machen. Aber verstatte auch dem Arzte den Zutritt, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Es kann die Zeit sein, wo du aus seinen Händen die Gesundheit empfangest."[1]) „Der Herr läßt die Arzenei aus der Erde wachsen, und der Vernünftige verschmäht sie nicht."[2]) Gegen die Partei der Hellenisten sind seine Angriffe noch viel schärfer. Er schildert ihr wollustiges Leben ihre Entsittlichung u. Entartung des Ehelebens, spricht von den Tänzerinnen beim Mahle und den Buhldirnen,[3]) von Schwelgerei,[4]) Bestechlichkeit,[5]) Verrath, Verläumdung und Betrug,[6]), u. a. m. und bricht in den Ausruf aus: „Schäme dich nicht des Gesetzes und des Bundes, nicht des verdammenden Urtheils gegen die Gottlosen!"[7]) ferner: „Wehe euch, ihr Gottlosen, die ihr das Gesetz des Höchsten verlasset!"[8]) Seine ganze Unmuth gegen diese Richtung schüttet er in einem Gebete aus: „Herr, Vater und Gott meines Lebens! Lüsternheit der Augen gieb mir nicht, u. die Lust wehre von mir ab, des Fleisches Lust möge mich nicht erfassen, u. schamlosem Sinne überliefere mich nicht."[9]) In mehreren Themen bezeichnet er klar den positiven Standpunkt seiner Partei, der Zaddikim, den er Andern als den richtigen einzunehmen empfiehlt. Wir haben von denselben im Artikel „Zaddikim" ausführlich gebracht: 1. das Gesetz u. die Weisheit; 2. Israel u. die Heiden; 3. die menschliche Willensfreiheit; 4. die göttliche Vorherbestimmung; 5. die Sünde; 6. die Lebensgenüsse u. das Wohlleben; 7. von Kultus, Opfer, Gebet; 8. über Tod u. Unsterblichkeit. Wir haben hier noch über: a. die Weisheit u. b. die Forschung nachzutragen: a. **Die Weisheit.** Im Gegensatz zur Lehre der Alexandriner von der Weisheit,[10]) welche dieselbe mit dem Logos identifizirt, als ein Ausfluß von Gott, für ein persönliches Wesen hält, erklärt Sirach die Weisheit gleich den andern Wesen der Schöpfung als durch Gott geschaffen. „Die Weisheit, heißt es hier, ist von dem Herrn und ist bei ihm in Ewigkeit . . . Vor allen Dingen wurde sie geschaffen . . ., er hat sie erschaffen und erkannt und zu Ende gezählt, ausgegossen über alle seine Werke".[11]) Auf einer andern Stelle ist die Weisheit das Mose geoffenbarte Gesetz. Seine Worte darüber: „Eine Wohnung wies er mir an und sprach: „In Jakob schlage dein Zelt auf u. Israel sei dein Erbtheil;"[12]) ferner: „Alles dies gewährt das Buch des Bundes mit Gott, dem Höchsten, das Gesetz, das Mose geboten zum Erbtheil für die Gemeinde Jacobs."[13]) Diese Lehre Sirachs von der Weisheit hat in den Kreis der Volks- und Gesetzeslehre ihre Aufnahme gefunden, wir verweisen darüber auf den Artikel „Weisheit" in Abth. I. dieser Real-Encyclopädie. b. **Die freie Forschung.** So sehr er der Verbreitung von Erkenntniß das Wort redet, so mahnt er doch von zwecklosen Grübeleien ab und spricht von den Grenzen der menschlichen Vernunft, über die der Mensch nicht hinaus kann. Er sagt: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, danach richte deinen Sinn, denn es frommt nicht, das Verborgene zu erspähen. Denn Viele hat schon ihre hohe Einbildung irre geführt und der vermessene Dünkel um den Verstand gebracht."[14]) Diese und ähnliche Lehren waren gegen die Mystiker und Alexandriner gerichtet, die weit über die Grenzen der menschlichen Vernunft ihre Grübeleien erstreckten. **IV. Werth und Würdigung, Apokrypherklärung, Nichtbeachtung derselben.** Ueber den Werth und die Würdigung dieser Spruchsammlung erscheint Sirachs Ausspruch nicht ohne Bedeutung. Derselbe lautet: „Wie einer, der

---

[1]) K. 38. 9—14. [2]) Das. V. 4. [3]) Das. 7. 6; 9. 1; 25. 2; 33. 16; 36. 9. [4]) Das. 34. 12; 25 ff.; 35. 7. [5]) Das. 8. 14; 40. 12. [6]) Das. 37. 1; 7. 1 ff.; 28. 12 ff.; 27. 1 ff; 51. 2 ff. [7]) Das. 42. 2. [8]) Das. 41. 8. vergl. 28. 3; 7. 23; 42. 9. [9]) Das. 23. 4. [10]) Siehe: „Religionsphilosophie". [11]) Sirach 1. 1—9. [12]) Das. [13]) Das. 14. 22. Die hiervon abweichenden Verse im Kap. 24 hat schon Gefröer richtig erkannt, daß dieselben nicht von Sirach herrühren. Gefr. S. 37—8. [14]) Das. 3. 20—24.

hinter den Winzern Nachlese hält, habe ich mich aufgemacht und mit dem Segen des Herrn meine Kelter, wie ein Winzer angefüllt. Erkennet, daß ich nicht allein für mich gearbeitet habe, sondern für alle, die nach Bildung trachten."[1]) Sirach nennt hier seine Spruchsammlung in Betracht des ihr vorausgegangenen jüdischen Schriftthums eine Nachlese hinter den Winzern; er konnte nicht bescheidener den Werth seiner Arbeit angeben. Sehen wir von dem Verhältniß dieser Schrift zu dem älteren Schriftthum der Juden ab und betrachten dieselbe an sich, so erhöht sich der Werth derselben ganz bedeutend. Die Sirachspruchsammlung ist ein Schatz ethischer Lehren, welche einen schönen Beitrag zur Ethik des Judenthums bildet. So wurde sie von den bedeutendsten jüdischen Volks- u. Gesetzeslehrern hochgeschätzt, die oft aus ihr in ihren Volksvorträgen u. sonstigen Lehrsätzen zitirten. Es waren: Simon b. Schetach (gegen 90 v.)[2]) Rabh[3]); R. Jochanan[4]); R. Elasar[5]); Rabba b. Mari u. a. Die Anführung dieser Zitate oder die Hinweisung auf dieselben geschieht meistens in der Form, wie diese bei Anführung von Bibelstellen üblich ist, so daß man die Verse aus Sirach denen der bibl. Bücher gleichachtete.[7]) Aus einem Zitat scheint sogar hervorzugehen, daß man das Buch Sirach zu den Hagiographen, כתובים, rechnete.[8]) Wie sehr dieses Buch gelesen wurde u. wie hoch man es würdigte, beweisen die verschiedenen Uebersetzungen desselben. Die babyl. Juden hatten eine aramäische Uebersetzung, da ihre meisten Zitate aus Sirach in aramäischer Sprache sind.[9]) Für die griechischredenden Juden wurde eine griechische Uebersetzung (s. oben) angefertigt. Später gab es vom Sirach auch lateinische und syrische Uebersetzungen. In der christlichen Kirche wurde das Sirachbuch zu Vorlesungen sehr benutzt; daher sein Name Ecclesiasticus.[10]) Desto auffallender erscheinen mehrere Aussprüche im Talmud u. Midrasch, die das Sirachbuch zu den externen Schriften, ספרים חצונים, zählen, deren Studium verboten wurde. Als ersten nennen wir den aus der Tosephta: „Die Schriften Ben Siras u. alle Schriften, die von da abgefaßt wurden, verunreinigen nicht die Hände."[11]) Hier wird das Sirachbuch als eine externe Schrift, die nicht die Heiligkeit der biblischen Bücher hat, bezeichnet. Nach dieser Angabe ist nur das Buch Sirach als nicht zum Bibelkanon gehörig zu betrachten, aber keineswegs als zum Lesen verboten. Aber schon eine zweite talmudische Stelle zählt es uns ausdrücklich zu den verbotenen Schriften. Dieselbe lautet: „R. Akiba sagt: Auch der (hat keinen Antheil an der künftigen Welt), welcher externe Schriften liest, als z. B. die Schriften Ben Sirachs u. die von Ben Laana."[12]) Noch schärfer ist darüber eine dritte Stelle: „Mehr als diese, hüte dich mein Sohn (Kohel 12 11)", denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus schafft, bringt Verwirrung in dasselbe, als z. B. das Buch Ben Sira und das Buch Ben Tigla, denn diese Bücher sind wohl zum Forschen, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches d. h. zum ständigen Studium gegeben."[13]) Sehen wir uns deutlich diese drei Stellen an, so erscheint die zweite als eine Erläuterung des in der Mischna Sanh. Absch. 10 gebrachten Ausspruchs R. Akibas über die externen Schriften, der nur von einem Amoräer

[1]) Sirach 30. 25. 26 [2]) Berachoth S. 48 a. Jeruschalmi Berachoth Absch. 7. 2. [3]) Erubin S. 65 a; 54 a. Bez 32 β. [4]) Nidda S. 16 β. [5]) Jeruschalmi Taanith 3. 5; das. Chagiga 2. 1. [6]) Jebamoth S. 63 β; Baba Kama S. 92 β. [7]) Diese Ausdrücke sind שאמר הכתוב von Rabh in Erubin S. 65 a; ferner דכתיב von R. Chanina Berachoth S. 48 a ferner הכתוב אומר Jalkut zu 1 M. S. 23 d; ferner כדכתיב Baba bathra S. 98 β; ebenso כן כתוב Chagiga S. 13 Doch kommt seine Zitirung auch unter מתלי אמרי vor. [8]) So in Baba Kama S. 92 β, wo es heißt ומשולש בכתובים. [9]) Gesammelt sind dieselben in Fürst's Perlenschnüre S. 22. Vergl. Sanh. S. 100. [10]) Siehe oben. [11]) Tosephta Jadaim II. 13. ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Die Händeverunreinigung durch Berührung der heiligen Schriften war eine rabbinische Anordnung, damit man keine Speisen bei diesen Büchern lege, um diese Schriften vor Vernichtung durch Insekten zu schützen. Diese Anordnung war jedoch nur für die kanonischen Schriften der Bibel, aber nicht für die externen Bücher. [12]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 28 a. ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה. Ueber „Ben Laana". [13]) Midrasch Koheleth zur Stelle ויותר מהמה הזהר בני שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא: להגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו.

(s. Amora), aber von keinem Tana (s. d. A.) also nicht vor dem 3. Jahrh. ab herrühren kann. Bis dahin wurde das Buch Sirach zwar als externe Schrift, aber keinesfalls als zum Lesen verboten angesehen. Denn noch immer gab es einen großen Theil der Amoräer als z. B. Rabh, Samuel, R. Jochanan, R. Elasar u. a. m., die in dieser Schrift gern lasen und aus derselben zitirten.[1]) Eine Entscheidung über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Sirachbuches zur Lektüre wurde jedoch erst im 4. Jahrh. und zwar zu Gunsten dieser Schrift getroffen. Rab Joseph, das Schuloberhaupt zu Pumbadita, giebt in Bezug auf obigen Ausspruch R. Akibas an, daß auch im Buche Ben Sira zu lesen verboten sei. Abaji, das spätere Schuloberhaupt daselbst, der zugegen war, erhebt sich mit voller Entrüstung gegen dieses Verbot, frägt den Vortragenden nach dem Grunde desselben und beweist ihm, daß die Lehren dieses Buches in vollem Einklang mit denen der heiligen Schrift und der Rabbinen sind, sodaß Rab Joseph sich gezwungen sieht, sein Verbot zu rektifiziren: „Die guten Sprüche darin, sagte er jetzt, darf man lesen und erklären."[2]) Durch diesen Ausspruch Rab Josephs war jenes Verbot gegen das Sirachbuch auch bei dem kleinern Theil der Amoräer aufgehoben. Das war noch für die Lehrer der nachtalmudischen Zeit maßgebend. In der ersten Hälfte des 14. Jahrh. spricht sich darüber der Gelehrte R. Jomtob ben Abraham, genannt Ritba, wie nachstehend aus: „Es ist im Buche Sirach verzeichnet!" lautet die öftere Anführung im Talmud. Dem ist nicht entgegen, daß im Traktat Sanhedrin das Sirachbuch zu den externen Schriften gerechnet wird; da das Verbot sich nur auf ein ständiges Studium in ihm (gleich den biblischen Büchern) beziehe, aber sonst ist es werth, darin zu gewissen Zeiten zu studiren, um aus demselben Weisheit und Zucht zu lernen, was bei wirklichen Ketzerbüchern nicht erlaubt ist."[3]) Immerhin bleibt die Frage nach dem Grunde seiner Apokrypherklärung. Nach unserer Darstellung, das Sirachbuch als eine Tendenzschrift der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Chassidäer (s. d. A.) anzusehen, wozu noch hinzukommt, daß die Zaddikim die Vorläufer der späteren Zaddukim (s. Saducäer) wurden, ist es klar, daß die Chassidäer und ihre spätere Nachtreter nicht anders konnten, als dieses Buch apokryph zu erklären und es bei Androhung des Verlustes des Antheils an der künftigen Welt ganz zu verbieten. V. **Sirachlehren und Sprüche bei den Volks- und Gesetzeslehrern im talmudischen Schriftthume.** Bereits oben sprachen wir von der Würdigung des Sirachbuches bei den Volks- und Gesetzeslehrern und deren Zitirung aus demselben.[4]) Hier versuchen wir eine Zusammenstellung dieser Zitate mit einer nähern Beleuchtung derselben zu geben. Wir unterscheiden zwei Klassen in denselben: a) die, welche ausdrücklich als Sirachsprüche genannt werden und b) die, welche als solche erkannt werden, ohne daß sie unter dieser Bezeichnung vorkommen. Die Abfassung derselben ist größtenteils in hebr. Sprache, doch treffen wir welche auch in aramäischer Sprache an, letztere besonders bei den Volks- und Gesetzeslehrern in den babylonischen Ländern. a. **Die als Sirachsprüche angegebenen Lehren und Sentenzen.** Dieselben werden von den Volks- und Gesetzeslehrern aus dem Gedächtniß zitirt, daher sie nicht immer mit den Sprüchen des griechischen Sirachbuches übereinstimmen; sie sind oft durch Zusätze verändert; oft fehlen sie ganz daselbst. Wir bringen von denselben 1. „Des Menschen Herz verwandelt das Gesicht, je nachdem es gut oder böse gesinnt ist."[5]) 2. „Alle Tage des Armen sind böse; auch die Nächte. unter der Tiefe der

[1]) Siehe oben und weiter die Aussprüche des Sirachbuches im Talmud. [2]) Sanhedrin S. 100 β אמר רב יוסף מילי מליתא דאית בה דרשינן. [3]) Ritba in En Jakob zu Baba bathra S. 98 β. [4]) Sammlungen dieser Sirachsprüche im Talmud u. Midrasch sind in: Meor Enajim Imre Bina cap. 2. S. 21; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 102; Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 204; Fürst, Cheruse Peninin S. 22; Plessner, Noslim min Lebanon S. 18; Wahl, Das Sprichwort S. 52 ff. u. a. m. [5]) Midrasch rabba S. 64 β. לב אדם ישנה פניו בין לטוב בין לרע. Vergl hierzu Sirach 13. 25 „Das Zeichen eines guten Herzens ist ein heiteres Angesicht."

Dächer liegt sein Dach, der Dächer Regen fließt auf sein Dach nieder; auf der Höhe der Berge liegt sein Weinberg, seines Weinbergs Erde rollt auf die andern herab."[1]); 3. „Eine gute Frau ist ein gutes Geschenk; einem Gottesfürchtigen wird sie zu theil. Eine böse Frau ist ein Aussatz für den Mann; er scheide sich von ihr und werde von seinem Aussatz geheilt. Eine schöne Frau ist des Mannes Heil, die Zahl seiner Tage verdoppeln sich;"[2]) 4. „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verholen ist, wolle nicht wissen, was dir verdeckt ist, darnach frage nicht; betrachte das, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen;"[3]) 5. „Schätze sie (die Weisheit) hoch, sie wird dich erheben und dich zwischen Vornehme setzen";[4]) 6. „Mein Sohn! Wenn du hast, thue dir wohl; denn in der Unterwelt giebt es kein Vergnügen und der Tod säumt nicht. Sagst du jedoch, ich lasse es meinen Söhnen und Töchtern, ein Gesetz mit der Unterwelt, wer läßt dich davon wissen. Die Menschen gleichen den Pflanzen auf dem Felde, diese blühen, die andern welken;"[5]) 7. „Erweise dem Bösen nichts Gutes, so wird dir Böses nicht widerfahren;"[6]) 8. „Jeder Schmerz nur kein Herzensschmerz, jedes Böse, nur keine böse Frau;"[7]) 9. „Wer in den Becher bläst, ist nicht durstig; wer da frägt, womit soll ich das Brod essen, dem nimm das Brod weg"[8]) 10. „Der Dünnbärtige ist ein Schlauer, der Dickbärtige ein Narr;"[9]) 11. „Lasse kein Weh in dein Herz einziehen, denn starke Männer hat das Weh getödtet;"[10])

---

[1]) Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. כל ימי עני רעים בן סירא אמר אף לילות בשפל גגים גגו ממטר גגים לגגו. ברום הרים כרמו מעפר כרמו לכרמים. Diese Stelle findet sich in unserm Sirachbuch nicht, aber Anklänge darüber haben wir in Sirach 34. 4. „Der Arme müht sich ab, um seinen kümmerlichen Unterhalt zu gewinnen, und am Ende leidet er doch Noth." [2]) Sanhedrin S. 100 a. Jebamoth S. 63 β. אשה טובה מתנה טובה בחיק ירא אלהים תנתן. אשה רעה צרעת לבעלה יגרשנה מביתו ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו בכפלים. Vergl. hierzu Sirach 26. 1. 2. „Glücklich ist der Mann eines guten Weibes, und die Zahl seiner Tage wird verdoppelt. Ein wackeres Weib erfreut ihren Mann; er lebt in Frieden seine Jahre aus." [3]) Dieser Spruch ist nach Midrasch 1 Mos. Absch. 8. Derselbe lautet: בגדול ממך בל תדרוש בחזק ממך בל תחקור במופלא ממך בל תדע במכוסה ממך אל תשאל במה שהרשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות. Abweichend hiervon ist dieser Spruch in Chagiga S. 13 a. In völlig anderm Texte ist derselbe in Jeruschalmi Chagiga II. 1. פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור בה שהרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות. Im griech. Sirachbuch 3. 20. 21. ist dieser Spruch: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, darnach richte deinen Sinn, denn es frommt dir nicht, das Verborgene zu erspähen. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 91. Nasir S. 18 a. Jalkut I. § 158; Berachoth 48 a. סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. In Sirach 11. 1: „Die Weisheit erhebt das demüthige Haupt und in der Mitte der Großen giebt sie ihm seinen Sitz." [5]) Erubin S. 53 β. בני אם יש לך היטב לך כי אין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חק השאול מי יגיד לך בני אדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Vergl. hierzu Sirach 14. 11: „Mein Sohn, je nachdem du hast, thue dir wohl; bringe aber auch dem Herrn deine Gaben dar, wie es sich geziemt." Ferner daselbst V. 14. „Beraube dich keines frohen Tages, lasse keine Lust vorübergehen, an der du mit gutem Gewissen theilnehmen kannst." Daselbst V. 12: „Bedenke, daß der Tod nicht säumt, und daß dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist." Das. V. 16: „Gieb und nimm —, denn in der Unterwelt darfst du kein Wohlleben suchen." Das. V. 18: „Wie unter den grünenden Blättern auf einem dickbelaubten Baum die einen abfallen, die andern hervorwachsen, so ist es mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut, der eine stirbt, der andere wird geboren." Obiger hebr. Spruch Ben Siras hat da und dort Anklänge, könnte vielleicht als eine Zusammenstellung aus denselben gelten. [6]) Jalkut I. § 38; das. Koheleth § 972; Tanchuma zu חקת Midr. r. S. 22; das. 3 M. Absch. 4. טב לבישא לא תעבד ובישא לא מטי לך. Zu diesem Spruch daselbst die Fabel: „Es besaß Jemand ein Belebungskraut, womit er einen todten Löwen belebte, der ihn dafür auffraß. Im griechischen Sirachbuch habe ich einen ähnlichen Spruch nicht auffinden können. [7]) Sabbath S. 11 a. Derselbe Vers ist in Sirach 25. 12: „Jedes Weh, nur nicht Herzensweh, jede Bosheit, nur nicht Weiber Bosheit." [8]) Sanhedrin S. 100 β. נופח בכסיה לא צחי אמר במאי איכול לחמא לחמא סב מיה. Dieser Spruch existirt ebenfalls nicht im Sirachbuch, aber im Talmud ist er als Sirachspruch angegeben. זלדקן קורטמן קבדקן סכסן. [9]) Das. S. 100 β. Ebenfalls in Sirach nicht aufzufinden. [10]) Sanhedrin S. 100 β. לא תעיול דויא בלבך דגברין גיברין קטל דויא. Vergl. hierzu Sirach 30. 21. „Gieb deine Seele nicht der Traurigkeit hin." Das. V. 23. Liebe deine Seele, tröste dein Herz, jage die Traurigkeit weit weg von dir, denn schon Viele hat die Traurigkeit getödtet."

12. „In der Aufregung soll man nicht beten;"[1]) 13. „Aengstige dich nicht über Leiden von morgen, denn du weißt nicht, was der Tag noch bringt"[2]); 41. „Jeder Vogel gesellt sich zu seiner Art, der Mensch zu seines Gleichen"[3]) 15. „Ehre den Arzt, noch ehe du seiner bedarfst"[4]); „Gott bringt Kräuter aus der Erde hervor, durch sie heilt der Arzt die Wunde, von ihnen bereitet der Apotheker die Arznei;"[5]) 17. Bevor du gelobst, bedenke dein Gelübde, damit du nicht wie ein Betrüger erscheinst."[6]) 18. „Einen Sohn, der kein Sohn ist, [sich nicht als Sohn beträgt] lasse wegschwimmen;"[7]) 19. „Eine Tochter ist für den Vater ein falscher Schatz, die Sorge um sie raubt ihn den Schlaf. Ist sie jung, vielleicht wird sie verführt; herangewachsen, vielleicht begeht sie einen Fehltritt, ist sie mannbar, vielleicht bleibt sie unverheirathet; ist sie verheirathet vielleicht bleibt sie kinderlos; ist sie alt, vielleicht treibt sie Zauberei"[8]); 20. „Die Zierde Gottes ist der Mensch, des Menschen Zier ist sein Gewand"[9]) 21. „Liegt eine Feuerkohle vor dir, bläst du sie an, brennt sie; spuckst du sie an, erlischt sie"[10]); 22. „Wende deine Augen von einem anmuthigen Weibe weg, daß du nicht in ihrem Netze gefangen werdest; wende dich nicht ihrem Manne zu, mit ihm Wein und geistige Getränke zu genießen, denn durch die Gestalt einer schönen Frau wurden Viele verdorben, und zahlreich sind die durch sie Gewürgten"[11]); 23. „Alles wog ich auf der Wage und fand nichts leichter als Kleien, aber leichter als die Kleien ist der Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichterer als dieser ist ein Gast, der einen andern Gast einführt, aber leichter als dieser ist der, welcher antwortet, bevor er die Rede hört;"[12]) 24. „Ziehe dem Fische nicht die Haut über die Ohren, damit du

---

[1]) Erubin S. 65 a. בצר אל יורה. Vergl. Sirach 7. 10: „Wenn du betest, lasse den Muth nicht sinken." Der Talmud hat: כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל. Erubin S. 65 a. [2]) Jebamoth S. 63 β; Sanhedrin S. 100 β. אלתצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום. Der Talmud fügt hinzu: „Vielleicht findet dich der Morgen nicht, und du hast dich geängstigt über eine Welt, die nicht dir gehörte," שמא מחר איננו ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו. Vergl. hierzu Spr. Sal. 27. 1. In unserm Sirach fehlt auch dieser Spruch. [3]) Baba Kama S. 92 β. כל עוף למינו ישכון ובן אדם לדומה לו. Ganz so in Sirach 13. 15: „Jedes Geschöpf hält sich zu seiner Art, der Mensch soll seines Gleichen anhänglich sein;" ferner Sirach 27. 9: „Die Vögel gesellen sich zu ihres Gleichen, so kehret auch die Wahrheit bei denen ein, die nach ihr handeln." Aehnlich im Midr. (Jalkut I. § 117 zu Ps. § 794: „Die Krähe ging deshalb zum Raben hin, weil sie eines Geschlechts mit ihm ist." לא הלך זרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו. [4]) Jeruschalmi Sanhedrin S. 44; Jalkut zu Ijob § 920; Midr. rabba 2 M. S. 106 β. כבד את רופאך עד שלא תצטרך לו. In obigen zwei Stellen ist dieser Spruch aramäisch: אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך ליה. In Sirach 38. 1 heißt es: „Erweise dem Arzt die ihm gebührende Ehre, da du seiner nöthig hast." Im Nachsatz verändert [5]) Jalkut zu Ijob § 901. Midr. r. 1 M. Absch 'י. אלוה העלה סמים מן הארץ בהם הרופא מרפא את המכה ומהם הרוקח מרקח המרקחת. Vergl. hierzu Sirach 38. 4: „Der Herr läßt Arzneimittel aus der Erde hervorwachsen;" das. V. 7: „Er heilt durch ihre Mittel und befreit den Menschen von seinen Leiden;" das. V. 8: „Der Apotheker bereitet allerlei Mischung daraus." [6]) Tanchuma zu וישלח p 38. בטרם תדור תכן נדרך בל תהיה כמתעה. Vergl. Sirach 18. 22: „Bereite dich vor, ehe du ein Gelübde thust, und gleiche nicht einem Menschen, der den Herrn versucht." [7]) Ben Sira: בר דלא בר שבקיה על אפי מיא ליטוף. [8]) Sanhedrin S. 100 β. בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא ישן: בקטנותה שמא תתפתה בנערותה שמא תזנה בגרה שמא לא תנשא נשאת שמא לא יהיו לה בנים הזקינה שמא תעשה כשפים. Vergl. Sirach 42. 9: „Eine Tochter ist für den Vater ein heimlicher Kummer, und die Sorge für sie verjagt ihm den Schlaf. In der Jugend, daß sie nicht verblühe, und ist sie verheirathet, daß sie nicht gehaßt werde;" das. V. 10: „Ist sie eine Jungfrau, daß sie nicht geschändet und in ihrem Vaterhause, daß sie nicht geschwängert werde; hat sie einen Mann, daß sie nicht ausschweife oder daß ihre Ehe nicht kinderlos bleibe. [9]) Oneg Sabbath S. 9 a. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 104. הדר אלהים אדם הדר אנשים כסותו. Dieser Spruch ist in Derech Erez Sutta Cap. 10. [10]) Jalkut 1. § 860; das. II. § 901, 786 Midr. r. 3 M. S. 153 a. היתה לפניו גחלת נפח בה ובערה רקק בה וכבתה. Vergl. Sirach 28. 12: „Bläst du den Funken, wird er zum Brand, spuckst du aber darauf, so verlischt er, Beides aber kommt aus deinem Munde." [11]) Sanhedrin S. 100 β. העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה אל תט אצל בעלה למסוך עמו יין ושכר כי בתאר אשה יפה רבים השחתו ועצומים כל הרוגיה. Vergl. Sirach 9. 8: „Wende deine Augen von dem schönen Weibe ab und hefte nicht deinen Blick auf eine fremde Schönheit. Durch die Schönheit des Weibes sind schon Viele verführt worden," das. V. 9: „Zu einem verheiratheten Weibe setze dich nie und schmause nicht mit ihr beim Weine, damit du nicht ins Verderben dich stürzest. Hier ist also, nicht wie oben, die Mahnung, nicht mit dem Weibe zu schmausen. [12]) Baba bathra S. 98 β. הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו

denselben nicht verletzt, sondern brate und genieße ihn mit zwei Brödchen“[1]); 25. Halte Viele von deinem Hause ab und führe nicht Alle in dein Haus ein;“[2]) 26. „Mögen Viele sich um deine Freundschaft bewerben, aber dein Geheimniß vertraue einem unter Tausenden, auch vor deiner Frau bewahre deinen Mund.“[3]) Mehrere Sprüche Sirachs hat das nachtalmudische Büchlein: „Alpha Beta de Ben Sira,“ worüber wir auf den Artikel: „Pseudosirach“ verweisen.[4]) b. Die Lehren Sirachs eins mit den Aussprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer. Wir rechnen hierher sämmtliche Lehren und Sprüche Sirachs, die sich in den Lehren und Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud vorfinden, ohne daß sie als Sirachsprüche bezeichnet werden. Es waren dies die Lehren, die sich im Volke einlebten, ohne daß man ihren Ursprung und ihren Urquell anzugeben wußte, ein Beweis ihrer großen Aufnahme und Verbreitung. Dieselben sind: 1. Vier verträgt des Menschen Sinn nicht; einen Armen, der stolz ist; einen Reichen, der da verleugnet (seinen Reichthum); einen Greis, der da buhlt, u. einen Vorsteher, der sich stolz über seine Gemeinde erhebt;“[5]) 2. „Wer auf den Tisch eines andern angewiesen ist, dem ist die Welt finster;“[6]) 3. „Wer da spricht: ich sündige und thue Buße, ich sündige und thue Buße“, dem verhelfe man nicht, Buße zu thun: Wer da spricht: „ich sündige, der Versöhnungstag wird versöhnen, ich sündige und der Versöhnungstag wird versöhnen, den versöhnt der Versöhnungstag nicht;“[7]) 4. „Wem wird der gleichen, der seine Sünden bekennt, und dennoch nicht von ihnen läßt? Dem, der ein verunreinigendes Thier שרץ 3. M. 11. 24. in seiner Hand behält, denn sollte er auch in allen Gewässern der Welt ein Reinigungsbad nehmen, er wird nicht rein, aber wirft er das verunreinigende Thier weg, so genügt ein Reinigungsbad von vierzig Maß“[8]); 5. „Er unterbricht nicht die Rede eines Andern und antwortet nicht voreilig“[9]); 6. „Sei bedacht im Umgange mit den Großen, sie nähern sich dem Menschen nur zu ihrem Nutzen, sie erscheinen als Freunde zur Zeit ihres Nutzens, aber stehen ihm nicht in der Noth bei;“[10]) 7. „Wer sich stolz erhebt, ist er ein Weiser, verläßt ihn seine Weisheit;“[11]) 8. „Er, Gott, sah, daß die Welt nicht bestehen könnte; vereinigte er mit der strengen Gerechtigkeit die Barmherzigkeit;“[12]) Hierzu vergl. den Artikel: „Apokryphen.“ Ueber das spätere Sirachbuch oder „Alphabeta de Ben Sira,“ siehe „Pseudosirach.“

---

[1]) Sanhedrin S. 100 β. לא תנטוש גלדנא מאודניה דלא ליזל משכיה לחבלא אלא צלי יתיה בנורא ואכול ביה תרתין גריצין. [2]) Das. u. Jebamoth S. 63 β. מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא אל ביתך. [3]) Das. רבים יהיו דורשי שלומך גלה סודך לאחד מני אלף משוכבת חיקך שמור פתחי פיך. Vergl. hierzu Sirach 6. 5: „Mit Vielen pflege freundlichen Umgang, als Rathgeber aber wähle dir einen unter Tausenden.“ [4]) Andere Sprüche bringt Brüll's Jahrbuch der jüdischen Geschichte, Jahg. VII. 1885. [5]) Pesachim S. 118. ארבע אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על צבור. Vergl. Sirach 25. 2: „Drei Klassen jedoch haßt meine Seele und ihr Leben ist mir zuwider: einen stolzen Bettler, einen lügnerischen Reichen und einen ehebrecherischen Greis, dem es an Verstand fehlt.“ [6]) Beza S. 32 β. כל המצפה על שלחן חבירו עולם חשך בעדו. Vergl. Sirach 40. 29: „Das Leben eines Menschen, der auf fremden Tisch hofft, ist für kein Leben zu achten.“ In Beza S. 32 β. שלשה חייהן אין חיים המצפה על שלחן חבירו. [7]) Mischna Joma 7. 9. האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב u. s. w. Aehnlich in Sirach 5. 5: „Lasse dich nicht das Vertrauen auf Vergebung zur Sicherheit verleiten, daß du Sünde auf Sünde häufst. Sage nicht seine Barmherzigkeit ist groß, er wird mir die Menge meiner Sünden vergeben, denn bei ihm ist zwar Barmherzigkeit, aber auch Zorn. Vergleiche hierzu den Artikel: „Gnade und Barmherzigkeit Gottes“. [8]) Taanith S. 16 a. Midr. r. zu Klgld. p. 56 β אדם שיש בו עבירה טובל ושרץ בידו. Aehnlich Sirach 31. 25. 26: „Wenn sich Jemand wegen eines Todten reinigt, und ihn dann wieder berührt, was nützt ihm das Reinigungsbad? So ist der Mensch, der wegen seiner Sünde fastet, dann hingeht und dieselbe wieder thut. [9]) Aboth 5. 9. ואינו נכנס לתוך דברי חבירו ואינו נבהל להשיב. Ganz so in Sirach 11. 7: „Bevor du gehört hast, antworte nicht, unterbrich Niemanden in seiner Rede.“ [10]) Das. 2. 4. הוי זהירין ברשות. Aehnlich in Sirach 13. 4: „So lange du ihm nützen kannst, gebraucht er dich zu seinem Dienste, bist du aber in der Noth, verläßt er dich.“ [11]) Pesachim S. 66 כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת. Aehnlich Sirach 15. 8: „Sie, die Weisheit, hält sich ferne von dem Hochmüthigen.“ [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 1. ראה שאין העולם מתקיים שתף מה״ר למה״ד. Aehnlich Sirach 18. 11: „Er sah und erkannte, daß sie (die Welt) ein schlimmes Ende nehmen würde, darum bewies er große Versöhnlichkeit mit ihr.

K.

Khalla, Traktat, מסכת כלה. Talmudischer Traktat, von den kleinen Talmudtraktaten (s. d. A.), agadischen Inhalts, voll von ethischen Lehren für eine züchtige, keusche Lebensführung in und außerhalb der Ehe. Die darin vorkommenden Berichte von mehreren Volks- u. Gesetzeslehrern, besonders von dem Martyrer R. Chanina ben Teradjon sind zu beachten, aber müssen von dem Sagenhaften entkleidet werden. Mehreres siehe „Keuschheit“.

Kleine Midraschim, מדרשים קטנים. Die Midraschliteratur hat außer den größeren Midraschschriften eine Menge kleinerer Midraschim. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Agadisches Schriftthum“ nach ihrem Hauptinhalte in vier Gruppen aufgezählt, die wir hier einzeln besprechen wollen. I. die der Ethik. a. Midrasch Maaße Thora, מדרש מעשה תורה. Midrasch von den Werken der Thora; eine herrliche Schrift von ethischen Sprüchen, Anweisungen für das werkthätige Leben, die hier nach Zahlengruppen von 3—10 zusammengestellt sind. Es sind Auszüge aus verschiedenen Midraschwerken, die der Autor gesammelt. Dieselben wurden von den Tosaphisten im 10. u. 11. Jahrh. schon zitirt,[1]) u. verdienen heute noch gelesen zu werden. Die Abfassung war im 7. Jahrh. In Jell. B. H. II. ist von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe b. Alphabet de R. Akiba, אלפא ביתא דר׳ עקיבא,[2]) oder: מדרש אלפא ביתא ר׳ עקיבא,[3]) sonst auch Othioth de R. Akiba, אותיות דר׳ עקיבא, oder: Hagada schel R. Akiba הגדה של עקיבא. Eine im Mittelalter viel gelesene Midraschschrift meist ethischen Inhalts, deren Lehren an die Gestalt, den Namen oder die Reihenfolge der Buchstaben anknüpfen, weshalb sie den Namen: „Alphabet-Midrasch“ erhielt. Dieselbe enthält neben den schönen Aussprüchen der Ethik auch die über Gott, die Schechina, die Gottesnamen, den Menschen, Hölle u. Paradies, die Strafe nach dem Tode, die Auferstehung, die zukünftige Welt, olam haba, die Merkaba (s. Geheiml.), die Engel, den Menschen, die Eigenschaften des Menschenherzens, Leib u. Geist, die Thora u. a. m. mit vielen Sagen über den babyl. Thurmbau, den Sagen über Moses, den Messias u. a. m. Von der Mystik ist besonders die Angabe von Henoch Metatron (s. d. A.), u. des Weltendes im Jahre 6093 nach der Schöpfung (= 2333) wichtig. Die Geheimlehre wird von R. Sera den Gläubigen übergeben, daß sie mittels derselben die Krankheit heilen u. a. m. Von den ethischen Lehren nennen wir: „Wahrheit lehre deinen Mund, daß du das Leben im Diesseits und Jenseits erlangst;“[4]) „So es keine Lehre giebt, besteht die Welt nicht“;[5]) „Ohne Liebeswerke keine Arme, ohne Arme keine Liebeswerke;“[6]) „Ohne Wohlthätigkeit könnte die Welt nicht bestehen;“[7]) „Ich, spricht Gott, habe es verheißen, die Armen aufzurichten;[8])“ „die Menschen verachten die Armen, aber ich liebe sie;“[9]) die meist älteren Midraschwerken entnommen sind. Wir besitzen von derselben mehrere Rezensionen, von denen zwei in das Beth Hamidrasch von Jellinek Th. III. aufgenommen sind. Die Abfassung war gegen Ende des achten Jahrhunderts, da Salman ben Jerucham gegen diese Schrift polemisirt, er also dieselbe schon vor sich hatte.[10]) Midrasch Leolam, מדרש לעולם. Eine kleine Midraschschrift, deren ethischen Sprüche mit dem Worte „Leolam“ לעולם „Stets“, „Immerhin“ beginnt. Dieselben erstrecken sich über Almosen, Gebet, Buße, Demuth, Thorastudium, Gesetzestreue, Liebeswerke, Heiligung von Sabbat u. Fest, Elternverehrung, Eheleben, Kindererziehung, Handel, Gerechtigkeit, Genügsamkeit, Zorn, Schmeichelei, Spott, Verläumdung, Verschwiegenheit u. a. m. Dieser Midrasch ist von Israel el Nakwa abgefaßt und findet sich am Ende des Werkes ראשית חכמה von Elia de Vidas.[11]) Midrasch Gadol u. Gadola,

---

[1]) Tosephoth Berachoth S. 8 β. [2]) Siehe: Zunz, Gottesd. Wort. S. 168. Anm. b. [3]) Nach Drascha des Nachmanides, edit. Jellenik S. 32. [4]) Das. Buchst. א. אמת למד פיך כדי שתזכה לחיי העולם הזה; פיך למד אמת כדי שתזכה לחיי עולם הבא. [5]) Das. Buchst. א. [6]) Das. אם אין גמילות חסדים אין דלים. [7]) Das. ג. אלמלא גמילות חסדים אין כל העולם מתקיים אפי׳ שעה אחת. [8]) Das. ד nämlich: אמר הב״ה דברתי לסקים דל. [9]) Das. שבני אדם שונאים לדל ואין מי שאוהב אלא אני. [10]) Da Kes Nachal Kedomum S. 32. [11]) Vergl. Nachal Kedomum S. 61.

מדרש גדול וגדולה. Gleich der obigen Midraschschrift besteht auch diese meist aus ethischen Sprüchen in 20 Kapiteln die mit dem Wort: „Gadol", גדול oder Gedola, גדולה, groß, anfangen. Von diesen spricht Kap. 1 über Almosen; K. 2 Gebet; K. 3 Buße; K. 4 Demuth; K. 5 Thorastudium; K. 6 die Gebote; K. 7 Liebeswerke; K. 8 Heiligung von Sabbath und Fest; K. 9 Elternverehrung; K. 10 Verheiratung; K. 11 Kindererziehung; K. 12 Gewerbe; K. 13 Rechtspflege; K. 14 Genügsamkeit; K. 15 Zorn; K. 16 Heuchelei und Spötterei; K. 17 Geselligkeit; K. 18 Verläumdung; K. 19 Bewahrung von Geheimnissen; K. 20 Anstand und Friedfertigkeit. Auch diese Schrift ist als Anhang des Reschith Chochma gedruckt. Meschalim schel Schelomo Hamelech, משלים של שלמה המלך. Eine Sammlung von Sagen über Klugheitsentscheidungen, die Salomo beigelegt werden. Dieselbe ist in Jellineks Beth Hamidrasch Th. 4 abgedruckt. e. Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו. Wir haben für diese Schrift extra einen ausführlichen Artikel und bitten denselben nachzulesen; f. Midrasch Temura, מדרש תמורה. Dieser Midrasch hat die Erklärung von Koheleth 3, 1—8, wo die Gegensätze in den verschiedenen Zeiten aufgezählt sind, ebenso Ps. 138 über die göttliche Vorsehung in der Geschichte zu seinem Gegenstande, in welcher die Idee zur Ausführung kommt, daß die Gegensätze, als z. B. Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Leben und Tod, Weisheit und Thorheit u. s. w. im Ganzen ihren Ausgleich in der Welt haben und zu deren Bestand unerläßlich sind. Der Midrasch hat 3 Abschnitte. Der erste bringt viel Anthropologisches und der zweite hat manches Treffliche über die Schöpfung. Die Abfassung war nicht vor dem 12. Jahrh., doch sind hier ältere Agadastücke aus dem Talmud und Midrasch verarbeitet. Eine correkte Ausgabe ist in Jellineks Beth Hamidrasch Theil I. g. Perek Haschalom, פרק השלום, ein über Frieden abhandelnder Traktat von nur einem Abschnitt, der eine beträchtliche Sammlung von ältern Aussprüchen, Lehren und Mahnungen über die Wichtigkeit des Friedens hat. Die Abfassung war nicht vor dem achten Jahrhundert. Diese Schrift ist als Anhang zu den kleinen Traktaten, welche in unsern Talmudausgaben dem Traktat Sanhedrin zugefügt sind. h. Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא; auch ספר בן סירא, siehe: Pseudosirach. II. Die geschichtlichen kleineren Midraschim. a. Midrasch Megillath Ester, מדרש מגילת אסתר. Derselbe erstreckt sich auf Ester 2,5—14. doch ist er nur ein Bruchtheil eines älteren, der zum ganzen Buche Ester war.[1]) Uebrigens ist im Jahre 1519 ein Midrasch Megillath Ester zum ganzen Buch Ester erschienen. Unsere Midraschschrift ist in populärer Form zur Belehrung über das Purimfest (s. d. A.) abgefaßt. Auch von ihr hat Jellineks B. H. I. eine schöne Ausgabe. b. Midrasch Abba Gorion, מדרש אבא גוריון.. Dieser Midrasch umfaßt das ganze Buch Ester. In auffallender Aehnlichkeit sind seine Stücke mit denen des Midrasch Rabba zu Ester (s. d. A.) gleich, sodaß wohl Letzterer eine erweiterte Umarbeitung des Ersteren ist. Derselbe ist ebenfalls zur Orientierung über das Purimfest abgefaßt u. besteht aus älteren agadischen Aussprüchen. Sein Name rührt von dem Namen des den ersten Satz Vortragenden her. Jellineks B. H. I. hat auch von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe. c. Megillath Antiochus, מגילת אנטיוכס. Aeltere Midraschschrift, die sich auch in aramäischer Sprache erhalten hat, von der eine hebr. Uebersetzung angefertigt wurde, die sich ebenfalls handschriftlich erhalten hat.[2]) Der Zweck der Abfassung war die Belehrung aus der Geschichte des Chanukafestes. Die Bedrückung des Antiochus wird hier mehr fabelhaft ausgeschmückt; ebenso die Siege der Hasmonäer u. s. w. Theil I. Jellineks B. H. hat den hebr. Text abgedruckt. d. Maaße Jehudith, מעשה יהודית. Geschichte Judith. Wir haben hier eine Darstellung der Geschichte Judith nach einer älteren

[1]) Nach den Zitaten im Jalkut aus demselben. [2]) Codex de Rossi 414; doch schon früher

hebr. Schrift. Von dieser Medraschschrift haben wir eine ältere desselben Namens zu unterscheiden, die sich mehr dem griechischen Text anschließt und im Buche חמדת הימים Abschnitt חנכה Livorno 1763 abgedruckt ist. Endlich haben wir ein Maaße Jehudith, das keine Uebersetzung, sondern eine freie Bearbeitung des Buches Judith ist. Beide sind in B. H. I. u. II abgedruckt. e. Midrasch Chanuka, מדרש חנכה. Enthält ebenfalls die Geschichte von Judith, die von hier aus in den Gebetsstücken für den Sabbat des Chanukafestes verarbeitet wurde. Die Erzählung von der Tochter Jochanans, Hanna, ist hier in zwei Versionen. Alles ist da mit dem Chanukafest vereinigt. Von diesem Midrasch unterscheiden wir einen andern desselben Namens, wo mit einigen agadischen Zuthaten dieser eine ausgeschmückte Bearbeitung des aramäischen Megillath Antiochus hat. Beide sind in B. H. I. abgedruckt. f. Maaße Abraham, מעשה אברהם, Geschichte Abrahams. Sagenhafte Erzählung von der Geburt, der Lehre und der Verfolgung auch der Rettung und dem Sieg Abrahams, die als eine weitere Ausschmückung von dem Bericht aus Midrasch Rabba 1 Mos. Absch. 17 erscheint. In Jell. B. H. I. ist diese Schrift abgedruckt.[1]) Ein anderes Maaße Abraham ist in Jellineks B. H. II. u. ein drittes daselbst Th. V. S. 40—41., die eine Zusammenstellung verschiedener Sagen über Abraham haben. g. Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, דברי הימים של משה רבינו. Geschichte vom Leben Mosis. Eine Zusammenstellung von Sagen über Mosis Geburt, Jugend und späteres Leben bis zum Auszuge aus Aegypten. Wir haben hier die Sage von der Verkündigung seiner Geburt, seiner Jugend in Pharaos Palast, wie er spielend Pharao die Krone vom Haupte nimmt; von seinen Kriegen in Aethiopien, wo sich des Königs Tochter in Moses verliebt u. a. m. Diese Sagen haben wir auch im Buche Jaschar, welche ältere Quellen zur Grundlage haben.[2]) In Jell. B. H. II. ist dieser Midrasch als erster abgedruckt. h. Petirath Aharon, פטירת אהרן. Ein Midrasch über 4 M. 20,7 ff. mit einer Schilderung des Vorganges beim Felsen, aus dem Wasser hervorging und über 4 M. 20, 23—29, vom Tode Ahrons. Die Stücke sind recht anziehend und lesenswerth. Siehe Mehreres im Artikel „Aaron". Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. I. S. 91—95. i. Petirath Mosche, פטירת משה רבינו Das Ableben Mosis, seine letzten Stunden, sein Tod u. a. m. wird hier recht elegischsagenhaft gegeben. Die Schrift war für das Gesetzesfreudenfest am Tage nach dem 8. Laubhüttenfesttag bestimmt, wo in der Sidra und der Haftara vom Tode Mosis und dessen Nachfolger Josua vorgelesen wird. In B. H. I. ist auch diese Schrift abgedruckt. Eine lateinische Uebersetzung von Gaulmyn ist in Gfrörer Prophetae veteres pseudepigr. Stuttgart 1840 abgedruckt. k. Midrasch Goliath Hapelischti, מדרש גלית הפלשתי. Eine mit Sagen ausgeschmückte Geschichte des Helden Goliath, dessen Kampf und Besiegung durch David. David war der Gefahr ausgesetzt, auch von der Mutter und dem Bruder Goliath getödtet zu werden. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. IV. l. Maasse de Schlome hamelech, מעשה דשלמה המלך Sagenhafte Ausschmückung des Lebens Salomos, eine Fortsetzung der Sagen von Salomos Geschick durch Aschmedai, den Dämonenfürst. Hier sind die Sagen von Salomos Wanderung als Büßer u. a. m. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. II m. Hiram, König von Zor, Tyrus. ענין חירם מלך צור. Unter dieser Benennung hat Jel. B. H. ein Midrasch abgedruckt, der eine Sage von dem Hochmuth des Königs Hiram enthält. Mit Bezug auf Ezechiel Kap. 28. daß Hiram gleich Gott verehrt sein wollte, wird hier erzählt: Hiram ließ sich vier eiserne Säulen ins Meer einsenken, auf denen sieben Himmel aus Glas und verschiedenen Metallen errichtet waren, auf denen auch Donner und Blitz künst-

[1]) Siehe: „Abraham in meinem Geist der Hagada" und in dieser R.-E. Abth. I. [2]) Vergl. Joseph. Antt. II. 9. 2 ff., besonders Fabricius Cod. pseudepigr. V. A. s. v. Moses; ferner Orient 1846. Litbl. von Treuenfels: das. 1848 von Fürst: besonders Weil. Bibl. Legenden der

lich hervorgebracht wurden. Hier thronte der König u. wollte als Gott verehrt sein, wo der Prophet Ezechiel ihn ermahnend aufsucht u. a. m. n. Maaßc Vajissu, מעשה ויסעו, auch; ספר מלחמות בני יעקב, das Buch von den Kämpfen der Söhne Jacobs.[1]) Diese Schrift erstreckt sich auf 1 M. 35,5 und enthält eine poetisch-sagenhafte Schilderung der Kämpfe und Heldenthaten der Söhne Jakobs gegen die amoritischen Könige und gegen Esau und dessen Kinder. Unter ihnen ist es besonders Jehuda, der sich als Held auszeichnet. Diese Schilderungen haben wir auch im Buche Jaschar und im Buche der Jubiläen,[2]) ein Beweis von dem hohen Alter dieser Sagen. Eine Ausgabe dieser Schrift ist in Jell. B. H. Th. III. o. Agada de Bne Mosche, אגדת דבני משה. Agada von Mosis Nachkommen. Die Schrift wiederholt die Sagen von den zehn Stämmen, die in der Schrift Eldad Hadani ausführlich gegeben sind. In Jellineks B. H. Theil IV ist sie nach einem Manuskript aus Rappoports Manuskript-Codex abgedruckt. p. Midrasch Esser Golioth, מדרש עשר גליות. In demselben haben wir agadische Berichte, Ausschmückungen der Geschichte der Exile des israelitischen Volkes. Es werden zehn Exile angegeben von Sanherib bis Hadrian s. d. A.). Vor mir liegen zwei Rezensionen dieses Midrasch,, die in der Angabe der zehn Exile von einander abweichen. Nach der einen (B. H. IV. S. 133—134) waren 4 Exile unter Sanherib, 4 unter Nebukadnezar, 1 Exil unter Vespasian u. 1 Exil unter Hadrian, aber die zweite Rezension rechnet 3 unter Sanherib, u.1 unter Titus. Diese zweite Rezension ist in B. H. V. q Midrasch Ele Eskera, מדרש אלה אזכרה, oder: Geschichte der zehn Märtyrer, מעשה עשרה הרוגי מלכות. Es sind vier kleinere Midraschim,[3]) die von den zehn Märtyrern (s. d. A.) erzählen und eine Zusammenstellung mit manchen Umarbeitungen u. Zuthaten der Sagen u. Berichte darüber in den beiden Talmuden enthalten.[4]) Der Name „Ele Eskera“, אלה אזכרה unseres ersten Midrasch ist nach den Anfangswörtern Ps. 42. 5., mit denen auch in dem Synagogenritual ein altes Gebetstück, Selicha, für den Versöhnungstag von der Hinrichtung der zehn Märtyrer beginnt. Die Hauptangabe ist hier von der Ursache der Hinrichtung dieser Märtyrer. Ein römischer Kaiser läßt zehn Gesetzeslehrer, Tanaim, hinrichten, damit sie die Schuld der zehn Söhne Jakobs wegen des Verkaufs Josephs sühnen. Von dem Midrasch Ele Eskera ist ein Theil in Jell. B. H. II. S. 64—72 abgedruckt. Der Midrasch unter dem andern Namen hat zwei Rezensionen daselbst Theil VI. S. 19—35. III. Die kleinern Midraschim der Mystik, a. Midrasch Majan Hachochma מדרש מעין החכמה. Midrasch vom Quell der Weisheit, welche Moses mit den Engeln eine Unterredung über die Mittheilung und Uebergabe der Zehngebote an den Menschen halten läßt, in der Moses die Engel von der Wichtigkeit überführt. Die Schrift ist ein Auszug von dem Midrasch Hechaloth. In Jell. B. H. I. S. 58—61 ist unser Midrasch abgedruckt. b. Sepher Serubabel, ספר זרובבל. Eine jüdische chiliastische Apokalypse gegen Rom, von der Ankunft des Messias gegen 1000 J. nach der Zerstörung des Tempels, dem große Kämpfe vorausgehen werden, in denen Armilus (s. d. A.) eine Hauptrolle spielt.[5]) Von christlicher[6]) und jüdischer Seite wurde die Entstehung eines tausendjährigen Reiches erwartet. Die Andeutung dafür fand man in 1. M. 2. 16. in, ב יום אכלך ממנו מות תמות, wo ein Tag = 1000 J. galt. Dieser Midrasch ist sehr alt, da schon Saadja seine Armilussage hat. Eine Ausgabe von ihm hat ebenfalls

---

[1]) Vergl. Zunz, G. V. S. 145. [2]) Teutsch von Dillmann u. Ewalds Jahrb. II u. III. Vergl. darüber Frankl in seiner Monatsschrift u. Beer. Hierzu Jellineks Parallelen in B. H. III. S. X bis XIV. [3]) Vergl. Jellinek Theil 6. S. XVII. [4]) Dieselben sind Jerusch. Sota 9. 12; das. Tosephta Absch. 13. Mechilta S. 34; Midr. r. zum Hohld. S. 38 c; Semachoth Absch. 8; Gemara Aboda Sara S. 11 β; Sanhedrin S. 11 a; Sota S. 48 β; Cholin S. 123 a; Aboth de R. Nathan Absch. 37. Mehreres siehe: „Zehn Märthrer.“ [5]) Vergl. Zunz, G. V. S. 282 Anmerk. d. [6]) Vergl. Offenb. Johannis. Siehe Otto de Justini Märtyr. Scriptis p. 278 ed. Otto.

Jell. B. H. II. S. 54—57. c. **Midrasch Khonen**, מדרש כונן. Dieser Midrasch in der gegenwärtigen Ausgabe (Jell. II S. 23—39) besteht aus vier Theilen und behandelt vier verschiedene Themata. Der erste Theil (S. 23—27) spricht nach einer Identifizirung der Weisheit, Chochma, mit der Thora, ganz nach Alexandrinischem Vorgang (s. Religionsphilosophie), weil sich in der Thora die Weisheit abspiegelt,[1]) es werden mehrere Namen der Thora auf die Schöpfung gedeutet, auch derselben Vorweltlichkeit, Lichtbildlichkeit u. a. m. zuertheilt. Es werden durch sie die Schöpfung des Urlichtes, des Urfeuers, die ganze Schöpfung der Idealwelt und der Realwelt erklärt. Diesem schließt sich eine Darstellung der Schöpfungen der sechs Tage an, die einige Züge von der philonischen Schöpfungslehre hat. Auch erhalten wir hier Einsicht in die ältere Mystik von der Schöpfung, wie dieselbe ihre Lehren im 4. B. Esra Kap. 6. 38—59 aufstellt,[2]) Der Name „Khonen", כונן, den dieser Midrasch führt, ist nach Spr. Sal. 3. 19, כונן שמים בתבונה. Das Ende des ersten Theiles ist genau durch „הלק," Schluß, bezeichnet. Dieser erster Theil wird auch als besonderer Midrasch unter dem Namen: מדרש ה בחכמה יסד ארץ Midrasch: Mit Weisheit hat Gott die Erde gegründet (Spr. Sal. 3. 19.) zitirt.[3]) Der zweite Theil (daselbst S. 27—32. z. 11) behandelt die Ausdehnung und den Weltumfang, die kosmo-politische Einteilung und die Weltentfaltung, die Erklärung des Ostens, die Beschreibung des Paradieses nach 5 Hallen; des Westens mit seinen Wüsten, des Nordens mit der Zeichnung der Hölle und des Südens im Zusammenhange mit Ost und Nord, Paradies und Hölle. Hier haben wir Stücke aus andern kleinen Midraschim.[4]) Dieser Theil ist auch separat erschienen und heißt: ברייתא דברית עולם. Der 3. Theil hat eine Art ältere Kosmogonie essäischer Färbung, wie sich Parallelen zu ihr im aethiop. Henochbuche nachweisen lassen,[5]) daselbst wird die mystische Schöpfungslehre gegeben, weßhalb derselbe als separater Midrasch auch „Maaße Bereschith", Schöpfungsgeschichte, heißt.[6]) Der vierte Theil (von S. 37 bis Ende) beschäftigt sich mit dem Nachweis der Vernünftigkeit aller Theile der Weltschöpfung und ihrer Einrichtung. Die Weltgegenden sind in Parallele mit den israelitischen Stämmen u. den Engeln gebracht. Der Midrasch ist jüngern Datums, hat St ellen aus dem „Hechaloth" und der „Pasikta de R. Kahana und heißt als separater Midrasch: „Midrasch Khonen." d. **Traktat der Emanation**, פרקי מסכת אצילות, auch: מרכבה und ברייתא דאצילות. Diese Schrift hat 4 Kapitel und giebt im 1. Kap.: Das Lob der Weisheit und der Geheimnisse; im 2. Kap. spricht sie von den Lichtschöpfungen und den Umwälzungen der Schöpfung bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt, sowie über die vier Welten der Geheimlehre: Azila, Beria, Jezira und Assia, über die zehn Geisterklassen und deren Namen; im 3. Kap. erstreckt sie sich über Shechina, Metatron, Samael u. Lilith u. a. m. und endlich im 4 Kapitel sind die Lehren von den 50 Pforten der Bina, den Vorzügen der Weisheit, dem einstigen Untergang des bösen Prinzips, den zehn Sephiroth u. a. m. Diese Schrift gehört dem 7. Jahrh. an; gegenwärtige Ausgabe Wilna 1802. h. **Traktat Hechaloth**, מסכת היכלות, Traktat von den himmlischen Hallen, auch פרקי היכלות, Kapitel von den Hallen und מעשה מרכבה. Das Werk des göttl. Thronwagens (der göttl. Weltleitung.) Derselbe hat sieben Kapitel und handelt von dem Gottesthron und giebt eine ausführliche Engellehre nebst der Schilderung der sieben himmlischen Hallen. Wir haben auch hier Stücke der ältern Mystik (s. d. A.), von denen sich ähnliche Vorstellungen in aethiop. Henochbuche finden. Diese Schrift hat verschiedene größere und kleinere Rezensionen.[7]) Verschiedene Fragmente hat Jell. B. H. S. XV. zusammengestellt, wo dieser Traktat (S. 40 bis

---

[1]) Ben Sira 24. 22. [2]) Siehe: „Geheimlehre", „Kabbala" u. „Mystik". [3]) So im Buche Rasiel. Mehreres in Zunz, G. V. S. 169. Anmerk. ß [4]) Aus: סדר גן עדן und [illegible]. [5]) Vergl. Zeitschrift D. M. Gesellsch. VII 249. [6]) Vollst finden wir ihn im Buche Rasiel S. 35 a. [7]) Vergl. die Sammlung ארזי לבנון von Joseph Chiquitilla Ven. 1601 u. Krakau 1648, wo die Hechaloth abgedruckt sind.

47) abgedruckt ist. Eine erweiterte und ausführliche Behandlung, dieser Gegenstände hat die Schrift. f. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי Große himmlische Hallen. Dieselbe hat 30 Kapitel und ist auch unter den Namen: „Buch der Hallen, ספר היכלות, Abschnitte von den Hallen, פרקי היכלות; Baraitha des R. Ismael ברייתא דר׳ ישמעאל; Abschnitte von R. Israel, פרק דר׳ ישמאר; Abschnitte über den göttl. Thronwagen, פרקי מרכבה, die Darstellung des göttl. Thronwagens, מעשה מרכבה und große Halachoth הלכות רבתי. Die Gegenstände, die hier zur Behandlung kommen, sind: 1) die Würdigung des Kenners und Pflegers der Geheimlehre; 2. die Gefahren, die mit dem Schauen der Merkaba verbunden sind; Schilderung der Engel mit verschiedenen Anreden an dieselben bei ihren Beschwörungen; 4. Die sieben himmlischen Tempel, Hallen, in die der Mystiker sich versetzen kann, um alle Geheimnisse kennen zu lernen; 5. die Eigenschaften eines solchen Adepten; 6. ein Lob Gottes, ähnlich dem אדרת האמונה in den Gebete des Versöhnungstages; 7. Beschwörungsformel u. a. m. Die Abfassung derselben wird gegen Ende des 8. Jahrh. vermuthet. Den Abdruck dieser Schrift bringt Jell. B. H. III. S. 83—108. Ergänzendes hierzu finden wir in der Schrift. g. Perek, Miperke Hechaloth, פרק מפרקי היכלות. „Ein Abschnitt von den Abschnitten über die himmlischen Hallen". Daselbst ist die Angabe der Lobgesänge der Engel und ihrer Stellung bei der Umringung des Gottesthrones. Das Gott preisende „Heilig! Heilig!" ist das unseres Gebetes: Keduscha; auch von dieser Schrift hat Jell. B. H. III. S. 161—3 einen Abdruck. Eine andere dieses Thema ergänzende Schrift ist. h. Schemuscha Rabba und Sidre Hechaloth, שמושי רבה וסדרי היכלות. Großer Gebrauch und die Reihen der Hallen. Dieselbe bringt ein Dämono- und Angeolologie zu theurgischen Zwecken; ebenso von den sieben himmlischen Hallen mit ihren Engeln. Jell. B. H. VI. 109—111 hat auch diesen Midrasch. Aehnliches behandelt die Schrift. i. Das Buch von den Hallen oder das Henochbuch, ספר היכלות או ספר חנוך. Im B. H. V. befindet sich dieser Midrasch, doch bespricht ihn auch Julius Fürst im Orient 1850. S. 148. Wir haben in ihm Theile des alten Henochbuches. Die Schrift hat 5 Theile, von denen der erste von dem Gelangen des R. Ismael in die 7. Himmelshalle spricht, wo er den in den Engel Matatron verwandelte Henoch, חנוך, gesehen, der ihm von seiner Verwandlung in einen Engel erzählt, wie ihm dann alle Pforten der Weisheit geöffnet wurden. Der zweite Theil schildert die Winde, spricht von dem göttl. Thronwagen und beschreibt mehrere Engel. Der dritte kennt die „Geister Irin". wachende Wächter, die die von Gott gefüllten Beschlüsse vollführen. Der vierte zeichnet das himmlische Gerichtsverfahren. Der fünfte giebt die Engelsschaaren an, die Gott preisen, hat etwas von der Weltschöpfung und spricht von der Vergeltung u. a. m. Eine besondere Stellung in der mystischen Literatur nimmt k. der Midrasch von den Geheimnissen des R. Simon ben Jochai [1]) נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי. Eine messianische Apokalypse, die angeblich dem Lehrer Simon ben Jochai (s. d. A.) geworden ist. Dieselbe spricht von großen Kämpfen vor dem Eintritt des mess. Reiches, von Armilus, den drei Messiassen (Ben Joseph, Ben Ephraim und Ben David), besonders von dem Kriege der West- und Ostmächte u. a. m. Auch diese Schrift ist in Jell. B. H. III. S. 78—82. l. Buch Noahs, ספר נח. Dasselbe enthält die Offenbarung von geheimen Heilmitteln an Noah, wie früher an Adam. Von diesem Buche und dessen geoffenbarten Heilmitteln sprechen: 1. Das Buch אסף יהודי aus dem 11. Jahrh.,[2]) ebenso stimmt dieses auffallend mit den Berichten im Buche der Jubiläen Kap. 10. Siehe darüber Jell. B. H. III. S. XXX. ff. m. Das Buch Henoch, ספר חנוך: Dasselbe spricht von den verschiedenen Engelsklassen, besonders von der Verwandlung Henochs in den Engel Metatron, von dessen Stellung, Beruf und Thätigkeit, sowie von den verschiedenen Gottesnamen. Es

ist sicher, daß es gleich dem äthiopischen Henochbuch ein hebräisches Henochbuch gab, von dem sich Stücke in andern mystischen Schriften (siehe oben) erhalten haben. Mehreres siehe Jell. B. H. II. XXX. Von S. 114—117 ist unsere Schrift abgedruckt. n. Das Leben Henochs, חיי חנך. Diese Schrift, wie sie in Jell. B. H. IV. S. 129—132 abgedruckt ist, ergänzt obige Angabe von der Verwandlung Henochs zum Engel. Eine besondere Aufgabe dieses Midrasch ist die Schilderung seines Lebens vor der Entrückung von der Erde. Daselbst heißt es, er lebte in stiller Abgeschiedenheit bis ihn ein Engel beauftragte, lehrend unter die Menschen aufzutreten, wo ihm Alle huldigten u. a. m. So hat auch die Mystik des Judenthums gleich dem Christenthume Legenden zur Verherrlichung Henochs. Mehreres siehe: „Henochsagen." o. Schemchasai und Asael, שמחזאי ועזאל. Diese Schrift berichtet von dem Sündenfall der auf die Erde herabgestiegenen Engel (1. M. 6. 2.), die diese Namen führen. Aehnliches hat auch das äthiop. Henochbuch Kap. 8. Die Schrift bildet ein Fragment aus dem Midrasch Abchir, wird in Jalkut zitirt und ist in Jell. B. H. IV. mit aufgenommen, IV. Exegese und Archäologie. Hierher gehören die im Talmud erwähnten. aber später verloren gegangenen Schriften als die Rolle der Genealogie מגילת יוחסין[1]) die Rolle von dem Tempelbau, מגילת בנין בית המקדש,[2]) und die Rolle von den edeln Gewürzen מגילת סממן zu Räucherwerken.[3]) Von den spätern kleinen Midraschim nennen wir: a. Traktat von den Tempelgeräthen, מסכת כלים של בית המקדש. Traktat über das Schicksal der Tempelgefäße und der Schätze des salomonischen Tempels nach seiner Zerstörung. Derselbe hat 12 Mischnas, welche erzählen, was mit den heiligen Geräthen des Tempels nach der Zerstörung durch Nebukadnezar geschehen. Diese Berichte darüber sollen Zidkia, Chaggai, Sacharia in kupfernen Platten zu Babylonien eingegraben haben zum Andenken an die Zukunft.[4]) Ein Theil der Gefäße soll in die Erde versteckt worden sein, einen zweiten legten die Leviten in den Thurm zu Babel u. a. m. Gedruckt ist dieser Traktat in Jell. B. H. II. S. 88—91. Außerdem giebt es eine ברייתא דמלאכת המשכן gedruckt Venedig 1602. Hamburg 1782. b. Baraitha von der Anfertigung der Stiftshütte, ברייתא דמלאכת המשכן. In dieser Schrift werden in 14 Kapiteln die, Teppiche, der Vorhang, der Vorhof, die Bundeslade, der Tisch, der Leuchter, der Räucheraltar, der Levitendienst u. a. m. beschrieben. Eine Agada über die Wolken- und Feuersäule bildet den Schluß. Mit kritischen Anmerkungen ist sie 1802 in Offenbach von Eisek Scheyer herausgegeben. Auch Jell. B. H. III. S. 144—154 hat diese Schrift aufgenommen. c. Midrasch Birchath Jakob, מדרש ברכת יעקב. Midrasch über den Segen Jakobs in 1. M. 49. 50. 1—10, der manche treffliche Bemerkung zur Exegese dieser Schriftstellen hat, wobei man mit Geschick die agadische Hülle abzustreifen habe. B. H. II. S. 78—82 hat denselben aufgenommen d. Thron Salomos, דמות כסא של שלמה, Gestalt des salomonischen Thrones Die Beschreibung desselben wiederholt sich in den Agadischen Schriften, von denen unsere Schrift-Auszüge zusammenstellt. Dieselben haben wir in dem zweiten Targum zum Esterbuche und der Midraschschrift Abba Gorion besonders in Kolbo §. 119. u. a. O.[5]) B. H. II. S. 92—101. bringt diesen Midrasch. e. Midrasch Bajom Haschmini, מדרש ביום השמיני. Derselbe ist über Jesaia 26. 15. und stellt die Gegensätze zwischen den Herrschern und den Fürsten der Israeliten und der Heiden auf; er scheint eine Persikta (s. d. A.) zu dem 8. Pesachtag zu sein. f. Midrasch Bajoscha, מדרש ויושע. Derselbe erstreckt sich über 2. M. 14. 30; 15. 1—18. ist ebenfalls eine Pesikta zum 7. Pesachtage und spricht viel von der verheißenen Erlösung. In B. H. I. S. 58—61 ist dieser Midrasch: g. Midrasch Keri u. Kethib, מדרש קרי וכתיב u. מדרש חסרות ויתרות. Beide

[1]) Jerusch. Taan. Absch. 4; Mischna Jebam. Absch. 4. [2]) Agadoth Bereschith Kap. 38. [3]) M. Schekalim Absch. 5, J. Joma Absch. 3. [4]) Emek Hamelech S. 14. Amst. 1648. [5]) Vergl. darüber S. Cassel in den wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie I. S. 37 ff.

Midraschin sind masoretischen Inhalts über die defektive u. plene Schreibung gewisser Wörter der Bibel und ihrer Gründe. Letztern hat Berliner 1872 in der Schrift „Pletat Sopherim," herausgegeben und ersterer ist in Jell. B. H. V. S. 27—30. h. Midrasch Tadsche, מדרש תדשא, auch, ברייתא דר׳ פנחס בן יאיר. Der erste Name rührt von dem Anfangsworte תדשא in 1. M. 1. 11. her, an das die erste Lehre hier anknüpft, und der zweite nach dem Namen des Lehrers in diesem ersten Satze. Aus seinem Inhalte heben wir hervor die symbolische Darstellung des Tempels, der Opfer- und der Reinigungsgesetze, ferner die Symbolik vieler Zahlen im Pentateuch, auch eine Behandlung der Gottesnamen. Sagen sind hier unter andern über die 12 Stämme und besonders über R. Pinehas b. Jair. Diese Schrift hat jetzt eine correkte Ausgabe in B. H. III. S. 164—193. V. Dogmatik. a. Hagadath Schema Israel, הגדת שמע ישראל. Diese Schrift hat das in 5. M. 6. 4. ausgesprochene Bekenntniß der Einheit Gottes (s. d. A.) zu seinem Thema, das er mystisch hagadisch einleitet mit der Schlußmahnung an Israel, daran festzuhalten. B. H. V. S. 165—67 hat diesen Midrasch. b. Agadath Maschiach, אגדת משיח. Diese Schrift hat eine Zusammenstellung von Sagen von den sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias Sohn Davids, dem der Messias Sohn Joseph von Obergaliläa vorausgehen und im Kampfe gegen die Völker untergehen wird. Eine ähnliche Agada hat Hai Gaon im טעם זקנים Frkf. a. M. 1854 S. 59—60. Dieser Midrasch ist in B. H. III. S. 141—3. c. Zeichen des Messias, אותות המשיח. Hier ist eine Ergänzung zum vorhergehenden Midrasch. Derselbe spricht von den zehn Zeichen, welche der Ankunft des Messias vorausgehen und sie ankündigen werden. Auch hier spielt die Armilussage eine nicht unbedeutende Rolle; Armilus ist mit Antichrist identisch. In B. H. II. S. 58—63, ist dieser Midrasch abgedruckt. d. Pirke Maschiach, פרקי משיח, Abschnitte über den Messias. Diese Schrift hat die Schilderung der Messiaszeit (s. d. A.), der Paradiesfreuden der Verherrlichungen Jerusalems, des Tempels und des Messias. Abgedruckt ist dieselbe in B. H. III. S. 68—78. e Messiaskriege, מלחמות המשיח. Diese Schrift spricht von der Lehre der zehn Stufen der Frömmigkeit, der Sage von den zehn Edelsteinen zur Neugründung Jerusalems, den zehn Gegenständen, die der Tempel erhalten wird, ebenso von den zehn Erlösungsverheißungen u. a. m. Es waren derartige Schriften Trostquellen in den Jahren der Verfolgungen. In B. H. VI. ist dieselbe abgedruckt. f. Traktat von den Grabesleiden, מסכת חבוט הקבר. Hier sind Darstellungen von den Leiden und Kämpfen des Menschen gleich nach seinem Ableben und seiner Beerdigung. Derselbe besteht aus 5 Kapiteln, von denen spricht das erste von der Todesstunde; das zweite von den Grabesleiden; das dritte von dem Vergleich der Vorhölle mit der Hölle und 4. und 5. über das Gericht. Sehr benutzt ist dieser Traktat bei den Moralisten und Kabbalisten. Der Traktat fand seine Aufnahme in B. H. I. S. 150—152 g. Traktat von der Hölle, מסכת גיהנם. Derselbe besteht aus 4 Kapiteln und einer kurzen Einleitung. Die Einleitung erklärt den Namen „Gehinnom" und „Topheth" und Spr. Sal. 30. 15. Die Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" Neben der Beschreibung der Hölle wird über die zur Hölle Bestimmten gesprochen. B. H. I. S. 147—149 hat diesen Midrasch abgedruckt. h. Geschichte von R. Josua ben Levi. מעשה דר׳ יהושע בן לוי. Diese Schrift hat Sagen von dem später als Mystiker gehaltenen Gesetzeslehrer Josua b. L. im 3. Jahrh. n. (s. d. A.), von seiner Paradies- und Höllenfahrt, deren Beschreibung in seinem Namen hier gegeben wird. Diese Sagen sind theilweise schon in der Gemara Kethubot S. 77β; Sanhedrin S. 98α. Sämmtliche drei Geschichten sind oft zitirt und hatten Einfluß auf die Gestaltung der Liturgie. Ein Abdruck dieser Schrift ist in B. H. II. S. 48—54; i. Gan Eden und Gehinom. גן עדן וגיהנם. Die vorhergehende Midraschschrift schließt sich eng dieser Schrift inhaltlich ganz an; beide ergänzen sich in ihren Schilderungen vom Paradies und der Hölle. Aufgenommen ist diese Schrift in B. H. V. S. 42—51. Eine ausführliche Einleitung

ist daselbst S. XX. Zwei andere Midraschim, die hierher gehören, sind: Seder Gan Eden, סדר גן עדן in B. H. II. S. 52—59. Diesen Midrasch kennt Maimonides in der Einleitung zu חלק, wo er gegen ihn polemisirt. Der andere Midrasch ist Seder Gan Eden סדר גן עדן in B. H. II. S. 131. mit den Zusätzen daselbst S. 194—198. Dieser hier ist nur eine andere Rezension des vorigen Midrasch. Er giebt die Schilderung von der Existenz dreier Mauern, den sieben Stufen für die Gerechten und schließt mit einer Mittheilung von den Gottesnamen in 12, 42 und 72 Buchstaben. Mehreres siehe die betreffenden Artikel darüber.

Kleine Traktate, מסכתות קטנות. Außer den größern talmudischen Traktaten, die in den Kanon der Mischna, der jerusalemitischen und der babylonischen Gemara aufgenommen wurden, hat das talmudische Schriftthum noch eine Menge von kleinern Traktaten, die aus dem neunten Jahrh. stammen und Umarbeitungen älterer Halachoths sind, aber später gleich den Apokryphen der Bibel als außerhalb (draußenstehend) des Talmuds (s. d. A.) angesehen wurden und als weniger normativ galten. Es haben sich von denselben nur zehn erhalten: Sopherim, Ebel Rabathi und Khalla; ferner Abadim, Khuthim, Gerim, Sepher Thora, Mesusa, Tephilin, u. Zizith,[1]) doch war ihre Zahl viel größer. Bei Aufzählung des talmudischen Schriftthums an verschiedenen Stellen im Midrasch lautet die Angabe über dieselben: „und die verborgenen oder heimlichen (alamoth, עלמות Hohld. 6. 8.) sind ohne Zahl."[2]) Von den genannten zehn kleinen Traktaten haben wir die von „Sopherim", „Ebel Rabbathi", „Khalla," „Abadim" in besondern Art. (s. d. A.) behandelt, wir versuchen hier die andern sechs einzeln zu besprechen. a. Traktat Khuthim, מסכת כותים. Derselbe hat hier nur zwei Abschnitte u. behandelt die den Umgang der Juden mit den Samaritern (s. d. A.) betreffenden Gesetze u. spätere Bestimmungen. b. Traktat Gerim, מסכת גרים. Derselbe besteht aus 4 Abschnitten und enthält die gesetzlichen Bestimmungen über den Fremden, den Halbproselyten, Ger Toscheb, und den wirklichen Proselyten. Wir stoßen hier auf mehrere Aussprüche, die für die Geschichte des Judenthums von großem Interesse sind.[3]) Eine weitere Verbreitung verdient besonders der vierte Abschnitt von der Würdigung des Proselyten. c. Traktat Sepher Thora, מסכת ספר תורה. Derselbe hat 4 Abschnitte über die Anfertigung der Thorarollen, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Material zur Schreibung einer Thora; hier ist ein Bericht über die griech. Uebersetzung der Thora mit Angabe der Textänderungen; der zweite hat die Schreibregeln hierzu; der dritte die Fortsetzung derselben; der vierte und fünfte von der Schreibung der Gottesnamen. Ausführliches darüber siehe: „Sopherim." d. Traktat Mesusa, מסכת מזוזה. Derselbe enthält die Gesetze über die Schreibregeln und das Material der Pfostenschrift (s. Mesusa) und hat zwei Abschnitte. e. Traktat Tephillin, מסכת תפילין. Regeln und Gesetze zum Schreiben der Tephilin und die Würdigung derselben. f. Traktat Zizith, מסכת ציצית. Derselbe enthält die Bestimmungen über das Gebot der Schaufäden. Mehreres siehe: „Talmudisches Schriftthum."

Kolnidre, כל נדרי. Name der viel verleumdeten liturgischen Formel der ältern Gebetsordnung für den Versöhnungstag, die in den Synagogen alten Ritus am Abend (Vorabend) dieses Festes den Gottesdienst eröffnet und ihn einleitet. Dasselbe lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen und Schwüre (Gelübdeschwüre), die wir geloben, schwören, bannen, und uns versagen (als Verbot uns auferlegen), von diesem Versöhnungstag bis zum (nächsten) Versöhnungstag, der für uns zum Guten eintreffen möge, alle

---

[1]) Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben beigedruckt, die sieben andern wurden jüngst von den Gelehrten Raphael Kirchheim in Frankfurt a/M., versehen mit einem ausführlichen guten Commentar, herausgegeben. [2]) Midr. rabba zum Hohld. 6. 8. עלמות אין מספר אין קץ לתוספת daſ. 4 M. Abſch. 18 עלמות אין מספר משנה חצונה. Vergl. Hal. Gedoloth. חצונות וקטנות אין מספר. [3]) Siehe den Artikel: „Proselyt" in Abth. II.

bereue ich, sie sollen gelöst, erlassen und aufgehoben, ungültig und nichtig sein, nicht bleiben und fortbestehen. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Versagungen keine Versagungen, unsere Schwüre (Gelübdeschwüre) keine Schwüre." „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde der Söhne Israels, auch dem Fremden, der unter ihnen wohnt, denn das ganze Volk (sündigte) aus Versehen."[1]) Dieses den Gottesdienst des Versöhnungsabends einleitende Gebetsstück wurde von Judenfeinden zum Gegenstand der öffentlichen Anklage und Verläumdung, die Juden nehmen für die Eide des ganzen Jahres an ihrem Versöhnungstage Absolution. Solche auf krasser Unkenntniß beruhende Verleumdung bedarf keiner Zurückweisung, ihr Lügenwerk ist zu offenbar. Es ist in diesem Gebetsstück von keinen Eiden vor Richtern und Obrigkeiten die Rede, sondern nur von Gelübden, und von diesen wieder nicht von Gelübden gegen Andere, sondern einzig von Gelübden gegen uns selbst, durch die wir uns etwas versagen, die keinen Andern als uns selbst betreffen. Dies wird ausdrücklich durch die Worte: „was wir uns versagen," d. h. als Verbot uns auferlegen, ודאסרנא על נפשתנא, ausgesprochen. Der Ausdruck „Schwüre" ושבועי, in diesem Stück bedeutet keinen Eid, sondern nur Gelübdeschwur, ganz wie sich dieses Wort in 4 Mos. 30 3. in dem Abschnitte von Gelübden findet: איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבועה לאסר אסר על נפשו, „So ein Mann ein Gelübde ablegt, oder einen Schwur thut, sich etwas zu versagen, er darf sein Wort nicht schwächen, Alles, wie es aus seinem Munde gekommen, soll er thun." Es ist klar, daß wir in diesem Bibelvers unter „Schwur" nur den Gelübdeschwur, und zwar den, durch welchen wir uns etwas versagen, zu verstehen haben, ebenso in diesem Gebetsstück. Im Gegentheil spricht sich in der ganzen Formel eine Furcht und Besorgniß vor Uebertretung etwaiger aus Uebereilung gethaner Gelübde aus, daß wir aus derselben auf die Gewissenhaftigkeit von Ablegung von Gelübden und Eiden bei den Juden zuschließen berechtigt sind. Doch ist nicht diese Apologetik das Ziel unserer Arbeit, vielmehr beabsichtigen wir hier diese Formel an sich und in ihrer geschichtlichen Bedeutung und Einführung zu besprechen. Vor Allem erklären wir, um jedem weitern Mißverständnisse vorzubeugen, daß wir mit dieser Arbeit weder für die Abschaffung, noch für die Erhaltung dieses Rituals eintreten, sondern jede Parteilichkeit fern zu halten uns bestreben. Der liturgischen Formel oben liegt das Gelübdegesetz zu Grunde, welches wir zum Verständniß desselben hier vorausschicken müssen. Mit Hinweisung auf den Artikel „Gelübde", wo ausführlich darüber gesprochen wird, bringen wir, daß nach 4 M. 30. 3 „er soll sein Wort nicht entheiligen, ganz wie es aus seinem Munde gegangen, soll er thun," jede durch das Gelübde auferlegte Verbindlichkeiten von Entsagungen u. s. w. als vollgültige Verpflichtungen gleich andern religiösen Gesetzen zu betrachten sind. Bei Gelübden aus Uebereilung oder Unbedachtsamkeit vor deren Folgen war die traditionelle Bestimmung, daß solche Gelübde von einem autorisirten Gelehrten oder durch drei andere Männer, die einige Gesetzeskenntnisse besitzen, auf Verlangen und auf ausdrücklich ausgesprochene Reue mit Angaben von Gründen, nach Prüfung derselben und deren Folgen gelöst werden können. In 4 M. 30. 6. 7. u. 11—16 sind die Bestimmungen, daß der Vater die Gelübde seiner Tochter und der Mann die Gelübde seiner Frau lösen oder lösen lassen kann. Die Tradition hat diese Ermächtigung auch auf die Gelehrten, (nicht auf die Priester) gleichsam als die Väter der Gemeinde, übertragen, daß sie Gelübde aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit auf Verlangen und Reue des Gelübdeablegers nach sorgfältiger Prüfung ihrer Gründe lösen können. Diese Ermächtigungsertheilung hat keine biblische Begründung und war als Nothbehelf, Nothwendigkeit, von der Tradition zugestanden.[2]) Ausdrücklich hat darüber die Mischna: „Die Ermächtigung zur Auflösung von Gelübden schwebt in der Luft, sie hat keine bibl. Begründung für

[1]) 4 M. 15. 26. [2]) Maimonides h. Nedarim Absch. 6. 2.

sich."[1]) Daher die öftere Abmahnung vom Gelübdemachen, das von vorneherein als Sünde betrachtet wurde.[2]) Dieses Gelübdeauflösen hat durchaus nicht den Charakter einer Absolutionsertheilung, die dem Judenthume völlig fremd ist. Es bedarf keines Priesters hierzu, sondern nur eines Gelehrten, Gesetzeslehrers, auch dieser wurde später entbehrlich erachtet und anstatt dessen drei beliebige Männer, die nicht unwissend sind, als gleichbevollmächtigt gehalten. Dieselben haben keine Macht, eine Sühne zu ertheilen, sondern sollen das Gelübde und die Gründe, dessen Ablegung prüfen und erwägen, ob durch die Auflösung desselben keinem Andern Schaden zugefügt werde, oder irgend eine religiöse Institution Schaden erleide u. a. m. Ausdrücklich heißt es: „Wer ein Gelübde gegen seinen Nächsten ablegt, dem darf dasselbe nur in dessen Gegenwart und mit dessen Einwilligung gelöst werden."[3]) Der ganzen traditionellen Anordnung liegt die Idee zu Grunde, die Israeliten vor Gesetzesübertretung zu schützen, gleichsam nach dem Ausspruche: עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר „Bevor der M. es verboten genießt, erlaube man es ihm, damit er davon erlaubt esse." Eine weitere Vorsichtsmaßregel in dieser Beziehung war eine spätere Anordnung: „Wer da will, daß seine Gelübde während des ganzen Jahres keine Gültigkeit haben sollen, spreche beim Eintritt des Jahres: „Jedes Gelübde, das ich ablegen werde, soll nichtig sein." Aber das hat nur Geltung, wenn er sich dessen beim Gelübdeablegen erinnert."[4]) In der nachtalmudischen Zeit, etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts, veranstaltete man als Eingang zum Versöhnungstag, also zum Anfang des Gottesdienstes, am Abend vorher eine feierliche Zitirung einer extra dafür abgefaßten Gelübdeauflösungsformel mit dem Anfangsworte „Kolnidre", nach der dieselbe genannt wird. In derselben erklärt der Vortragende im Namen und mit Uebereinstimmung der versammelten Gemeinde sämmtliche Gelübde als aufgelöst, damit die Einzelnen bei etwaiger Uebertretung von dieser Sünde frei werden. Diese Formel lautete damals noch: „Von dem vergangenen Versöhnungstag bis diesen Versöhnungstag" מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה, und hatte zum Ziele, die Israeliten nicht mit den Sünden etwaiger Uebertretungen von Gelübden in den Versöhnungstag einziehen zu lassen. Von denselben sollten sie sich erst reinigen, ehe sie Versöhnung von Gott erflehen, eine Handlung, die in den talmudischen Aussprüchen über die Bedingungen der am Versöhnungstage zu erlangenden Versöhnung ihre Begründung hat.[5]) Das war die Grundidee zur Einführung des „Kolnidre" am Vorabend des Versöhnungstages. Hierzu kommt, daß auch der 10. Tischri, der Versöhnungstag, in Ezechiel 40. 1 „Neujahr" heißt, also die Anordnung im Talmud für den Neujahrstag auch für den Versöhnungstag gelten konnte. Doch gab es gleich bei der Einführung dieses Ritus nicht unbedeutende Stimmen, die sich entschieden gegen diese Neuerung erklärten und das „Kolnidre" mit allen ihnen zustehenden Mitteln bekämpften. Es gehörten zu den Gegnern des „Kolnidre" der Gaon R. Natronai (710) in Sura; er sagte: „Wir haben gehört, daß man in andern Ländern das „Kolnidre" sagt, aber wir haben es nicht bei unsern Vätern je gehört und gesehen[6]); denn was nützt die Auflösung der Gelübde für den, der nach Ablegung des Gelübdes eine Bedingung stellt?" Diesem Proteste schloß sich auch dessen Nachfolger, der Gaon Hai (879), an.[7]) Ebenso noch in den Responsen des Ribesch: „Am besten ist es, „Kolnidre" nicht zu sagen, was auch in Katalonien geschieht."[8]) Einen Ausgleich zwischen diesem Dafür und Dagegen scheint

[1]) Chagiga S. 10 α. התר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. [2]) Siehe: „Gelübde". [3]) Jore dea h. Nedarim 228. 17. נדר על דעת חבירו אין מתירין לו אלא בפני חבירו; ferner heißt es daselbst: המודר הנאה מחבירו אין מתירין אפילו הודיעו אין מתירין אלא מדעתו. Nach der Nedarim 65 α. ולא אלא בפניו, und R. Nissim zu 23 β daselbst: נדרים שבין אדם לחבירו אין אנו יכולים להתיר. [4]) Nedarim S. 63 β. הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. Vergl. Joredea 201. 3. [5]) Vergl. darüber die Artikel. „Buße" und „Versöhnungstag". [6]) Tur Oroch chajim 619. אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מאבותינו דמה תועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו שידוע בטל הלכה אין אנו סוברים ולא נוהגין לעשות כן. [7]) Das. [8]) Das. in Beth Joseph: טוב הדבר שלא לאמרו.

R. Jakob Tam (1130—1171) beabsichtigt zu haben; er änderte die Lesart von: „vergangenem Versöhnungstag u. s. w." und setzte dafür: „Von diesem Versöhnungstag bis zum künftigen Versöhnungstag" (s. oben), womit er der Polemik des R. Natronai, daß keine Bedingung nach der Ablegung nütze, ausweichen wollte und dem ganzen „Kolnidre" eine neue Bedeutung gab. Dasselbe spricht nicht mehr von der Auflösung ausgesprochener, längst abgelegter Gelübde, sondern von künftigen Gelübden, die im Laufe des neuen Jahres erst abgelegt werden möchten. Bei denselben können Bedingungen im Voraus gestellt werden, es fällt somit die Hauptpolemik der Gegner weg. In neuester Zeit, wo das „Kolnidre" wieder von Judenfeinden als Mittel zu Angriffen auf das Judenthum gebraucht wird, als wenn dasselbe am Abend des Versöhnungstages Absolution für künftige Eide ertheile und so den Meineiden Thür und Thor öffne, haben mehrere Gemeinden in Deutschland und Amerika das „Kolnidre" ganz abgeschafft. Mehreres siehe: Versöhnungstag.

Märtyrer, Märtyrerthum, קדושת השם, Heiligung des göttlichen Namens, auch: מסירת נפש, Hingebung des Lebens. Die Ausdrücke: „Märtyrer" und „Märtyrerthum" sind dem Griechischen entlehnt, wo sie „Zeugen", „Zeugenschaft", Blutzeugen, Blutzeugenschaft bedeuten und diejenigen bezeichnen, die für ihren Gottesglauben in den Tod gingen, durch keine Todesandrohung von demselben abzubringen waren. Die hebräischen Benennungen dafür sind: „Heiligung des göttlichen Namens," קדושת השם, „Hingebung des Lebens," מסירת הנפש, die deutlicher das Religiösethische dieser That betonen. Der Mosaismus hat kein ausdrückliches Gebot dafür, aber die Tradition findet dasselbe in 3 M. 22. 32: „Und ihr sollet nicht entweihen meinen heiligen Namen, ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels, ich, der Ewige, der euch heiliget" angedeutet.[1]) „Dem ganzen Hause Israel heißt es, ist die Heiligung des großen göttlichen Namens geboten nach den Worten: „und ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels" (3 M. 22. 32), sie (die Israeliten) sind gemahnt, ihn nicht zu entweihen, denn es heißt: „und sie sollen meinen heiligen Namen nicht entweihen (Ezech. 37)."[2]) Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, R. Elieser, Ben Asai und R. Elieser b. Jakob u. a. m. beziehen den Vers 5 M. 6. 5: „Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele" auf die Pflicht des Märtyrerthums; sie deuten die Worte: „mit deiner ganzen Seele", auch wenn man dir das Leben nehmen sollte, denn also heißt es: „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag (Ps. 44. 18); Ben Asai: „Liebe Gott bis zum letzten Lebensodem"; R. Elieser: „Manchem Menschen ist das Leben lieber als das Geld, darum heißt: Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen."[3]) Das Buch Daniel widmet den Märtyrern Daniel, Chananja, Mischael und Asaria, die sich bereitwillig in den für sie bereiteten Tod für ihren Gottesglauben begaben, aber auf wunderbare Weise gerettet wurden, eine ausführliche Schilderung und die Psalmen 44 und 50 verherrlichen das Märtyrerthum durch die Ausrufe: „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen am Opfer"[4]); „Alles dies hat uns betroffen, wir haben deiner nicht vergessen und sind nicht treulos in deinem Bunde geworden"[5]); „Ob wir den Namen unseres Gottes vergaßen und unsere Hände zu einem fremden Gott ausgebreitet"[6]); „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag."[7]) Von den Apokryphen sind es die Makkabäerbücher (s. d. A.),

[1]) Sanhedrin S. 74 α. [2]) Maimonides h. jesode hathora Absch. 5. 1. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנ׳ ונקדשתי בתוך בני ישראל ומוזהרין שלא לחללו שנ׳ ולא תחללו [3]) Die Hauptstelle ist in Sifre zu ואהבת וגו׳ 5 M., sie lautet: ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך בן עזאי אומר אהבהו עד מיצוי נפש. ראב״י אומר אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל נפשך Hierzu vergl. Berachoth S. 61 β. und Sanhedrin S. 74 α, wo der letzte Satz im Namen des R. Elieser b. Hyrkanos zitirt wird. Von R. Akiba ist obige Deutung in Berachoth S. 61 β; ebenso das. S. 54 α. [4]) Ps. 50. 5. אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. [5]) Das. 44. 18. [6]) Das. V. 21. [7]) Das. V. 23 כי עליך הרגנו כל היום.

die mit großer Ausführlichkeit von den Märtyrern in der syrischen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes berichten und dieselben im Andenken des Volkes frisch erhalten wollen. Die Erzählung von der Frau und den sieben Kindern, die als Märtyrer starben, ging von da in das talmudische Schriftthum über, wo sie neue Bearbeitungen gefunden.[1]) Die Frage, wann die Pflicht des Märtyrerthums für den Israeliten eintrete, oder auf welche geforderte Gesetzesübertretung man mit dem Leben einzustehen habe, darüber bringt das talmudische Schriftthum ausführliche Verhandlungen der Volks- und Gesetzeslehrer aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert. Wir haben von denselben im Artikel: „Hadrianische Verfolgung" ausführlich gesprochen und wollen hier nur das Nöthige kurz hervorheben. „In dem Obergemach des Hauses Nitsa zu Lod (s. d. A.) verhandelten und beschlossen sie (die Gesetzeslehrer), daß man auf Aufforderung unter Todesandrohung zur Uebertretung jedes andern Gebotes, nur nicht des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes, den Märtyrertod nicht zu erleiden braucht und die geforderte Gebotsübertretung vollziehen darf."[2]) Dieser Bericht ist etwas dunkel und unbestimmt, man weiß nicht, ob derselbe die öffentliche oder die geheime Gesetzesübertretung meine, auch ob diese Bestimmung für jede Zeit, also auch für die der Religionsverfolgung, Geltung haben soll. Das Ganze bedurfte noch einer Interpretation, die auch im dritten Jahrhundert von den Lehrern gegegeben wurde. Jedenfalls ist die Behauptung nicht sachgemäß, obige Bestimmung auch auf die geforderte geheime und öffentliche Gebotsübertretung zu jeder Zeit, auch in Religionsverfolgungszeiten, auszudehnen.[3]) Wir wollen darüber unter den Gesetzeslehrern in der Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung im zweiten Jahrhundert Umschau halten und sehen, was diese von obiger Bestimmung zur Geltung kommen ließen. Es berichtet die Mechilta: „R. Nathan (im 2. Jahrh.) erzählt: „Die mich lieben und meine Gebote beobachten," das sind die Israeliten in Palästina, die bei Lebensgefahr die Gesetze vollziehen. Warum wirst du getödtet? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum wirst du verbrannt? Weil ich in der Thora gelesen u. a. m."[4]) Wir erfahren, daß man sich zu dieser Zeit auch wegen anderer Gesetze der Lebensgefahr aussetzte. Ebenso wird von R. Akiba und R. Chanina b. Teradjon erzählt, daß sie gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte unter Todesgefahr öffentliche Lehrversammlungen abhielten und deshalb auch den Märtyrertod erlitten.[5]) Ein Dritter, R. Juda b. Baba (im 2. Jahrh.) vollzieht ebenfalls gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte die Ordination (s. d. A.) an seinen Schülern und muß deshalb den Tod erleiden.[6]) Darnach wäre die Annahme berechtigt, daß obige Bestimmung keine Gültigkeit für Religionsverfolgungszeiten habe. Aber dem entgegen stehen andere Angaben: 1. die der Abmahnung des Gesetzeslehrers Pappus an R. Akiba, abzustehen von seinem Vorgehen[7]); 2. die von dem in hohem Ansehen stehenden R. Jose b. Kisma, der sich mit bitterm Tadel gegen R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) wendet und sein Werk der öffentlichen Lehrvorträge gleichsam als eine ungebührliche Herausforderung gegen Gott hält. „Es sollte mich wundern, ob man Dich nicht mit den Thorarollen verbrennen werde!" Ein Drittes dagegen und zwar, was am schwersten wiegt, ist der Ausspruch R. Ismaels, daß man auch das Verbot des Götzendienstes übertreten darf, wenn dies heimlich zu begehen gefordert wird.[8]) Ich gelange dadurch zu dem Resultat, daß die chassidäische Richtung unter den Gesetzeslehrern im zweiten Jahrhundert, zu denen R. Akiba,

[1]) Siehe: „Hadrianische Verfolgung". [2]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1. Jeruschalmi Sanh. Absch. 3. S. 6 ,3 נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור יעבור ואל יהרג חוץ מע״ז ג״ע וש״ד. [3]) Wie dies Graetz. Geschichte der Juden B IV. S. 184 und Note 24 das. gethan. [4]) Mechilta zu Jithro. [5]) Berachoth S. 61 und Aboda Sara S. 17. [6]) Das. [7]) Aboda Sara S. 18 a. אני אומר לך דבר של טעם ואתה אומר כן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר התורה באש. [8]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. aus Sifre zu אחרי Cap. 13. א״ר ישמעאל מנין שאם אמר לו לאדם עבוד ע״א ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג ת״ל וחי בהם יכול אפי׳ בפרהסיא ת״ל ולא תחללו את שם קדשי.

R. Chanina b. Teradjon u. a. m. gehörten, gleich den Chassidäern in der makkabäischen Zeit [1]), sich eine strengere Gesetzespraxis auferlegten, ihr Thun war über das erforderliche Maß des Gesetzes, wogegen für die gesetzliche Praxis der obige Bericht von dem Beschluß in dem Hause des Nitsa zu Lod maßgebend war. R. Ismaels obige halachische Entscheidung forderte eine noch leichtere Gesetzespraxis, welche die unter Todesandrohung geforderte Uebertretung des Götzendienstverbotes im Geheimen (nicht öffentlich) gestattete.[2]) Es ist charakteristisch, daß R. Jochanan, der diesen halachischen Beschluß zu Lod im Namen des R. Simon b. Jehozadok mittheilt, denselben ohne jedwede Interpretation gibt. Erst in späterer Zeit wird von den Lehrern in Babylonien Rab Dimi und Rabin eine Interpretation im Namen des R. Jochanan im Sinne der obigen chassidäischen Richtung gegeben [3]), daß obiger Lyddensische Beschluß nicht für Religionsverfolgungszeiten, aber auch in den andern Zeiten nur bei nicht öffentlicher Gesetzesübertretung Geltung habe.[4]) Nach diesen spätern Angaben geschah die Kodifizirung dieses Gesetzes bei Maimonides,[5]) und in Schulchan Aruch Joreden 157. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgung“ und „Zehn Märtyrer“.

Makkabäerbücher, ספרי החשמנאים, auch מגילות בית חשמנאי.[6]) Von den Schriften unter diesem Titel, welche die jüdische Geschichte unter den Makkabäern (s. Hasmonäer) bis tief unter Johann Hyrkan (s. d. A.) erzählen, haben sich drei in griechischer Sprache erhalten, die zu den Apokryphen des a. T. gehören und hier besprochen werden. I. Das erste Buch der Makkabäer. A. Name und Inhalt. Von dem ersten Buch der Makkabäer hat sich ein hebräischer Titel in griechischer Schrift erhalten. Derselbe lautet: „Σαρβὴθ Σαρβανὲ Ἐλ“[7]) = שר בית (חשמנאי) שר בני אל, Fürst des (hasmonäischen) Hauses, Fürst der Söhne Gottes.[8]) Dasselbe erzählt in sechzehn Kapiteln die Heldenthaten Judas Makkabi mit einer Vorgeschichte von den feindlichen Unternehmungen Antiochus Epiphanes gegen die Juden und einer Nachgeschichte bis zum Tode des Fürsten Simon Makkabi. Kap. 1 spricht von Alexander d. Gr., der Theilung seines Reiches, dem syrischen König Antiochus Epiphanes, von dessen Unternehmungen gegen die Juden in Palästina, den Tempel in Jerusalem, von der zugedachten Ausrottung der jüdischen Religion und der Einführung des heidnischen Kultus. Kap. 2 bringt die Erhebung unter Matthatias, der als Retter des Volkes auftritt, den Beamten des Königs tödtet, die Juden zum Abfalle und zur tapfern Gegenwehr auffordert; ferner von dem Tode Matthatias und der Einsetzung seines Sohnes zum Anführer. Kap. 3 die Kämpfe und Siege über die syrischen Feldherren Apolonius und Seron, seine weitere Rüstung zum Kampfe gegen den syrischen Feldherrn Lysias. Kap. 4. Sieg Judas M. über den Feldherrn Gorgias und dann über Lysias, sein siegreicher Einzug in Palästina, er reinigt und weiht den Tempel ein, stellt den Altar wieder her und setzt das Tempelweihfest ein. Kap. 5. Judas glückliche Kämpfe gegen die Nachbarvölker, die Idumäer, die Ammoniter, seine Befreiung der Einwohner Gileads von der Macht des Timotheus; glücklicher Kriegszug der jüdischen Feldherren Joseph und Asaria gegen Gorgias. Kap. 6. Antiochus Tod und dessen Nachfolger Eupator, der mit Gorgias gegen Palästina

---

[1]) Siehe: „Hasmonäer“ und „Pharisäer und Sadducäer“. [2]) Sanh. S. 74 a. [3]) Vergl. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1 wird diese Interpretation erst von Seira, dann von R. Jochanan im Namen des R Jannai gegeben. אמר זעירא ור׳ יוחנן בשם ר׳ ינאי mit dem Schluß: כגון שמד אסור ולא פרהסיא, also ganz im chassidäischen Sinne. [4]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. [5]) b Jesodi Hathora Absch. 5. 1. [6]) So in Halachoth Jdoloth. [7]) Euseb. hist. evangel 6 25. [8]) Nach Ps. 82. 6 7. Es ist viel über die Enträthselung dieses Titels gerathen worden Herzfeld II. S. 263 und 457 hält denselben gleich שרביט שר בני אל, „Ruthe des Fürsten der Söhne Gottes“, ohne anzugeben, ob man unter שרביט „Scepter“ oder „Zuchtruthe“ zu verstehen habe. Geiger, Urschrift S. 205: סרבנה סרבני אל, d h. „die Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden“; Derenburg, Essai S. 451, will darin eine Abkürzung von ספר בית שר בני אל, „Buch der Familie, des Fürsten, der Söhne Gottes“. Meine obige Angabe ist ohne jede weitere Deutung, wir haben uns nur das fehlende „חשמנאי“ zu ergänzen

zieht und bis nach Jerusalem vorbringt, wo er auf den Rath Gorgias den Frieden schließt. Kap 7. Der neue König Demetrius, ein Neffe des Antiochus, der sich des syrischen Thrones bemächtigt hatte, schickte erst den Feldherrn Bakchides und dann den Feldherrn Nikanor mit mächtigen Kriegsheeren gegen Judäa, aber sie wurden geschlagen und getödtet. Kap. 8. Die Bundesschließung des Juda M. mit den Römern, die Einsendung einer Abschrift des Bundesvertrages nach Jerusalem. Kap. 9. Judas M. unglückliche Schlacht gegen Bakchides, sein Tod auf dem Schlachtfelde, Jonathans Erhebung an dessen Stelle, sein Bruder Johannes fällt durch die Araber, aber er schlägt Bakchides und zwingt ihn zum Frieden. Kap. 10. Die Thronbesteigung Alexanders, eines Sohnes des Antiochus Epiphanes, in Syrien; Jonathan M. tritt auf seine Seite, Apolonius, der Feldherr des Gegenkönigs Demetrius, wird in Judäa von Jonathan geschlagen, wofür ihm Alexander große Ehren erweist. Kap. 11. Nach Alexanders Fall und Tod war Demetrius der alleinige König in Syrien, der Judäa Steuerfreiheit schenkt. Jonathan leistet ihm Gegenhilfe, doch tritt er bald, als dieser undankbar war, zu dessen Gegenkönig Antiochus, Alexanders Sohn, über. Kap. 12. Jonathans Bündnißerneuerung mit den Römern, sein Sieg über Demetrius, die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, Jonathans Tod durch Tryphon. Kap. 13. Simons M. Erhebung zum Volksfürsten, sein Friedensvertrag mit Demetrius, die Erlangung vieler Freiheiten für Judäa. Beendigung des Krieges. Kap. 14. Glückliche Regierung Simons, Bündnißerneuerung mit den Römern und Spartanern, seine Einsetzung zum erblichen Hohenpriester. Kap. 15. Antiochus, Sohn des Demetrius, Bündniß mit Simon gegen Tryphon, Treulosigkeit des Antiochus und Krieg gegen ihn. Kap 16. Sieg der Söhne Simons über den syrischen Feldherrn Kendebäus, die Ermordung Simons M. durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus, die Erhebung Johann Hyrkans, des Sohnes Simons, zum Hohenpriester und Volksfürsten. II. **Grundsprache, Tendenz, Verfasser, Abfassungszeit, Wichtigkeit und Uebersetzungen.** Die Abfassung dieser Schrift war in hebräischer Sprache, das griechische Makkabäerbuch ist eine Uebersetzung derselben. Das geht hervor aus den vielen Hebräismen in dem griechischen Text,[1]) sowie aus dem Zeugniß des Hieronymus in seinem Prolog gal. Der Verfasser derselben war ein palästiniensischer Jude, es weisen darauf hin seine Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten, seine Sprache und seine in diesem Buche ausgeprägte Parteistellung und Parteirichtung. In Kap. 2, 32—45, wo er von den Folgen der chassidäischen Richtung spricht und die Richtigkeit der Lehren der Gesetzesgerechten, Zaddikim (s. d. A.), in Bezug auf das Sabbatgesetz lobend hervorhebt, merken wir, daß der Verfasser zur Partei der Zaddikim, aus denen später die Sadducäer (s. Pharisäer und Sadducäer) hervorgingen, gehört. Bestärkt werden wir darin dadurch, daß in dem ganzen Buche weder von der Todtenauferstehung, noch von den messianischen Erwartungen (s. Messias) gesprochen wird, Gegenstände, die der Pharisäismus in seinem Gegensatze zu dem Sadducäismus stark betont.[2]) Das ganze Buch erscheint demnach gleich dem Sirachbuche (s. Jesus Sirach) eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim, welche die Mitte zwischen den Hellenisten und den Chassidäern inne hielten und den Hauptanhang der Hasmonäer (s. d. A.) bildeten. Ueber die Zeit des Verfassers gibt uns die Stelle in Kap. 16. 23. 24 Auskunft; es ist sicher, daß die Abfassung nach dem Tode Johann Hyrkans (gest. im Jahre 106 v.) geschah, aber keinesfalls viel später, da er von den Römern nur unklare Kunde (Kap. 8) und volles Zutrauen zu ihnen hat.

---

[1]) Herzfeld II S. 455—57. Siehe daselbst die Aufzählung derselben; ferner Ewald. Gesch. IV. 604. Geiger, Urschrift S. 612 Wir erwähnen das dunkle Wort Σαραμελ im 1. B. Macc. 12 23, das nichts anderes ist als eine Zusammensetzung von שר-עם-אל, „Fürst des Volkes Gottes“ Mehreres siehe de Wette, Einleitung ins a. T. . 443 Anmerk. a. [2]) Siehe: „Jesus Sirach und sein Buch“, wo wir nachwiesen, daß auch der Verfasser zur Partei der Zaddikim gehörte.

Dem Verfasser lagen schriftliche Quellen vor[1]); geschichtlich bedeutsam sind die Nachrichten von den Bündnissen mit Rom und Sparta,[2]) die Correspondenz mit den Spartanern,[3]) der Volksbeschluß über die Erhebung Simons M. zum erblichen Hohenpriester und Volksfürsten[4]) u. a. m. Diese Schrift wurde erst aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt, später wurde aus ihr eine syrische und eine lateinische Uebersetzung angefertigt. Ueber das hebräische „Megillath Antiochus", מגלת אנטיוכוס, verweisen wir auf den Artikel: „Kleinere Midraschim." II. Das zweite Buch der Makkabäer. a. Inhalt. In strengem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuch ist dieses zweite in seiner Sprache, Darstellung und tendenziösen Richtung. Dasselbe besteht aus zwei ungleichen Theilen, von denen hat der erste zwei Schreiben der paläst. Juden an die ägyptischen über die Feier des Tempelweihfestes (s. d. A.), der zweite bringt einen Auszug aus dem größern Geschichtswerke des Jason von Cyrene über die Thaten der Makkabäer bis zum Tode Nikanors (von 176—161 v.). Im ersten Theile datirt der erste Brief[5]) aus dem Jahre 168 seleucid. Aera = 124 v., der den Juden von der Wiederherstellung des Tempeldienstes berichtet und sie zur Mitfeier des Tempelweihfestes auffordert. Der zweite Brief[6]) hat kein Datum, er ist vom Synedrion und Judas M. an den Priester Aristobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägyptischen Juden gerichtet. In demselben berichten sie von dem Tode des Antiochus Epiph. bei dem versuchten Tempelraub zu Nanäa[7]), dem Feste der Tempelweihe in Jerusalem und dem Wiederauffinden des heiligen Feuers unter Nehemia. Ausführlich ist da die Erzählung von der wunderbaren Erhaltung dieses heiligen Feuers, das wieder von ihnen aufgefunden wurde.[8]) In einer Höhle des Berges Nebo sollen auch die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar verborgen worden sein.[9]) Zum Schluß ist die Einladung zum Tempelweihfest, wo die Hoffnung ausgedrückt wird, Gott werde die Israeliten im heiligen Lande wieder vereinigen.[10]) Es folgt nun der zweite Theil, ein Auszug aus dem größern Geschichtswerke Jasons auf Cyrene, angefertigt von Epitomator mit einem Vor- und Nachwort. Der Auszug hat zwei Haupttheile, der erste von Kap. 3. 1 bis 7. 42, der zweite Kap. 8. 1 bis 15. 12. In dem Vorwort erzählt er von dem Geschichtswerk Jasons über die Thaten des Makkabäer Judas und seine Länder, die Kriege gegen die syrischen Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Eupator u. a. m. Der erste Theil des Auszuges spricht von der Bedrängniß des jüdischen Volkes gegen Ende der Regierung des Saleukus IV. Philopator (gest. 174 v.) und Antiochus Epiphanes, von Simon, dem Tempelbeamten, als Anstifter alles Unheils aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III., wie er den syrischen König zur Absendung des Reichskanzlers, um den großen Tempelschatz zu heben, aufstachelt. Die Vereitlung dieses Tempelraubes geschah durch ein Wunder (Kap. 3). Die Intriguen Simons gegen Onias veranlassen Letztern, sich zum Könige zu begeben.[11]) Nach dem bald darauf erfolgten Tod des Antiochus IV. Epiphanes versteht Jason sich von dem neuen König Eupator das Hohepriesterthum zu erwirken mit der Erlaubniß zur Einführung der griechischen Religion und Sitten, die von ihm verwirklicht wurde.[12]) Nach drei Jahren wird er von Menelaos, dem Bruder Simons, verdrängt[13]), dessen schmähliches Treiben alles Frühere übertrifft.[14]) Es folgt der Kriegszug des Königs nach Aegypten, dessen angeblicher Tod den Jason zur Rückkehr nach Jerusalem aufreizt, wo er ein Blutbad anrichtet, aber bald von da wieder vertrieben wird, worauf er als Flüchtling elendlich in der Fremde stirbt.[15]) Auf dem Rückzuge erobert er Jerusalem und nimmt aus dem Tempel im Werth von 1800 Talenten.[16]) Später

[1]) 1. B. Macc. Kap. 9. 22. [2]) Das. 8. 29—32. [3]) Das. 12. 6—18; 20—23. [4]) Das. 14. 27. [5]) Nach Berthaeus, Kap. 1. 1—10, da das Datum in V. 10 noch hierher gehört. [6]) Kap. 1. 10; 2. 18. [7]) Kap. 1. 11—17. [8]) Das. 1. 10—36; 2. 1—19. [9]) Das. 2. 1—8. [10]) Das. 2. 16—18. [11]) Kap. 4. 1—6. [12]) Kap. 4. 7—22. [13]) Das. V. 23—26. [14]) Das. V. 27—50. [15]) Das. K. 5. 1—10. [16]) Das. V. 11—21.

schickt er von Antiochien ein feindliches Heer unter Apollonius, welches das Volk schrecklich drückte und den Tempel schändete; die Juden wurden gewaltsam zum Heidenthume gezwungen.[1]) Ausführlich wird da von dem Martyrium des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleasar und einer Frau mit ihren sieben Söhnen erzählt.[2]) Der zweite Theil spricht meist von Judas Makkabäer, von seinem glücklichen Kriege gegen die syrischen Heere und deren Feldherren bis zum Tode Nikanors (161 v.)[3]), der darauf erfolgten Reinigung und Weihe des Tempels in Jerusalem[4], der Einsetzung des Tempelweihfestes und des Nikanortages.[5]) Hier schließt sich von Kap. 15. 37—39 das Nachwort vom Werthe dieser Schrift an. II. Sprache, Darstellungsweise, Tendenz, Verfasser, Zeit Werth und Bedeutung. Wie in der Angabe des Inhalts, so haben wir auch diese einzelnen Theile bei der Erörterung dieser Punkte auseinander zu halten. Es gibt sich im ersten Theil der erste Brief im griechischen Texte als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen kund; die Grundsprache desselben war daher hebräisch.[6]) Ebenso erscheint das Gebet (Kap. 1 24 29) als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, was jedoch nicht von dem Uebrigen dieses Briefes behauptet werden kann. Dagegen ist der zweite Theil sicher in griechischer Sprache abgefaßt; wir haben hier den herrschenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau vor uns. Die Darstellungsweise weicht vom 1. Buch der Makkabäer bedeutend ab; der Verfasser liebt das Wunderliche, Sagenhafte und Uebertriebene[7]), er gibt seine Erzählung mit abenteuerlichen Wundergeschichten[8]) und willkürlichen Ausschmückungen[9]) und versucht Propaganda für den Auferstehungsglauben zu machen. Dies veranlaßt uns, in ihm einen Anhänger der Chassidäer oder Pharisäer zu erkennen, der den Hellenismus und den Sadducäismus bekämpft und so die entgegengesetzte Richtung von dem 1. Buche der Makkabäer vertritt. Der Verfasser des ersten Theiles kann auch ein paläst. Jude gewesen sein, dagegen lebte der zweite sicher in Aegypten. Vielleicht war auch der Zweck des ersten Theiles, den Tempel in Leontopolis in den Hintergrund zu stellen.[10]) Ueber die Abfassungszeit sprechen mehrere Angaben, daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems schon geschrieben war; Stadt und Tempelkultus werden bestehend vorausgesetzt. Auch dieses Buch ist sehr früh ins Syrische und Lateinische übersetzt worden. III. Das dritte Makkabäerbuch. Dasselbe ist das kleinste und wunderlichste unter den Makkabäerbüchern. In sieben Kapiteln bringt es eine Wundergeschichte, wie Ptolemäus IV. Philopator, König von Aegypten (regierte vom Jahre 221—202 v.), nach der Schlacht bei Raphia (im Jahre 217 v.), in der er Antiochus den Gr., König von Syrien (regierte von 224—187 v.) besiegt hatte, nach Jerusalem kam, im Tempel opferte und in das Allerheiligste, wohin der Eintritt verboten war, eindringen wollte, wovon er jedoch durch ein Wunder, er wurde plötzlich gelähmt, zurückgehalten wurde. Nach Aegypten zurückgekehrt, veranstaltete er aus Rache eine starke Judenverfolgung, aber auch diese kam auf wunderbare Weise nicht zur Ausführung, sodaß der König dadurch von seinem Vorhaben abstand und ein Freund der Juden wurde.[11]) Dieses Buch ist im Stil, Darstellung und Tendenz ganz wie das zweite Makkabäerbuch; es verherrlicht den Tempel zu Jerusalem und enthält somit indirekt eine Polemik gegen den Oniastempel. Derselbe ist ebenfalls in syrischer Uebersetzung, aber nicht in lateinischer, daher nicht in der Vulgata. Es führt noch eine Schrift den Namen „Makkabäerbuch" oder „Viertes Makkabäerbuch", das jedoch untergeschoben ist und nicht hierher gehört, wie dies sein Inhalt und der richtige Titel: „Von der Herrschaft der Vernunft," περὶ αὐτοκράτερος λογισμοῦ, darthun.[12])

---

[1]) Das. K. 5. 22 bis 6. 17. [2]) Das K. 6. 10 bis K. 7. 10. [3]) K. 8. 1 bis 9. 25; 10. 10 bis 15. 36. [4]) Das. K. 10. 1—9. [5]) Das K. 15. 16. [6]) Das Synedrion in Palästina hat gewiß nur hebräisch geschrieben. [7]) K. 4. 18 ff.; K. 7 27 ff.; 9. 9—27; 11. 16—38. [8]) K. 8. 25 ff; 5. 2 ff.; 11. 8 ff.; 15. 12. [9]) Das. [10]) Siehe: „Oniastempel". [11]) Vergl. Joseph. contra Apion. II. 5, wo ebenfalls von einer Judenverfolgung in Aegypten um diese Zeit erzählt wird. [12]) Vergl. darüber Freudenthal, Progr. 1869, S. 72—90.

Massecheth Sopherim, מסכת סופרים. Halachischer Traktat für die Schreiber, Abschreiber der heiligen Schriften. Derselbe hat eine Zusammenstellung (aus dem 9. Jahrh.) von den halachischen Vorschriften zur Abschreibung der Gesetzesrolle, Thora, der Rolle des Esterbuches, der Tephillin, Mesusoth u. a. m., sowie die Angaben über die Orthographie und die Richtigkeit des hebräischen Textes; ferner die Bestimmungen für den Vorleser und Vorbeter über die Vorlesungsabschnitte aus der Thora und den andern biblischen Büchern und die Gebete an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Im Ganzen zählt derselbe 21 Kapitel, die nach ihrem oben angegebenen Inhalte in drei Theile zerfallen: 1. über die Schreibung, die Anfertigung der genannten heiligen Schriften, 2. die masorethischen Regeln zum richtigen Schreiben des hebräischen Textes und 3. den Synagogenritus. Zum ersten Theil gehören die ersten fünf Kapitel, von denen bestimmt das erste die Schreibmaterialen, die Schriftzeichen, die zum Abschreiben berechtigten Personen, die Hauptabsätze im hebräischen Texte und die Schriftsprache mit Einschiebseln des Berichts über die Textänderung in der griechischen Uebersetzung der Thora; das zweite die Ordnung der Schreibung nach Blättern, Blattseiten, freien Spatien, Zeilen nebst den nöthig werdenden Ausbesserungen; das dritte die Verbindung der andern biblischen Schriften mit der Thora, ihre Unterschiede von derselben, die Heilighaltung derselben in ihren verschiedenen Abstufungen; das vierte die Gottesnamen in ihrer unterschiedlichen Heiligkeit, die nicht verlöscht werden dürfen; das fünfte die nothwendige Weihe beim Abschreiben der Gottesnamen nebst andern Bestimmungen von der Würde der Gesetzesrolle. Der zweite Theil hat vier Kapitel (Kap. 6—9); es spricht das sechste von den nöthigen Zwischenräumen bei manchen Hauptabsätzen, den Punkten über den Buchstaben vieler Wörter und andern masorethischen Textfeststellungen; das siebente von den Wörtern, die defekt und plene (ohne oder mit ו) geschrieben werden; das achte von den Varianten des hebräischen Textes in den biblischen Büchern; das neunte die Fortsetzung der masorethischen Regeln nebst Angaben der Wörter, die geschrieben, aber bei öffentlicher Vorlesung mit andern Ausdrücken zu vertauschen sind; ebenso eine Aufzählung der Stellen, die nicht öffentlich übersetzt werden dürfen. Wir haben schon hier den Uebergang zum dritten Theil, dem Synagogenritus. Zu diesem gehören: a. die Kapitel 10—14 mit ihren Bestimmungen über öffentliche Vorlesung aus der Thora und den andern biblischen Schriften an Sabbat-, Fest- und Fasttagen mit den üblichen Vor- und Nachbenediktionen bei denselben, sowie von den hierzu nöthigen zehn Personen und den Gebeten Kaddisch und Borchu, nebst Einschiebseln über die Schreiberei derselben; ferner die Kapitel 15—21 mit ihren Angaben der Gebete und des Vortrages derselben ebenfalls an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Von diesen behandeln die Kapitel 17—21 auch die Vorschriften für die Festvorträge. Die Quelle dieser Sammlung von Gesetzen ist die Mischna, die jerusalemitische und babylonische Gemara und andere Schriften.[1]) Viele von den angeführten Gebeten erinnern an eine paläst. Liturgie; ebenso wendet er sich bei Verschiedenheit der Gebräuche den paläst. zu.[2]) Ort der Abfassung soll Palästina gewesen sein. Ihre Zeit war nicht vor dem neunten Jahrhundert.[3])

Megillath Taanith, מגילת תענית, Fastenrolle, oder **Massecheth Megillath Taanith**, מסכת מגילת תענית. Traktat der Fastenrolle. Nachbiblische Schrift des Vor- und Nebenschriftthums der Mischna, die in prägnanter Kürze nach der Reihenfolge der Monate in zwölf Kapiteln (Perakim) die Denk- und Freudentage der Geschichte des jüdischen Volkes während des zweiten jüdischen Staatslebens

---

[1]) Die Mischna Megilla IV. bildet die Unterlage von Kap. 10—14; ebenso ist Kap. 12 das. aus Gemara Jeruschalmi Megilla III. 7; Kap. 15 und 16 sind nach Mischna Megilla 1. 4 u. s. w. Eine Zusammenstellung darüber im Orient, Jahrg. 1851, S. 215, Anm. 44—46; ebenso Müller, Soferim S. 16, Anm. daselbst. [2]) Das. S. 19 und 20. [3]) Eine schöne Ausgabe dieses Traktats veranstaltete Dr. Joel Müller, Leipzig 18[illegible], der er eine ausführliche Monographie hinzufügte.

in Paläſtina und nach demſelben bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. aufzählt und ſie durch religiöſe Beſtimmungen, an ihnen nicht zu faſten oder öffentliche Trauer (Leichenreden) zu halten, der Vergeſſenheit zu entreißen ſucht. Dieſe Schrift kann mit Recht in ihrer Geſammtfaſſung als ein Siegeskalender der Juden gelten, auch, da ſie uns zu jedem Tage deſſen Hauptbegebenheit angibt, als Chronik, die neben dem erſten Makkabäerbuch und der Geſchichte der jüdiſchen Alterthümer des Joſephus (ſ. d. A.) von nicht geringer Bedeutung iſt. Es ſind 35 wichtige Ereigniſſe, die hier in aramäiſcher Sprache, der damaligen Volksſprache der Juden Paläſtinas, verzeichnet ſind, die ſich wegen ihres Lapidarſtiles gleich Inſchriften auf Denkmälern ausnehmen, daher ſie ſpäter durch Zuſätze erklärt werden mußten. Dieſe Zuſätze ſind von den Tanaim (ſ. d. A.), die ſich durch ihre hebräiſche Sprache von dem aramäiſchen Text merklich unterſcheiden Noch ſpäter kamen von den Amoraim (ſ. d. A.) hierzu gewiſſe Gloſſeme[1]) und bei der Schlußredaktion wurde der Schrift noch ein Abſchnitt über die Faſttage hinzugefügt. Die Beſtandtheile der gegenwärtigen Faſſung des Megillath Taanith ſind daher: 1. der Urtext in aramäiſcher Sprache, 2. die Zuſätze und Gloſſeme in hebräiſcher Sprache und 3. der letzte hinzugefügte Abſchnitt, מאמר האחרון, ebenfalls in hebräiſcher Sprache. I. Der Urtext berichtet, wie bereits erwähnt, von 35 Denk- und Freudentagen und den Ereigniſſen an denſelben. Dieſelben ſind: 1. der 8. Niſan, wo die phariſäiſche Anordnung gegen die Annahme der Sadducäer (ſ. d. A.) durchgeſetzt wurde, daß die Koſten für das beſtändige tägliche Opfer am Abend und Morgen aus dem Tempelſchatze beſtritten werden ſoll[2]); 2. der 8. d. M. bis Ende des Paſſahfeſtes, an denen ebenfalls gegen die Lehre der Sadducäer endgültig beſchloſſen wurde, daß das Wochenfeſt (ſ. d. A.) nicht gerade an dem Tag nach dem Sabbat (Sonntag), ſondern auch an andern Tagen der Woche, je nach kalendariſcher Beſtimmung, gefeiert werden kann[3]); 3. der 7. Ijar wegen der Einweihung der Mauer Jeruſalems unter Nehemias (Nehem. 6)[4]); der 14. d. M. als Tag des Schlachtens des zweiten Paſſahopfers für die, welche das Paſſahopfer den 14. Niſan nicht darbringen konnten[5]); der 23. d. M., an dem durch die Siege der Makkabäer die ſyriſche Beſatzung die Burg Akra in Jeruſalem verlaſſen mußte[6]); der 27. d. M., hörte die Kronenſteuer in Judäa, Jeruſalem, auf, die bisher an den ſyriſchen Machthaber abgeliefert wurde[7]); der 14. Sivan[8]) die Einnahme der Feſtung Bethſur (ſ. d. A.) durch die Makkabäer[9]); der 15. und 16. d. M. die Vertreibung der Heiden aus Bethſcan, Scythopolis, und der Ebene, ſodaß dieſe Gebietstheile unter Johann Hyrkan zu Judäa geſchlagen wurden[10]); der 25. d. M., zogen unter Alex. Janai die fremden Krieger von Jeruſalem und Judäa ab[11]); der 14. Tamus die Abſchaffung des Straſcoder, ספר גזרתא, der Sadducäer[12]); der 15. Ab die Einführung der Spende des Opferholzes[13]); der 24.

[1]) Siehe weiter. [2]) M. T. I. nebſt Zuſatz daſ. Vergl. Sukka S. 25 β; Pesachim S. 10 β. [3]) Siehe: „Phariſäer und Sadducäer“. [4]) M. T. II. 1, dort der erklärende Zuſatz [5]) Daſ., ſiehe „Paſſahopfer“. [6]) Daſ. Das Scholion daſelbſt, חיא מקום הקריאים, hat den Erklärern viel zu ſchaffen gemacht. Doch hebt ſich dieſe Schwierigkeit durch die correkte Leſeart, wie dieſelbe ſich in dem halberſtamm'ſchen Manuſkript findet und lautet: מקום הגלין, „Stätte der Vertriebenen“. Die Erklärung von Graetz in ſeiner Monatsſchrift 1875 darüber iſt nicht ſinnentſprechend. [7]) Daſ. Vergl hierzu 1. B. d. Makkab. 13. 39 den Bericht, daß Demetrios dem jüdiſchen Volke Krongelder, überhaupt Tribut erlaſſen habe. Das Scholion daſelbſt bezieht die Angabe des Urtextes auf die Kränze der Götzenopfer, die nach den Siegen der Syrer gebracht wurden, auf deren Hörnern die jüdiſchen Helleniſten ihren Gottesglauben verleugneten. וכיתבין שאין להם חלק בעליון, Nach dem halberſtamm'ſchen Coder. [8]) Nach dem halberſt. Codex in unſerm M. T. iſt das Datum den 17. Sivan, wozu jedoch die folgenden Daten nicht paſſen. [9]) Vergl. 1. Makkab. 14. 33, wo von dieſer Eroberung geſprochen wird; daſelbſt hauſten die Helleniſten. [10]) Daſ. III. 2: גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא. Vergl. hierzu Joſephus j. K. 1. 2. 7; Joseph. Antt. 13. 10. 3, wo dieſes beſtätigt wird. Hierzu noch Derenburg, Essai S. 74, Anmerk. 3. [11]) Nach der Leſeart in **Halberst.** Codex. איתנטילו המוסנאי ביהודא ומירושלים, nicht דמוסנאי, wie in unſerer Ausgabe. Das Wort המוסנאי griechiſch δημοσίνη, „Geübte Krieger“ Vergl. Joel Müller in Gr. M. 1875, S. 46. [12]) Daſ. Abſch. 4. 1; vergl. Joseph. Antt. 20. 9. 1, wo dieſes Faktum beſtätigt wird. [13]) Daſ. 5. 11. Vergl. den Artikel: „Opferholzſpende“.

d. M. die Feststellung des Erbrechts nach pharisäischer Anordnung[1]); der 7. Ellul die Einweihung der Mauer Jerusalems[2]) unter den Hasmonäern[3]); der 17. d. M. die Vertreibung der Römer aus Jerusalem in dem Kriege vor der Zerstörung Jerusalems[4]); der 22. d. M. die Vernichtung der zum Heidenthum übergetretenen jüdischen Hellenisten[5]); der 3. Tischri die Einstellung des Gebrauchs des Gottesnamens in öffentlichen Dokumenten[6]); der 23. Marcheschvan die Zerstörung der von den Heiden auf dem Altar errichteten Brandstätte für Götzenopfer[7]); der 25. d. M. die Einnahme und Zerstörung Somrons,[8]); der 27. d. M. die antisadducäische Anordnung betreffend die Beigabe des Mehlopfers[9]): der 3. Kislev die Entfernung der Bildsäulen aus dem Tempelvorhofe nach dem Siege der Makkabäer[10]); der 7. d. M. wird als Festtag ohne weitere Angabe bezeichnet. Das Scholion dazu gibt den Tod Herodes I. an, doch ist wohl hier von der Nichtausführung des Todesbefehls an die Gesetzeslehre, der von Herodes gegeben, aber durch die Dazwischenkunft der Salome vereitelt wurde[11]); der 21. d. M. die Zerstörung des Tempels der Samariter auf Gerisim[12]); der 25. d. M. die Einweihung des Tempels durch die Makkabäer[13]); der 28. Tebeth die Rekonstituirung des Synedrions durch Verdrängung der sadducäischen Mitglieder[14]); der 2. Schebat, ein Festtag ohne weitere Erklärung. Das Scholion gibt den Tod des Königs Janai an[15]); der 22. d. M. die Störung des Befehls, das Bildniß Kaligulas in dem Tempel aufzustellen[16]); der 28. d. M. der Abzug Antiochus (wohl Antiochus Eupator von Jerusalem[17]); der 8. und 9. Adar als Tage der Prozession um Regen und des Regeneintreffens[18]); der 12. d. M. der Trajanstag (s. Trajan)[19]); der 13. d. M. der Nikanortag,[20]) es ist der Siegestag der Hasmonäer über den syrischen Feldherrn Nikanor[21]); der 14. und 15. d. M. die Purimtage[22]); der 16. d. M. der Anfang des Wiederaufbaues Jerusalems Mauern, die am 7. Jjar fertig waren[23]); der 17. d. M. die Rettung des Restes der Gelehrten (Sopherim) in der Gegend von Chalcis in deren Verfolgung durch König Janai (s. d. A.)[24]); der 20. d. M. als Tag, wo Regenfasten gehalten wurden, worauf der Regen wirklich eintraf[25]); der 28. d. M. das Eintreffen der Botschaft von dem Aufhören der hadrianischen Verfolgung.[26]) II. Abfassungszeit. Darüber haben wir drei ältere, von einander abweichende Berichte. In einem wird Chananja b. Hiskia ben Garon (30 n.) als Abfasser dieser Schrift angegeben,[27]) dagegen wird in dem Scholion zu Megillath Taanith Abschnitt 2,8 dessen Sohn Elasar als derselbe genannt.

---

[1]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer", ferner: „Erbe". In M. T. Absch. V heißt es: תבנא לדיננא. Vergl. Baba bathra S. 115 β. [2]) M. T. Absch. 6. [3]) Das.: חנוכת שור ירושלים. [4]) Das.: איתנטילו רומאי מירושלים. Vergl hierzu Joseph. b. j II. 17. 8—10. [5]) Das. Absch. 6: תבנא לקטלא משמדיא. Vergl. den Artikel „Hellenisten". In 1. Macc. 13. 47—50; 14. 36, man habe ihnen freien Abzug gewährt. In unserm M. T. Scholion steht: הפתינו להם ג׳ ימים [6]) Das. Absch. 7. 1. Vergl. Rosch Haschana S. 18 β und den Artikel: „Namen Gottes". [7]) Das. Absch. 8: אסתתר סוריא מן עזרתא. Vergl. 1. Macc. 4. 43—46; 2. Macc. 10. 2—3. Midboth 1. 6 nach Derenburg, Essai S. 60 ff. mit Recht gegen Graetz Annahme. [8]) Das. אחידת שומרון. Vergl. Joseph. Antt. 10. 3. Siehe: „Samaria" und „Samaritaner" in Abth. II., dieser R. E. [9]) Das. [10]) Das. 9. 1. Vergl. Joseph Antt. 3. 1. Hierzu 1. Macc. 4. 46, wo von unreinen Steinen erzählt wird, welche weggeräumt wurden. [11]) Joseph. b. j 1. 33. 6; das. Antt. 8. 2. [12]) M. T. 9. 3. Vergl. Joseph. 13. 9. 1: Joma S. 69 α, wo dieses Faktum auch erzählt wird. [13]) Das. siehe: Tempelweihfest, Chanuka [14]) M. T. 10. 1. Siehe das Scholion dazu und die Artikel: Simon Sohn Schetach, „Pharisäer" und Synedrion. [15]) M. T. Absch. 11. [16]) M. T. Absch. 11. 2. Hierzu Frkl's. M. III. S. 440. Besonders Herzfeld I. 377. [17]) Nach dem 1. B. d. Makkab. 6. 51—63 drang Antiochus Eupator siegreich bis vor Jerusalem, doch gab er auf die Nachricht vom Herannahen Philipps die Belagerung Jerusalems auf. Vergl. Herzfeld I S. 286. [18]) M. T. Absch. 12. 1: יום תרועת מטרא. Hierzu Gemara Taanith S. 13 β. Das Gesetz war, wenn nach den drei ersten Tagen des Regengebetes noch kein Regen eintraf, an sieben andern Tagen Prozessionen unter Trompetenschall gehalten wurden; es waren Tage, an denen der Regen nach langer Dürre wirklich eingetreten. [19]) M. T. 12. 2. [20]) Das. 12. 3. [21]) Vergl. den Artikel: „Hasmonäer", hierzu 2 B d. Macc 15 36; Jerusch. Taanith 2 13. p. 66 α. [22]) S. d. A. „Purim". [23]) M. T. 12. 3. [24]) Das. 12. 6. Hierzu Joseph. Antt. 13. 14. 2 der Bericht von dieser Verfolgung. [25]) Das. 12. 7. [26]) Das. 12. 8 s. d. A. „Hadrianische Verfolgung". [27]) Gomara Sabbath S. 13 β.

Eine dritte Quelle bezeichnet die Aeltesten der Schulen Samais und Hillels (im 2. Jahrh.) als die Abfasser dieser Schrift.[1]) Andererseits haben sich die Tanaim R. Josua und R. Mair mit der Erklärung dieser Schrift beschäftigt, sie lag daher ihnen schon vor. Und doch kommen Fakta in dieser Schrift vor, als z. B. das von der Aufhebung der hadrianischen Verfolgung, die tief im zweiten Jahrhundert vor sich gegangen. Ich nehme daher an, daß diese Schrift ihre erste Zusammenstellung von Chananja b. Hiskia, auf dessen Sellern auch über verschiedene Bücher des biblischen Kanons verhandelt wurde,[2]) erhielt, die später durch Zusätze vervollständigt wurde, als vielleicht schon durch dessen Sohn Elasar, später durch die Gelehrten der Schulen Samais und Hillels u. a. m., sodaß sie in der Synode zu Uscha nach der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) ihren Abschluß gefunden haben mag.[3]) Die Erklärungen des Megillath Taanith, die heute neben dem Urtext als Scholien zu jedem Bericht stehen, sind von den Tanaim (s. d. A.) und werden schon von den Amoraim gekannt und benutzt, waren also im dritten und vierten Jahrhundert schon abgefaßt. Aber der letzte Anhangsabschnitt von den wirklichen Fasttagen stammt erst aus dem sechsten Jahrhundert. Weiter wird angegeben, daß die Gesetzeskraft der in dieser Schrift bezeichneten Bestimmungen im zweiten Jahrhundert unter dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel II. aufgehoben wurde.[4]) Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum".

Midrasch, מדרש, siehe: Exegese und Agadisches Schriftthum.

Midrasch Mischle, מדרש משלי. Midrasch zum Buche der Sprüche Salomos, Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen älterer Lehrer (Tanaim und Amoraim) zu den einzelnen Versen dieses Buches, die gleichsam als deren Kommentar gelten sollen. Die Zitirung der Namen der Lehrer, denen diese Aussprüche und Exegesen zugeschrieben werden, ist sehr ungenau.[5]) Diese Midraschschrift bringt mit Vorliebe die Lehren der Mystik.[6]) Die Abfassung war im zehnten Jahrhundert, da der Verfasser des Aruch im elften Jahrhundert ihn erst kennt.

Midrasch Rabba, מדרש רבה, Großer Midrasch; sonst auch nur: Rabboth, רבות. Midrasch, Midraschkommentar, der sich in der Gestalt, wie er uns vorliegt, über den Pentateuch, das Hohelied, das Buch Ruth, die Klagelieder, das Buch Koheleth und das Buch Ester erstreckt, aber auch einzeln nach jedem dieser Bücher genannt und unterschieden wird. So heißt dieser Midrasch zum 1. Buch Mosis: Midrasch Bereschith Rabba; zum 2. Buch Mosis: Midrasch Schemoth Rabba; zum 3. Buch Mosis: Midrasch Vajikra Rabba; zum 4. Buch Mosis: Midrasch Bamidbar Rabba: zum 5. Buch Mosis: Midrasch Debarim Rabba; zum Hohenliede: Midrasch Schir Haschirim Rabba; zum Buch Ester: Midrasch Ester Rabba; zum Klagelied: Midrasch Echa Rabba; zum Buche Koheleth: Midrasch Koheleth Rabba und zum Buche Ester: Midrasch Megillath Ester Rabba. Es bildet dieses Midraschwerk eine Zusammenstellung der genannten Midraschim, die wir einzeln behandeln wollen. I. **Midrasch Bereschith Rabba**, מדרש בראשית רבה, auch: „Bereschith de R. Uschaja, בראשית רבה דר אושעיה,[7]) oder: Bereschith Rabba de R. Uschaja,[8]) und: Agadoth Erez Jisrael, אגדת ארץ ישראל[9]) Midrasch zum 1. Buch

---

[1]) Megillath Taanith Absch. 11; Scholion das.; Jeruschalmi Taanith II. 13 erklärt R. Mair ein Zitat aus M. T. [2]) Siehe: „Bibel", „Apokryphen", „Lied der Lieder", „Koheleth". [3]) Sabbath S. 13 β sagt R. Simon ben Gamliel II: „Auch uns sind die Leidensereignisse lieb, sie nicht der Vergessenheit anheimzugeben; aber wenn wir dies thun wollten, so würden wir es nicht vermögen." אף אנו מחבבין הצרות שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין [4]) Jerusch. Taanith Absch. 2 v. Gemara Rosch Haschana S. 18 β בימי רשב״ג בטלה מגילת תענית. [5]) So wird da R. Josua der Schüler von R. Elieser u. a. m. [6]) Kap 8 ff. u. Kap. 10. [7]) So in Responsen von Hai Gaon im Anhange zum Sendschreiben Scheriras ed. Goldberg S. 67; ferner in Halachoth Gedoloth f. 36 β weil R. Hoschaja der Abfasser dieser Midraschsammlung sein soll; Siehe darüber weiter. [8]) So bei Maimonides in seinem Mischna Kommentar, Vorrede zu Toharoth. [9]) Bei Raschi zu 1. M. 47, 2.

Mosis, der vorwiegend einfache Exegese mit agadischer Auslegung, auch treffliche Worterklärung hat,[1]) und 100 Abschnitte zählt,[2]) von denen die ersten 95 Abschnitte den ersten 11 Sidras (1. Pentateuch) und die letzten fünf der letzten Sidra Vaichi angehören. Von diesen sind erstere weniger interpolirt, dagegen strotzen letztere von Einschiebseln. Jeder Abschnitt hat ein oder mehrere einleitenden Aussprüche, פתיחתות[3]) die mit einem Bibelvers beginnen,[4]) Die Form derselben ist: פתח. Es eröffnet, beginnt R. auch כתיב; „Es heißt," seltener הדא הוא דכתיב oder והו שאמר הכתוב. Diese Einleitungen werden so gegeben, daß der Schlußsatz den Uebergang bildet und so in den ersten pentateuchischen Vers des zu erklärenden Pentateuchabschnittes einmündet.[4]) Die Einleitungen haben nur agadische Elemente, bestehend aus Lehren, Sagen, Gleichnissen und passenden Verserklärungen, Philosophemen, Geschichtsbetrachtungen und Traditionellenen, aber oft auch die Anführung nur eines Verses ohne jede weitere Erklärung,[5]) oder derselbe wird als Charakteristikum der betreffenden biblischen Person angegeben.[6]) Die Redner solcher Einleitungen sind: R. Hoschaja, R. Abin, Berechja, Elasar ben Josa ben Simon, S. Jizchak, R. Jochanan. Jose ben Simon, Josua aus Sekanja, R. Levi, R. Pinchas, R. Simon u. a. m.[7]) Die Gestalt des gegenwärtigen Textes ist nicht die ursprungliche; es haben da im Laufe der Zeit verschiedene Einschiebsel und Satzumbildungen stattgefunden. Diese Einschiebsel sind erkennbar, da viele mit פירוש beginnen,[8]) andere sich als eine andere Lesart ergeben,[9]) die dritten sind Erklärungen, wahrscheinlich durch kundige Kopisten, die erst an den Rand geschrieben waren, aber später in den Text hineinkamen und ihn entstellten.[10]) Ein Weiteres betrifft die Quellen unseres Midrasch. Nach den Zitaten und Stellenähnlichkeiten lagen dem Autor oder den Autoren dieses Midrasch vor: 1. die Schrift Ben Sira oder Bar Sira[11]); 2. die Mischna,[12]) in ihren sechs Abtheilungen[13]); 3. die Tosephta,[14]) Sifra,[15]) Sifre,[16]) Mechilta,[17]) ferner die Pentateuchübersetzungen von Akyles (Aquila), Jonathan, Jeru-

---

[1]) Vergl. Absch. 22 zu סבל = גמל עוני מנשוא; Abschn. 31 קינים = קילין ומדורין; das. צדר = הלין; das. Abschn. 38 מקדם = אדינחא; das. Abschn. 2 ויעבר = סורחסה; das. Abschn. 12 קדם = קין עקבבות u. s. w. [2]) Diese Eintheilung kannten die Gelehrten im 10. und 12. Jahrhundert noch nicht. Man zitirt Stellen aus Midrasch Rabba nach den Sidras. Vergl Tosephoth Baba Kama S. 38 β. voco נשא; Aboda Sara S. 44a voco כבליא; Nachmanides zu 1. M 43. 20. [3]) So haben die Abschnitte 2, 4, 5, 7, 11, 14, 15, 22, 23, 37 u. a m. nur eine Einleitung; die Abschnitte 6, 8, 9, 10, 12, 18, 20 u. a m. zwei Einleitungen; die Abschnitte 32, 33, 36, 40 49 drei Einleitungen; die Abschnitte 21, 30, 31, 52, 55, 68 vier Einleitungen; Abschnitt 53 sogar neun Einleitungen; Abschnitt 82 zehn Einleitungen. [4]) Vergl. Abschn. 48 וירא אליו, wo die Einleitung mit dem Satze schließt: וירא אליו ה הדא דכתיב. Deutlicher ist es in Abschn. 39 daselbst, wo direkt von der Einleitung auf den ersten Vers des Abschnittes übergegangen wird. [5]) Vergl. Abschn. 80, ותצא דינה בת לאה ר תנחומא פתח אחד מאלף מצאתי. [6]) Das. Abschn. 61, ויסף אברהם שתולים בבית ה' בחצרות אלהינו יפריחו זו אברהם. [7]) Siehe Zunz G. V. S. 174, Anmerkung b [8]) Absch. 87, voco לקקכן; das. Abschn. 95 gegen Ende; Abschn. 81 ebenfalls gegen Ende; Abschnitt 87 אל ידע אנא פירשה, Abschn 44 gegen Ende. [9]) Abschn. 56 כל משלין כן היא; Abschn. 74 u. Absch. 70. [10]) So Absch. 48 איקשייך ליסר הכב; das. 44 אלא דרום—ריישם; das. Abschn. 61 קשר קשר. Mehreres bringen Zunz G. V. S 177. Weiß III. S. 156–7 a. Lerner in seiner Schrift. Anlage und Quellen des „Bereschith Rabba." Es wäre verdienstvoll bei einer neuen und korrekten Herausgabe des Midrasch Rabba, solche Arbeiten zu berücksichtigen und die Einschiebsel durch Klammern vom Texte zu trennen. [11]) Siehe den Artikel: „Jesus Sirach" und „Pseudosirach", die Stellen aus dieser Schrift kommen vor in Midr. rabba 1 M. Absch. 8, 10, 73, 91, u a. m. [12]) Dieselbe wird daselbst unter מתני' zitirt. Vergl. Midr. r. 1. M. Abschn. 18, 33, 49, 50, 54, 58 u. a. m. [13]) Absch. 83 aus M. Beraoboth 9. 1. Absch. 7 aus Kilaim 8. 2; Absch 10 aus Schebiit 5. 1; Absch. B. und M. Sabbath 24; Absch. 49 aus Taanith 11. 15 u. a. m. [14]) Siehe diesen Artikel. Stellen aus der Tosephta sind in Midr. rabba 1. M. Absch. 36 aus Tosephta Mag. 2. 23; das. Absch. 46 aus Tosephta Berachoth 1. 2. u. a. m. [15]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Abschn. 85 aus Sifra zu ויק o 30 b.; in Abschn. 29 aus Sifre Kedoschim 89 β; in Absch. 1. aus Sifre c. 4 c u. a. m. [16]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Absch. 38 aus Sifre I. 93 S. 25 β (edit. Friedmann); Abschn. 82 aus Sifre II. 336 140 β; Abschn. 85 aus Sifre Ekeb S. 37. 75 β u. a. m. [17]) Siehe d. A. So in Midr. rabba 1. M. Abschn. 4 und 7 aus Mechilta 8. 50 β. Abschn. 11 aus Mechilta 7. 77 β u. a. m.

schalmi und Onkelos,[1]); 4. der Talmud Jeruschalmi,[2]) u. a. m. Ueber die Abfassungszeit dieses Midrasch läßt sich nichts Gewisses angeben, man vermuthet dieselbe im 5. Jahrh. zur Zeit der Sammlung und Zusammenstellung des babyl. Talmuds (s. d. A.). Nur die letzten fünf Abschnitte der Sidra ויחי, die nach Form und Inhalt viel jünger sind, und sich auch als Auszüge aus jüngern Midraschim dokumentiren,[3]) gehören dem 10. Jahrh. oder noch später an. II. **Midrasch Schemoth Rabba**, מדרש שמות רבה, auch מדרש ואלה שמות רבה. Diese Midraschschrift, die zweite unseres Midrasch Rabba, hat 52 Abschnitte und erstreckt sich auf die 11 Sidras des zweiten Pentateuchbuches. Form und Darstellungsweise ist die des Bereschith Rabba, nur daß hier mehr die Agadadeutung hervortritt. Alles, was wir oben über die Einleitungen sagten, gilt auch von diesem Midrasch. Die Eigenthümlichkeit desselben ist, daß er aus den Bibelversen Lehren u. a. m. ableitet, was in obigem Midrasch weniger vorkommt, ein Beweis seiner Jugend. Ferner haben wir in ihm Auszüge aus den ältern und den jüngern Midraschim. Zu letztern gehören der Midrasch Tanchuma,[4]) Von Erstern ist besonders die Pesikta, aus der ganze Stücke hergeholt wurden.[5]) Mit seiner Schreibart mit Bezug auf Vorgebrachtes wird für die Zeit seiner Abfassung das 10. Jh. angegeben. III. **Midrasch Vajikra Rabba**, מדרש ויקרא רבה, auch Hagadath Vajikra, הגדת ויקרא. Derselbe ist scheinbar der älteste unter den Midraschim des Rabba und unterscheidet sich durch seine Vortrags- und Erklärungsweise von diesen, Während der Midrasch Bereschith Rabba sich mehr um die Erklärung der Verse kümmert und gewissermaßen einen Kommentar zu ihnen sein will, hat dieser Midrasch nur die Ausführung seines Thema's, die Entwicklung dessen Gedanken zu seinem Ziele und gebraucht nur die Verse des Abschnittes zum Dienste der vortragenden und auszuführenden Ideen. Wir haben Homilien vor uns, die an den Bibelvers anknüpfen, nicht ihn zu erklären, sondern nur in ihm die Ideen seines Vortrages nachzuweisen. So spricht Abschnitt 2 über die Auserwählung Israels; Abschnitt 4 über Körper und Seele; Abschnitt 9 über den Frieden; Abschnitt 13 über Exile; Abschnitt 12 über Nüchternheit und Trunkenheit u. s. w.[6]) Er zählt 37 Abschnitte, Paraschoth, die auch hier mit den üblichen Einleitungen beginnen,[7]) und mit einem passenden Schluß enden.[8]) Die Einleitungen, פתיחות, schließen sich nicht an den zu erklärenden Bibelvers, sondern an das Thema an. Die Quellen desselben waren auch hier die alten Midraschim Sifra, Mechilta und Sifre, häufig der Talmud Jeruschalmi. Bei den Zitaten gebraucht er den Ausdruck תני, auch תני ר׳ חייא[9]) seltener mit dem in der babyl. Gemara üblichen תנו רבנן.[10]) Die Zeit seiner Abfassung wird zu Ende des 5. Jahrh. vermuthet nach der babyl. Gemara. Die Gelehrten im 9. Jahrh. kennen denselben schon.[11]) I. **Midrasch Bamidbar Rabba**, מדרש במדבר רבה. Derselbe erstreckt sich über das vierte Pentateuchbuch und hat 23 Abschnitte, von denen gehören 14 Abschnitte den ersten zwei Sidras und nur 9 Abschnitte den andern acht Sidras. Nach Form, Inhalt, Sprache und Benutzung früherer Quellen, die zuweilen

---

[1]) Von Onkelos in Midr. r. 1. M. Abschn. 4. 20. 43; Abschn. 18. 26. 74. Ueber die Stellen aus den andern Uebersetzungen s. die Artikel: Targum, Targum Onkelos, Targum Jonathan, Targum Jeruschalmi. Mehreres siehe: Lerners genannte Schrift. [2]) Siehe darüber Zunz G. V. S. 175; Weiss III. S. 163; Lerner in der genannten Schrift S. 72–95. Wir entscheiden uns für beide ersten. [3]) Zunz G. V. S. 254. 255. [4]) Hierher die Stücke Kap. 1 gegen Ende; Kap. 6, Ende; Kap. 15 u. a. m. Mehreres darüber bei Zunz G. V. S. 257. Anmerk. a und b. [5]) Zunz l. c. [6]) Siehe oben. Mehreres in Zunz G. V. S. 175. [7]) Dieselben fangen auch da mit פתח ל oder זהו שאמר הכתוב, auch mit הדא הוא דכתיב. [8]) Der Schluß spricht gewöhnlich über die Zeit der zukünftigen Erlösung oder hat ein Gebet, oder sonst, was das besprochene Thema abrundet. [9]) Vergl. Midr. rabba Vajctera Absch. 3 תני ר׳ חייא aus Sifra; ebenso das. Absch. 6 דבאתי עליה הרב ebenfalls aus Sifra. [10]) Das. Absch. 34. [11]) Gekannt haben unsern Midrasch Hai Gaon noch Aruch voce עשר; R. Nission in seinem ספר המפתח. S. 22.a. edit. Amst. Ueber Andere in Zunz G. V. S. 182. 183.

genannt werden, gehört er mindestens dem 11. Jahrh. an.[1]) Unser Midrasch hat häufig Zitate von ganzen Stücken aus Tanchuma,[2]) ferner aus Pesikta, besonders Pesikta Rabbatbi,[3]) ebenso von der babyl. Gemara.[4]) Außerdem kennt dieser Midrasch das Buch Jezira, das Tana de Elia, die Festgebete Kalirs.[5]) Seine Einleitungen sind wie das Tanchuma häufig halachisch,[6]) sonst haben wir auch hier weniger einen Kommentar, als vielmehr Vorträge über gewisse Themen, die an den Vers anknüpfen, aber nicht ihn erklären wollen. V. Midrasch Debarim Rabba, מדרש דברים רבה. Derselbe erstreckt sich über das 5. Pentateuchbuch und ist in 11 Sedarim und 27 Abschnitte eingetheilt. Diese Abschnitte sind hier nicht, wie in den andern Büchern angegeben, aber treten im Texte deutlich hervor. So hat die Sidra Debarim 4 Abschnitte; Vaethchanan 5 Abschnitte; Ekeb 3 Abschnitte; Reeh 2 Abschnitte; Schophetim drei; Ki Theze zwei; Ki Thaba zwei; Nizabim zwei; Wajelech einen; Haasinu einen und Wesoth Habracha zwei. Auch hier haben wir keinen Kommentar, sondern nur eine Zusammenstellung von Homilien, die an Verse des 5. Pentateuchbuches anknüpfen und aus Einleitung, Themabehandlung und aus Schluß bestehen. Die Einleitungen haben meist halachische Erörterungen, die mit Halacha הלכה anfangen und mit einem Bibelvers enden unter der bekannten Formel: „das ist in dem Schriftvers enthalten", הוא שאמר הכתוב. Darauf folgt das eigentliche Thema des Vortrages, der, wie im Tanchuma, mit der Erlösungsverheißung schließt. Auch dieser Midrasch hat Bearbeitungen älterer Agadoth aus verschiedenen Schriften, aus Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba und Wajikra Rabba, sowie aus Tanchuma. Seine Abfassung soll im 9. Jahrh. gewesen sein. VI. Midrasch Schir Haschirim Rabba, מדרש שיר השירים רבה, auch Midrasch Chasith, מדרש חזית,[7]) ebenso: Agadoth Chasith, אגדת חזית,[8]) ist der Midrasch des Hohenliedes. Derselbe hat keine Eintheilung durch angegebene Abschnitte gleich denen des Pentateuchs, seine Theile werden durch die Anfangsverse jeder Betrachtung kennbar. Die Aufgabe ist auch hier, keine Exegese oder Kommentar zum Hohenliede zu liefern, sondern, gleich den obigen, homiletische Behandlung gewisser Themen, die an die Verse des Hohenliedes anknüpfen, aber dann unabhängig das Thema ausführen. Das Hohelied (s. d. A.), das allegorisch als das Liebesverhältniß Israels zu seinem Gotte erklärt wurde, war ein beliebtes Thema zu Vorträgen für die Volkslehrer. Die Agodoth des Hohenliedes sind daher sehr alt, doch ist unser Midrasch eine viel jüngere Produktion, der die ältern Agadoth in dem verschiedenen Schriftthum in mehr umgearbeiteter Gestalt mit verschiedenen Zusätzen nach verschiedenen Themen zusammen stellt. Wir finden da die Stellen aus Jeruschalmi,[9]) Mechilta Pesikta, Pesikta de R. Kahana, Sifre de be Rabh, Talmud Babli, Bereschith Rabba, Wajikra Raba u. a. m.,[10]) die hier in veränderter Gestalt wieder gegeben sind. Die Abfassungszeit war daher nicht vor dem achten Jahrh. Im zehnten Jahrh. wird derselbe schon zitirt.[11]) VII. Midrasch Ester Rabba, מדרש אסתר רבה, auch Hagadath Megilla, הגדת מגלה, Midrasch zum Buche Ester. Derselbe hat Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Wajikra Rabba, Bereschith Rabba, Midrasch Echa Rabba u. a. m., und gilt als jerusalemitischer Midrasch. In den neuen Ausgaben besteht er aus acht Abschnitten, von denen die zwei letzten

---

[1]) Vergl. Zunz G. V. S. 258, 259 giebt das 11. Jahrh. an, was jedoch zu weit gegriffen scheint. [2]) Diese Stellen sind bei Zunz S. 259. Anmerk. a. [3]) Das. Anmerk d. [4]) Weiss III. S. 267. Anmerk. 30. [5]) Zunz G. V. S. 261. [6]) Das S. 259. [7]) Nach dem hebr. Ausdruck in Spr. Sal. 27 חזית איש מהיר במלאכתו der Vers, mit dem unser Midrasch seinen Vortrag eröffnet. [8]) Aruch voce [illegible]. [9]) So aus Jeruschalmi Schakalim Absch 3, S. 47a in Midr. Hohld. 1. 1; aus Jerusch. Chagiga S. 76a in Midr. 1, 2; aus Jerusch. Schakalim in Midr. 1. 11. [10]) Gesammelt sind diese Stellen in dem Aufsatze: Zur Composition der agadaischen Homilie in Graetz. Monatsschr. 1879 u. 1880; ferner bei Chubowsky, Midrasch Schir Haschirim S. 12—32; ferner Zunz G. V. S. 263 die Anmerkungen daselbst. [11]) Von R. Nathan, Raschi, David Kimchi u. a. m. Zunz G. V. S. 264. Anmerk. d.

jüngern Bestandtheile aus dem zweiten Targum u. sogar aus Josippon,[1]) sind, die man wohl als Zusätze u. Einschiebungen zubetrachten hat. Die Abfassungszeit ist wohl das 7. Jahrh. VIII. Midrasch Echa מדרש איכה, oder: Midrasch Echa Rabbathi מדרש איכה רבתי, auch: Megillath Echa, מגילת איכה, sonst auch: Midrasch Kinnoth, מדרש קינות. Midrasch zum Klagelied, ein der merkwürdigsten und vorzüglichsten, der sich durch die Menge seiner Einleitungen auszeichnet. Derselbe hat nicht die gewöhnliche Eintheilung in Abschnitte, sondern zu jedem Kapitel der Klagelieder sind bald kleinere, bald größere Theile des Midrasch, die in alphabetischer Reihe auf einander folgen. Das Alphabet bilden die ersten Wörter der Verse, mit denen die Homilien beginnen. Zu dem ersten Verse sind nicht weniger als 33 Einleitungen von den Volkslehrern, Agadisten: Abba bar Kahana, Abin, Abahu, Alexander, Chana ben Chanina, Chanina ben Papa, Jochannan, Josua aus Sichnin, Jizchak, Nachman, Pinchas, Sabdi ben Levi, Seira, Simon ben Jochai u. a. m. In denselben spricht sich das tiefe Volksgefühl über den Verlust der nationalen Selbständigkeit, aber noch mehr über den Verlust des Nationalheiligthums, des Tempels zu Jerusalem, aus. Den Einleitungen schließen sich die Erklärungen der Verse an mit Anführung verschiedener Erzählungen aus dem jüdischen Volks- u. Geschichtsleben. In zehn Geschichten werden Züge von ihrer Geistesgewandtheit gegenüber den Athenern vorgebracht. Anderntheils wird Klage geführt über die Verfolgungen der Juden durch die Römer und ihre Verhöhnung in den römischen Lustspielen. Die Quellen dieses Midrasch sind auch hier der Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba u. a. m. Da in ihm nicht die letzten paläst. Amoraim,[2]) (s. d. A.) vorkommen, so vermuthet man dessen Abfassung sehr früh, etwa im 4. Jahrhundert Doch hat derselbe auch viele Zuthaten aus Schriften späterer Zeit. als am Schlusse der ersten drei Homilien aus Tana de be Elia, die sich in den älteren Handschriften noch nicht finden.[3]) IX. Midrasch Ruth Rabba, מדרש רות רבה. Dieser Midrasch zum Buche Ruth besteht aus 18 Abschnitten, hat nur jerusalemitische Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba, Vajikra Rabba, Echa Rabba[4]). Seine Abfassung war das 5. Jahrh. X. Midrasch Koheleth Rabba, מדרש קהלת רבה, auch Hagadath Koheleth, הגדת קהלת. Midrasch zum Buche Kohelet, der viel jüngern Ursprunges als voriger ist. Derselbe besteht aus drei Hauptheilen, Sedarim, von denen jede mehrere kleinere Theile hat, die mit einem Koheletvers beginnen und durch denselben von dem andern kenntlich sind und so in Zitaten bezeichnet werden können. Er hat aus älteren, aber auch aus jüngern Schriften geschöpft und kennt die babyl. Gemara, sogar die kleinen talmudischen Traktate (s. d. A.). Es kommen daher in diesem Midrasch neben palästiniensischen Lehrern auch die aus den babyl. Schulen vor. Die Abfassung war daher nicht vor dem 7. Jahrh. Mehreres siehe: Agadisches Schriftthum.

Midrasch Samuel (Schmul) מדרש שמואל. Midrasch zu den Büchern Samuels, eine Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu denselben in 32 Abschnitten, von denen die letzten acht dem zweiten Samuelbuch gehören. Dieselben bilden mehr Homilien als einen Kommentar, d. h. sie gebrauchen den Vers nur zur Anknüpfung ihrer Betrachtungen und Lehren, daher der Schluß bei mehreren die Erlösung betreffend[5]). Derselbe wird oft mit der Wendung: „daher sprechen die Weisen" gegeben[6]), die Abfassung war nicht vor dem zehnten Jahrh.

Midrasch Tehillim מדרש תהילים, auch Midrasch Schocher Tob מדרש שוחר טוב, oder אגרת תהילים. Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu den Psalmbüchern, von denen nur sieben leer ausgehen[7]). Der Talmud kennt

[1]) Zunz G. V. S. 265. Anmerk. a. [2]) Als z. B. R. Jose ben Bun, R. Samuel, dessen Sohn, Hillel, dessen Schwiegersohn. [3]) Zunz G. V. S. 184 [4]) Das. S. 265 Anmerk. [5]) So zu Kap. 3. 5. 24. 31. [6]) מכאן אמרו חכמים. [7]) Ps. 42, 96, 97, 98, 115, 123, 131.

schon ein „Agaboth Thillim“, aus dem wohl hier Vieles in umgearbeiteter Gestalt aufgenommen ist. Diese Umarbeitungen haben die neuern Anredeformeln. שמעו דבר מופלא[1]) אין אנו עוסקים בהם[2]) מייתי לה מטעם אחר[3]) u. a. m.[4]) die einer jüngern Zeit angehören. Viele beginnen mit der Formel: „Das ist, was der Vers sagt“ זה שאמר הכתוב, andern ohne dieselbe, ob dies auf zwei verschiedene Abfasser deutet, ist ungewiß. Im Ganzen ist auch hier der Charakter der Agada in dieser Sammlung mehr Homilie als Exegese. Der Vers wird für das Thema zur Anknüpfung der Lehren darüber gebraucht, ohne daß dessen Erklärung das Ziel ist. Die Abfassung war auch hier nicht vor dem 10. Jahrh. Der Midrasch kennt die Verfolgungen der Juden durch die Christen, die Herrschaft der Araber u. a. m.[5]). Doch wird er schon von R. Nissim und Raschi zitirt.[6]) Die Abfassung war daher in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrh.

Min, מין, Weigerer, auch **Main**, מאין,[7]) pl. **Minim**, מינים, auch Mäinin מאינים,[8]) aramäisch: מינא, מינאה und pl. מינאין, מינאי und מינין; **Minoth**, מינות Minäisch, Sektirisch. I. Name, Bedeutung und Arten. Ueber die Erklärung dieser Benennung ist viel geschrieben worden. Einige bringen dieselbe mit „Mani“, dem Stifter der gnostischen Sekte der Manichäer (im J. 230 n.) zusammen und halten die Minin für „Manichäer“,[9]) ohne zu bedenken, daß die Volks- und Gesetzeslehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts schon sich dieses Ausdrucks bedienen. Andere denken dabei an den hebräischen Stamm מין, scheiden, oder: מנה, trennen, theilen,[10]) wonach dieses Wort eine Benennung für Sektirer sein soll. Die Dritten leiten diesen Namen von מאן „weigern“ ab und nehmen denselben in der Bedeutung von „Weigerer“ an.[11]) Die Vierten sehen hier eine absichtliche Abkürzung des „Maaminim“, מאמינים, „Gläubige“,[12]) ein Name für Christen, die sich מאמינים „Gläubige“ nannten,[13]) von dem die erste Silbe weggelassen ist,[14]) wobei nur zu erwägen sei, daß auch Gnostiker so genannt werden. Nach dem Fünften endlich soll dieses Wort eine mnemotechnische Zusammensetzung von den Anfangsbuchstaben der Wörter מאמין ישו נוצרי „Glaubensanhänger von Jischai Nozeri“ (Jesus Nazareth) sein.[15]) Wir erklären uns für die Zurückführung der Benennung „Min“ oder richtiger „Main“, מאין, auf den hebräischen Stamm מאן, sich weigern, sodaß „Main“, מאין aramäische Wortbildung hat, eine Adjektivform von Pael-„Kaddisch“ קדיש ist,[16]) und „Min“, מין, durch die Ellision des א entstanden sei. Von diesen haben die ältern Schriften, als z. B. Sifra, immer „Main“, dagegen die jüngeren „Min“. Die Bedeutung beider ist „Weigerer“, eine Bezeichnung zunächst für den dem Judenthum sich abwendenden Hellenisten, dem sonst auch das Epitheton „Epikuräer“ (s. d. A.) אפיקורוס beigelegt wird, sodann für den Judenchristen, auch für den Anhänger des paulinischen Christenthums unter den Juden, ferner für die Zelotensekte unter Juda Gaulanitis im ersten Jahrhundert (s. Zeloten), deren Anhänger unter dem Namen „Min Galili“, מין גלילי, „Min Galiläer“ bekannt waren,[17]) und endlich für den Gnostiker. Die Talmudausgaben, welche die Censur passiren mußten, haben an den Stellen, die von den Judenchristen sprechen, anstatt „Min“ die Benennung „Zaduki“, צדוקי, sodaß

[1]) Kap. 3. [2]) Das. 6. [3]) Das. 18. [4]) Weiss III. S. 275. [5]) Zunz G. V. S. 269. [6]) Das. [7]) Sifra hat überall מאין anstatt מין. [8]) Daselbst. [9]) Levita in Tischbi S V. früher schon von Amude Gola u. a. m. Siehe Buxdorf voce מן Vergl. Flügel, Mani 1862. [10]) Buxtorf, Gesenius, Fürst s. v. [11]) Cassel in Ersch und Gruber II. B. 27. S. 22. N. 61. [12]) Cassel in Cusari I. A. S. 2; Hess Orient 1843 Lit. S. 419; Dukes, Religiöse Poesie S. 136; Jost IV. 222 u. a. m. [13]) Vergl. Römerbrief 9. 33; 10. 11, wo Paulus und seine Anhänger „Gläubige“ sich nannten. [14]) Dreifuß im Orient 1844. L. S. 204–207; das 1846. L. S. 620. Das. 1845. L. S. 1–5. In neuerer Zeit hat sich auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, dafür erklärt. [15]) Jost, Sekten I. 414. [16]) Nach Goldsahn in Graetz'sche Monatsschrift 1845. S. 145. [17]) Mischna Jadaim am Ende und Tosephta daselbst. Es ist merkwürdig, daß die neuesten Arbeiten über „Minim“ nichts von dieser Sekte, die ebenfalls im talmudischen Schriftthum den Namen „Min“ hat, erwähnen.

die beiden Ausdrücke oft abwechseln; daher die richtige Leseart immer erst aus dem Inhalt gefunden werden muß. Die Denk- und Lebensrichtung des „Min“ wird durch den Ausdruck „Minoth“ מינות, bezeichnet und durch die Sätze näher bestimmt: „Ihr sollet nicht nach eurem Herzen abweichen“, (4. M. 15,39) d. i. Minoth, minäisch, denn es heißt: „Der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott!“[1]) Ferner: „Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!“ (Spr. Sal. 30,15), das ist „Minoth“, das „Minäerthum“.[2]) So war Adams Abfall das Werk des Minoth und Adam ein Minäer. Der Zuruf an ihn: „Wo bist du?“ איכה, wird gleichbedeutend mit: „Wohin hat dich dein Herz gelenkt?“ erklärt.[3]) Auf gleiche Weise werden die Worte in Koheleth 11,9: „Freue dich Jüngling in deiner Jugend, thue deinem Herzen wohl in den Tagen deines Jünglingsstandes“ als sich dem Minäerthum (Minoth) hinneigend erklärt, die dieses Buch in Gefahr brachten, als apokryph erklärt zu werden. Es bezeichnet der Ausdruck: „Minoth“, מינות, die vom Gesetz sich losjagende Lebensäußerung, als des dem Judenthume sich abwendenden Hellenismus und des paulinischen Christenthums unter den Juden, aber besonders die des Gnostizismus. Wir haben nach diesen Angaben, die vielen Aussprüche über die Minäer aus einander zu halten und bei jedem einzelnen darauf zu achten, zu welcher Klasse der Minäer gehört, von dem gesprochen wird. Die Kennzeichen hierzu liegen in den Aussagen, die von dem betreffenden Minäer gemacht werden, sowie in dem Thema der Mittheilung. Wir haben in den Artikeln: „Griechenthum“, Christenthum“, „Religionsphilosophie“, „Religionsgespräche“ die betreffenden Lehren, Mittheilungen und Gespräche von den Minäern, Minin, nach ihren verschiedenen Klassen der Hellenisten, der Judenchristen, der Zeloten, Galiläer, und der Gnostiker ausführlich behandelt und verweisen auf dieselben. Als Ergänzung gehört hierher noch der Artikel „Abtrünnige“ in meinem Buche „Geist der Hagada.“

P.

Pesachhagada, הגדת פסח, auch Hagada schel Pesach, הגדה של פסח, vollständig: Seder Hagada schel Pesach, סדר הגדה של פסח. Liturgisches Büchlein für die Feier der zwei ersten Pesachabende, das in seinem Hauptheile (s. weiter) eine Zusammenstellung der hagadischen Aussprüche und Exegesen (s. Agada und Exegese) über die Pentuteuchabschnitte von der Erlösung und dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten,[4]) sowie von der Feier des Pesachfestes enthält; daher es den Namen: „Pesachhagada“ führt. Die Abfassung desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt hat eine ganze Geschichte zu ihrer Grundlage und gehört nach den Theilen dieser Schrift verschiedenen Zeiten an. Wir unterscheiden drei Theile in derselben, von denen gehört: der erste von מה נשתנה bis גאל ישראל nebst den darauf folgenden Hallelpsalmen und dem Nischmathgebet der talmudischen Epoche (etwa vom 2. bis 6. Jahrh.); der zweite, der uneigentliche Theil, bestehend aus den Sabbatgebetstücken: a. האל בתעצומות u. b. ישתבח; ferner aus den Pesachpijutim: 1. ויהי בחצי הלילה; 2. ובכן אומץ גבורותיך und 3. ואמרתם זבח פסח, der gäonisch-rabbinischen Zeit (vom 7. bis 12. Jahrh.) und der dritte mit den Schlußliedern: α. כי לו נאה; β. אדיר הוא יבנה ביתו; γ. אחד מי יודע und δ. חד גדיא dem 14. und 15. Jahrhundert an. Im ersten Theil haben wir die Angaben des Ritus und die Besprechung des Erlösungs- und Auszugswerkes u. a. m. nach dem Schriftthum der Bibel, der Mischna und der beiden Talmude (s. Talmud); in dem zweiten sind die Dankeserhebungen für die sich in der jüdischen Geschichte offenbarenden Hoffnungen Israels und in dem dritten finden in Bezug darauf: Gott, der Gottestempel und Israel in mehreren Dichtungen ihre Verherrlichung. Nach diesen ist der erste Theil die eigentliche Hagada; der

[1]) Ps. 14. Berachoth S. 12β. [2]) Aboda sara S. 17a. [3]) Sanhedrin S. 38. אן נטה לבך
[4]) 1. Siehe: „Auszug Isr. aus Aegypten.“

zweite die uneigentliche, später hinzugefügte, und der dritte hat die letzten Beigaben für dieselbe. Als Einleitung zur ganzen Feier ist zu Anfang das Stück: הא לחמא aus der gaonäischen Zeit.[1]) Bevor wir eingehend einzeln die Stücke besprechen und das Nähere über die Tendenz dieses Büchleins angeben, wollen wir Einiges über die Bedeutung und die Geschichte der Feier der ersten Pesachabende vorausschicken. Zum Andenken des Auszuges und der Erlösung aus Aegypten wurden die Darbringung des Passahopfers (s. d. A.) an dem ersten Abend des Pesachfestes (s. d. A.) und die Erzählung der Geschichte des Auszuges angeordnet. Letztere war nicht blos für den Abend des Passahfestes geboten, sondern sollte bei jeder passenden Gelegenheit täglich wiederholt werden.[2]) Wir bitten Ausführliches darüber in dem Artikel „Auszug aus Aegypten" nachzulesen. Der Hauptgegenstand zur Feier des ersten Pesachabends war das Passahopfer. Erst nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Aufhören des Opferkultus bildete die Erzählung des Auszuges aus Aegypten den Hauptbestandtheil der Feier. In den Schulen wurde darüber lange disputirt, ob die Pflicht zur Erzählung des Auszuges aus Aegypten sich auch auf die Nachtzeit erstrecke. Erst Ben Soma wird als der Lehrer gefeiert, der den Schriftbeweis hierzu zu liefern verstanden hat, sodaß R. Eleasar ben Asarja erstaunt ausrief: „Ich bin fast siebzig Jahre, es konnte mir nicht gelingen, nachzuweisen, daß man auch des Nachts zur Erzählung der Erlösung aus Aegypten verpflichtet sei, bis Ben Soma (s. d. A.) dies aus der Schrift herzuleiten verstand."[3]) Die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten wurde nun die Trostquelle für das jüdische Volk, nachdem seine nationale Freiheit und Selbständigkeit durch Roms Übermacht vernichtet wurde; ein beliebtes Thema der Volkslehrer für die verheißene Wiedererhebung und Wiederaufrichtung. „Als Israel aus Aegypten erlöst wurde, lehrte R. Elieser, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit und der abgelaufenen Leidenszeit, so wird auch uns die Erlösung werden."[4]) So innig wurden diese Pesachabende im Familienkreise durch derartige Erzählungen und Vorführung von Erlösungshoffnungen gefeiert, daß man sich gar nicht von dieser Feier trennen mochte, und die Feiernden an den bereits angebrochenen Morgen erinnert werden mußten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba und R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Unsere Lehrer, die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) ist schon da![5]) Aehnliches weiß man von R. Gamliel II. anzugeben, der in Lod im Hause des Baithos mit den Gelehrten ebenfalls in solcher Feier die ganze Nacht verbrachte, worauf sie am Morgen das Lehrhaus aufsuchten.[6]) Vielleicht war auch dies für sie ein Trostbild, daß nach überstandener Nacht des Exils der Morgen der Erlösung anbrechen werde, oder daß sie in der Nacht des Exils so lange von der Erlösung sprechen wollen, bis der verheißene Freiheitsmorgen da ist. Zu den andern Gegenständen der Feier gehörten: die Mazzoth, die bittern Kräuter, die vier Becher Wein für jeden Tischgenossen, ein gebratenes Knochenfleisch; ein halbgebratenes Ei, Salzwasser, Gemisch von gestoßenen Früchten, chroseth, u. a. m. Die Mazzoth und die bitteren Kräuter werden im 2. M. 12. 8. als Zuthaten des Passahopfers genannt, die nun auch ohne dasselbe genossen werden, und die bittern Tage der Israeliten in Aegypten symbolisiren sollen. Die vier Weinkelche deuten auf vier Heilskelche gegen die vier Strafkelche für die heidnischen Völker, ferner auf die vier Erlösungsverheißungen; auf die vier Reiche.[7]) Anders heißt es darüber in der Tosephta: „Es ist geboten, am Passahfest seine Kinder und seine

---

1) Siehe weiter. 2) Siehe die Artikel: „Passahopfer" und „Passahfest." 3) Berachoth, S. 13a. 4) Midrasch rabba, 5. M. Abschn. 2. 5) In der Pesachhagada. 6) Tosephta Pesachim gegen Ende. 7) Midrasch rabba 1. M. Absch. 88; Midrasch Schocher tob zu Ps. 75; ebenso in Jeruschalmi zu ערבי פסחים.

Hausleute zu erfreuen. Wodurch? Durch Wein, denn es heißt: „Wein erfreut des Menschen Herz“.[1]) Das gebratene Knochenfleisch soll an das gebratene Passahopfer erinnern, das gebratene Ei vertritt das Festopfer קרבן חגיגה, das Gemisch der gestoßenen Früchte חרוסת verbildlichte den Lehm, aus dem die Israeliten die Ziegel anfertigten. In der talmudischen Zeit war diese Festfeier: „Vor jedem war ein Tisch mit Mazzoth, bittern Kräutern, Wein, gebratenem Knochenfleisch u. a. m. gedeckt. Der würdigste der Hausgesellschaft trug hagadische Auslegungen der Bibelstellen von der Erlösung aus Aegypten, Babylon, Persien und Rom vor und sprach das Hallelgebet.[2]) Um die Aufmerksamkeit der Kinder auf diese Erzählungen zu erhalten, wurden ihnen Früchte vertheilt u. a. m., worauf sie Fragen über den Grund dieser Feier richteten.“ Diese Vorträge der hagadischen Erklärungen der betreffenden Bibelstellen, der Hallelpsalmen und alles Andern, das diesem folgte und zur Feier dieser Pesachabende gehörte, wurde später aufgezeichnet und in eine Schrift zusammen getragen, um jedem Familienvater, wenn er auch nicht zum Gelehrtenstande gehörte, die Abhaltung dieser Feier zu ermöglichen. So wurde diese Schrift unter dem Namen „Hagada von Pesach“ verbreitet und war gewiß in jedem Familienhaus heimisch. Allmählich fügte man Mehreres hinzu bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt. Die letzten Zusätze gehören, wie schon oben bemerkt, dem 15. Jahrh. an. Wir kommen jetzt zur Besprechung der einzelnen Stücke. a. Das die Feier einleitende הא לחמא,[3]) mit seinem schönen Rufe: „Wer da hungert, komme und esse mit; wer dürftig ist, trete ein und feiere mit das Passahfest u. s. w“ gehört der gaonäischen Zeit (gegen das 8. Jahrh.) an.[4]) b. Das מה נשתנה enthält die Frage, die gewöhnlich der Sohn oder der jüngste Tischgenosse an den Vortragenden richtet, um die Erzählung von dem Auszuge und der Erlösung aus Aegypten als Angabe der Bedeutung dieser Feier mit ihren Förmlichkeiten hervorzurufen. Diese Art der Eröffnung der Feier durch Fragen war von jeher üblich, von der schon in der Mischna (Pesachim Absch 10. 4.) berichtet, es sind ebenfalls dort vier Fragen, von denen nur die eine über den Genuß des Passahopfers in unserm Büchlein geändert ist, da das Passahopfer nicht mehr dargebracht wird.[5]) c. Das עבדים היינו, als Antwort auf obige Fragen, mit der die Erzählung der Geschichte der Erlösung beginnt, ist ebenfalls dem Talmud (Pesachim 116a) entnommen und zwar nach der Angabe des Samuel, die Antwort laute nach 5. M. 6. 21. gegen die Meinung des Rabh, sie müsse mit Josua 24. 2. beginnen. Der Angabe des Letztern genügt der Verfasser später durch das Stück: מתחלה. Als Bezeichnung des Hauptinhalts dieser Antwort hat die Mischna den Ausspruch: „Man beginne mit der Erzählung von der Erniedrigung und ende mit der Lobeserhebung.“ d. Von dem מעשה ברבי אליעזר, welches von dem Zusammensein mehrerer Gelehrten bei dieser Feier am Pesachabend berichtet, ist ein ähnlicher Bericht in der Tosephta (Pesachim Absch. 10), nur daß dort R. Gamliel II. erst genannt wird und nicht Bne Berak, sondern Lod der Ort der Zusammenkunft ist. Wir haben hier Berichte von zwei verschiedenen Zusammenkünften, die nicht verwechselt oder gar zu vereinen sind. e. Das אמר אלעזר בן עזריה mit der Angabe der Herleitung der Pflicht, auch des Nachts von der Erlösung Israels aus Aegypten zu erzählen, befindet sich fast wörtlich an mehreren Stellen des talmudischen Schriftthums.[6]) f. Das ברוך המקום bringt die Bezeichnung für Gott

---

[1]) Tosephta Pesachim Absch. 10. מצוה לשמח בניו ובני ביתו במה משמחן ביין שנ' יין ישמח לבב אנוש. [2]) Pesachim S. 115 β אגדתא והילולא כיון דבעי למיכר. [3]) Es gibt drei Lesarten: 1. in Maimon: הא לחמא, 2 הא כלחמא u. 3. כהא לחמא. Diese letzte ist unrichtig, da das darauffolgende דיאכלו nicht paßt. [4]) Vergl. Abudraham zur Stelle מה שנהגו לומר כל דכפין כו' היה מנהג אבות כתב רב כהנא. Im Talmud Babli Taanith S. 20 β wird von R. Huna erzählt, daß er beim Aufschneiden eines Brotes die Thüre öffnete und die Worte rief: „Wer dürftig ist, komme und esse mit!“ ר' הונא כי הוה כריך ריפתא הוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכול. Dieses war jedoch nicht gerade an den Pesachabenden. [5]) Mischna Pesachim Absch. 10. 4. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. [6]) Berachoth S. 12a. u. S. 28a.; Sifre zu ראה am Ende; Jeruschalmi Taanith Absch. 4. Mechilta zu בא Absch. 16.

durch: „der Ort“, hamakom, eine Benennung, die im talmudischen Schriftthum oft vorkommt und Gottes Allgegenwart angiebt;[1]) auch die in Bezug auf die vier Schriftstellen 2. M. 12. 26; 13. 8.; 14; 5. M. 6. 20 von der Pflicht, sich der Erlösung aus Aegypten zu erinnern und sie den Kindern zu erzählen, darin vorkommenden Vorführung von vier typischen Gestalten, die vier verschiedene Geistesrichtungen repräsentiren: des Weisen, des Frevlers, des Einfältigen und des Unkundigen, ist auch dem talmudischen Schriftthume mit geringen Aenderungen entnommen; sie rühren von dem Gesetzeslehrer R. Chia im 3. Jahrhundert her.[2]) g. מתחלה. Dieses Stück ist ganz nach der Angabe des Gesetzeslehrers Rabh, von der wir oben schon gesprochen haben.[3]) h. Das Stück: צא ולמד bis אלו עשר von der Leidensgeschichte des israelit. Volkes, die mit Jakob bei Laban begonnen und in Aegypten ihre volle Gestalt erhielt, ist eine Zusammenstellung aus der Mischna Pesachim 10. 4. nach 5. M. 26. 5—7 u. Sifre zu Kithaba S. 111 mit geringen Textänderungen, möglich, daß auch ihnen schon ein Midrasch vorgelegen, aus dem sie sämmtlich, jeder nach seiner Weise, zitirt haben. Wichtig ist die Angabe der Hagada hier: אני ולא מלאך „Ich, aber kein Engel, ich aber kein Seraph“, welche die Unmittelbarkeit Gottes darthut, die oft im talmudischen Schriftthum wiederholt wird.[5]) i. Der Ausspruch R. Jehudas: דצך עדש באחב als gekürzte Angabe der zehn Plagen ist vollständig im Midrasch (Rabba 2. M. Absch. 8) in dem ihm zitirten Ausspruch: „Auf dem Stab Mosis waren in gekürzter Form die zehn Plagen Aegyptens verzeichnet.[6]) k. Die hier zitirten Aussprüche von R. Jose Haglili, R. Elieser und R. Akiba befinden sich ebenfalls in der Mechilta Beschalach Absch. 6,[7]) aber in der Hagada von Maimonides sind dieselben weggelassen.[8]) Ebenso findet sich daselbst nicht das darauf folgende כמה מעלות טובות. Einzelnes davon hat Sifre zu Haasinu § 337. l. רבן גמליאל אומר. Dieser Ausspruch R. Gamliels I. wird auch in der Mischna (Pesachim 10. 5. 6.) zitirt.[9]) Die Sitte, bei diesem Spruch Mazza und Maror in die Höhe zu heben, wird als Sitte Rabas gekannt.[10]) m. Auch das Stück: בכל דור ודור wird als Ausspruch von Raba (im 4. Jahrh.) zitirt.[11]) n. Das לפיכך finden wir ebenfalls in der Mischna (Pesachim 10, 5).[12]) o. Das הללויה mit den darauf folgenden zwei ersten Kapiteln des Hallelgebetes wird in der Mischna schon gekannt und zwar als Brauch, diese Psalmen während des Schlachtens des Passahopfers abzusingen. Derselbe wurde beibehalten. Die Absingung derselben geschah früherer Zeit an den ersten Pesachabenden in der Synagoge,[13]) aber später wurde dieselbe bei dem zweiten Weinkelch vorgenommen.[14]) p. Die Schlußbenediktion אשר גאלנו bringt auch die Mischna.[15]) q. Die andern Hallelpsalmen werden auch nach der Mischna über den vierten Weinkelch gesprochen.[16]) r. Das folgende נשמת wird nach der Erklärung des R. Jochanan als das in der Mischna erwähnte ברכת השיר, das zum vierten Weinkelch gehört, gehalten.[17]) Das ihm vorausgehende יהללוך ist nach

---

[1]) Siehe: „Allgegenwart Gottes“. Vergl. Aboth. Absch. 2. u. 3. Midrasch rabba 1. M. Absch. 68 Jalkut zu den Psalmen § 841. [2]) Vergl. Mechilta Cap. 18. edit. Friedmann; Jeruschalmi Pesachim Absch. 10. hal. 4. Die geringen Aenderungen in unserer Pesachhagada besteht in Folgendem: Im Jeruschalmi heißt der תם nicht anders als בן טיפש und in der Mechilta wird die Antwort des Weisen durch אתכם gegeben; dagegen lautet sie in Jeruschalmi wie in der Pesachhagada durch אותנו. Auch die Antwort an den Weisen durch: אחר הפסח אפיקומן אין מפטירין ganz nach der Mechilta weicht von der Angabe derselben im Jeruschalmi ab, wo diese Antwort dem Einfältigen, בן טיפש, gegeben wird. [3]) Pesachim S. 116 a. [4]) Vergl. die Pesikta de R. Tobia S. 83 a, wo dieser Midrasch vollständig ist. [5]) Vergl. Mechilta zu בא Absch. 7. u. Absch. 13. Siehe den Artikel „Einheit Gottes“. [6]) הגדה הפסח · סימנים קבוצות עליו נוטריקון דצך ואמר ר. [7]) Vergl. hierzu Jalkut I, § 240; Tanchuma zu וארא. [8]) Siehe daselbst Ende bei Chamez u. Mazza. [9]) Vergl. Midrasch Schocher Tob Ps. 113. [10]) Pesachim S. 116 β. [11]) Das. [12]) Abweichend in einigen Lobesausdrücken ist dieser Text in der Mischna Pesachim Absch. 10 Jeruschalmi, לרומם לנצח לגדל. Auch Maimonides hat in seiner Hagada diesen Text. [13]) Pesachim S. 64 a in der Mischna daselbst. Tosephta das. Absch. 4. Gemara Pesachim S. 98 a u. b. [14]) Das. [15]) Mischna Pesachim Absch. 10. 6. Ausführlicher ist diese Mischna im Jeruschalmi Pesachim 10b. [16]) Mischna Pesachim Absch. 10. 7. רביעי גומר עליו הלל. [17]) Pesachim S. 118 a.

der Angabe des R. Jehuda das genannte ברכת השיר, das ebenfalls hier zitirt ist.[1]) Ebenso wird der Psalm הודו לה׳ כי טוב das große Hallel, um auch dieser Meinung zu genügen, abgesungen.[2]) s. Das Pijutstück: אז רוב ניסים befindet sich auch unter den Pijutim zu שבת הגדול; es hat zum Anfang der Reihe nach das Alphabet und wird zu den Pijutim des R. Joseph Tob. Elem oder des R. Binjamin ben Sarach gerechnet.[3]) Dagegen wird das Pijutstück אומץ גבורותיך, das sich ebenfalls im Machsor unter den Pesachpijutim vorfindet, zu den Pijutim des R. Elasar Hakalir gerechnet.[4]) So ist die erste Beigabe unstreitbar aus dem 15. Jahrh., dagegen gehört das Zweite dem 9. Jahrh. an. t. Das Lied: כי לא נאה „denn ihm (Gott) ziemt das Lob, ihm gebührt die Lobeserhebung!" hat zu seiner Unterlage die Midraschbetrachtung über לך יום אף לך לילה (Psalm 74, 16) nämlich היום מקולס ולך הלילה מקולס mit Hinzufügung: „Wie der Tag in deiner Gewalt ist, so auch die Nacht; da du uns Wunder erweisest des Tages, ist es dein Tag, und so du uns Wunder thust des Nachts, ist es deine Nacht. Erzeigst du uns Wunder am Tage, stimmen wir dir Lieder am Tage an; lässest du uns Wunder schauen des Nachts, ertönt dir unser Lied des Nachts (Jesaia 30).[5]) Im Ganzen gehört hierher auch der Psalmvers Ps. 65, 2, לך דומיה תהלה „Dein Lob ist unser Schweigen"; ebenso Ps. 89, 12, „Dein ist der Himmel, dein die Erde" לך שמים אף לך ארץ. Man vermuthet, daß nach jedem לך einige Punkte standen, welche gewisse Lobesworte andeuteten, die dann später weggelassen wurden; daher die vielen לך nach einander in diesem Liede. Der Autor dieses Liedes ist unbekannt. u. Das Stück חסל סדור macht weiter keine Schwierigkeit; es gehört ebenfalls zu den Pesachpijutim des R. Joseph Tob Elem und befindet sich im Machsor zu שבת הגדול. Die andern Lieder: אדיר הוא; אחד מי יודע und חד גדיא befinden sich in dem Machsor von Avignon und gehören dem 14. und 15. Jahrh. an.[6]) Mehreres siehe: „Auszug Israels aus Aegypten", "Passahopfer" und „Passahfest".

Pesikta, פסיקתא, Midrasch für ausgewählte Bibelabschnitte, die an gewissen Sabbaten und Festen zur Vorlesung in der Synagoge kommen.[7]) Das Schriftthum des Midrasch hat drei Midraschim unter diesem Namen: 1. Pesikta de R.

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. nach R. Jehuda. Mehreres siehe den Artikel: „Hallel". [3]) Vergl. Landshut עמודי העבודה S. 35 N. 52 und 53 und sein מגיד מראשית S. XVIII. [4]) Das. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 6. [6]) Vergl Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 128 und Zeitung des Judenthums III S. 469. Nach Daniel Sanders in Busch, Wiener Jahrbuch 1847 und 1848 S. 267—68 giebt es viele dem Chad Gadja ähnliche Lieder im Neugriechischen; auch in deutscher Sprache sind ähnliche Poesien Siehe noch Frankels Monatsschrift 1853 S. 319 bis 320. Wir können nicht umhin, hier noch eine ältere Erklärung des letzten Liedes „Chad Gadja", Ein Zicklein, aufzunehmen. Nach derselben deuten חד גדיא, ein Zicklein, auf Israel im Exile; בתרי זוזי, um zwei Pfenniglein, die zwei den Israeliten in Aegypten vor der Erlösung zur Ausübung. befohlenen zwei Gebote: des Passahopfers und der Beschneidung; שונרא auf Nebukadnezar, der Israel ins Exil brachte; כלבא auf Persien, das das babyl. Reich gestürzt hat; חוטרא das macedonisch-griechische Reich unter Alexander d. Gr., welches das persische Reich besiegt hatte; נורא auf Rom, den Zerstörer der nach Alexander d. Gr. gegründeten Ptolem. und Seleucid. Reiche und Eroberer Aegyptens, Syriens und Palästinas; מיא, das Wasser auf das Türkisch-Arabische Reich, den Eroberer Konstantinopels und den Zerstörer des Oströmischen Reiches; תורא, der Ochs, auf den Messias Sohn Joseph (s. d. A.), den künftigen, von Gott bestimmten Zerstörer der römischen Herrschaft; השוחט Kriegsschaaren der Völker im Kriege gegen den Messias Sohn Joseph, in dem dieser umkommt; מלאך המות, der Todesengel, deutet auf die am Ende des Krieges bestimmte Seuche, welche die Kriegsschaaren vernichtet; הקדוש ברוך הוא auf die endliche Offenbarung Gottes zum Weltgericht. [7]) Ueber die Bedeutung des Wortes פסיקתא sind die Angaben der Gelehrten verschieden. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 192 erklärt dasselbe nach seinem Stamme פסק, aufhören, schließen, abschneiden, gleichbedeutend mit פרשה „Abschnitt", „Sektion", verwandt mit פסוק und פסקא; dagegen glaubt Rappaport, Erech Milin S. 170 diesen Ausdruck im Sinne von „schließen", „scheiden", also Schlußreden, Abschiedsreden erklären zu müssen. Pesikta wäre demnach der Midraschvortrag über den Schlußabschnitt der Vorlesung in der Synagoge. Herr S. Buber in der Pesikta de R. Kehane S. 1 stimmt Letzterm bei. Aber die Pesikta erstreckt sich ja nicht auf sämmtliche Schlußabschnitte, Haftaroth, dieser Midrasch hat sogar mehrere Anfangsabschnitte als z. B. ויהי בשלח u. a. m. zu seinem Thema; hierzu kommt, daß dieser Midrasch auch mit der Benennung פרשה oft zitirt wird (Zunz G. V. S. 193); ich schließe mich daher der Erklärung von Zunz an.

Kehana; 2. Pesikta Rabbathi und 3. Pesikta Sutarthi oder Midrasch Lekach Tob. Wir versuchen dieselben einzeln zu besprechen. I. Pesikta de R. Kebana, פסיקתא דרב כהנא[1]), auch nur: Pesikta פסיקתא[2]), sonst auch: Pesikta Sutta, פסיקתא זוטא[3]). Der erste Name rührt von dem Anfang des ersten Vortrages zu den 12 Haftoras, der: „Es eröffnete R. Abba bar Kehana den Vortrag". Der zweite ist zum Unterschiede von einer größern Midraschschrift desselben Namens, der schon oben genannten: „Pesikta Rabbathi", Große Pesikta. Wir haben in derselben eine Sammlung von agadischen Vorträgen zu den Abschnitten aus dem Pentateuch zu sämmtlichen Festen, auch zum Neumondstag und Chanukafest, sowie zu den vier dem Pesachfeste vorausgehenden Sabbaten, ארבע פרשיות, ferner zu den zwölf Prophetenstücken, Haftaroth, der zehn Sabbate vor dem Neujahrsfest und zwei für den Bußsabbat zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfest. Jeder Vortrag bildet eine Piska und ist ein abgeschlossenes Ganze. Derselbe bespricht das Hauptthema, zieht verwandte Materien zur ausführlichen Behandlung herbei und redet alsdann am liebsten von den Vorzügen Israels und dessen Hoffnungen und Erwartungen. So hat unsere Pesikta in der Ausgabe von S. Buber 31 solche Vorträge, Piskas, von denen sind der erste über die Vorlesung von 4 M. 7, 1. ויהי ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der zweite über 2 M. 30, 12., כי תשא, die Vorlesung zum ersten Sabbat der vier Sabbate vor Pesach, פרשת שקלים; der dritte über 5. M. 25, 17., פ׳ זכור, die Vorlesung zum zweiten dieser Sabbate; der vierte über 4 M. 19, 2. פ׳ פרה, die Vorlesung zum dritten dieser Sabbate; der fünfte über 2. M. 12, 2. פ׳ החדש, die Vorlesung zum vierten dieser Sabbate; der sechste über den Neumondsabschnitt 4. M. 28 2. את קרבני לחמי, der siebente über 2. M. 12. 29, den Abschnitt zum Pesachfeste, ויהי בחצי הלילה; der achte über 3. M. 23, 10. פ׳ העומר zum zweiten Tag des Pesachfestes; der neunte über 3. M. 22, 27 ebenfalls eine Pesachfestvorlesung, שור או כשב; der zehnte über 2. M. 13. 14. ויהי בשלח zum siebenten Pesachtage; der elfte über 5. M. 14, 22. עשר תעשר zum letzten Pesachtag; der zwölfte über 2. M. 19, 1. בחדש השלישי zum Schabuothfest; der dreizehnte über Jeremia 1, 1, דברי ירמיהו die Haftara (s. d. A.) des ersten der drei Sabbate vor dem 9. ab; der vierzehnte über Jeremia 2, 5. שמעו die Haftara des zweiten derselben; der fünfzehnte über Jesaia 1, 21. איכה היתה לזונה aus der Haftara des dritten derselben; der sechszehnte über Jesaia 40, 1. die Haftara zum Trostsabbat נחמו נחמו עמי; der siebzehnte über Jesaia 49, 14, die Haftara ותאמר ציון zum folgenden Sabbat; der achzehnte über Jesaia 54, 11, die Haftara עניה סוערה zum dritten Sabbat dieser Trostsabbate; der neunzehnte über Jes. 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם zum vierten dieser Sabbate; der zwanzigste über Jesaia 54, 1, die Haftara רני עקרה zum fünften dieser Sabbate; der einundzwanzigste über Jesaia 60, 61. קומי אורי zum sechsten Sabbat derselben Reihe; der zweiundzwanzigste über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש zum siebenten und letzten dieser Trostsabbate; der dreiundzwanzigste über 3. M. 23, 54, den Abschnitt בחדש השביעי zum Neujahrsfest; der vierundzwanzigste über Jesaia 55, 6, die Haftara דרשו zum Bußsabbat; der 25. über Hosea 14, 2, die Haftara שובה zum Bußsabbat; der 26. über Hiob 17, 9. ויאחז צדיק zu den Bußtagen vor dem Versöhnungstag; der 27. über 3. M. 16, 1, den Vorlesungsabschnitt אחרי מות zum Versöhnungstag; der 28. über 3. M. 23, 40, den Vorlesungsabschnitt ולקחתם לכם zum Laubhüttenfest; der 29. ebenfalls ein Vortrag, פסקא zu demselben Feste; der 30. über 4. M. 28, 38, den Vorlesungsabschnitt ביום השמיני zum achten Tag dieses Festes, des Schlußfestes in zwei Relationen; der 31. über 5. M. 33, 1, den Vorlesungsabschnit וזאת הברכה zum Gesetzesfreudenfest, שמחת תורה. Die in diesen Vorträgen zusammengestellten Agadas gehören nach Sprache und Form zu den ältesten. Der Vortrag beginnt

---

[1]) So zum großen Theil. Vergl. Buber S. 1 in der Vorrede. [2]) So nach Raschi zu Ps. 80, 12. [3]) פתח ראבא בר כהנא.

mit einem oder mehreren (vier) Einleitungen, von denen man zur Erklärung der einzelnen Verse des betreffenden Pentateuch- oder Prophetenstückes übergeht. Den Uebergang bilden noch mehrere bald kürzere, bald längere Sätze, gewöhnlich mit der Formel: מה כתיב למעלה מן הענין. Der Schluß besteht aus Bibelversen von den Erlösungsverheißungen des Propheten. Die Einleitungsformel sind die Worte: פתח „R. begann, eröffnete seinen Vortrag, oder והו שאמר הכתוב „Das ist, was der Schriftvers sagt", auch כתיב. „In der heiligen Schrift steht geschrieben". Die Quellen oder Schriften, aus denen der Verfasser diese Sammlung von Lehren und Aussprüchen zusammenstellte, waren der Talmud Jeruschalmi, der Midrasch Rabba zum 1. und 3. B. Mosis. Wir finden hier diese Auszüge ziemlich umgearbeitet, oft gekürzt, auch durch Zusätze vermehrt.[1]) Nicht desto weniger wurde diese Pesikta die Quelle für jüngere Midraschim, die aus ihr geschöpft haben. Es gehören hierher: Der Midrasch Tanchuma,[2]) auch Midrasch Rabba zu 2. B. Mosis (Absch. 11),[3]), zum Hohenlied, zu den Klageliedern und zum Buche Koheleth,[4]) u. a. m. Vom 7—10. Jahrh. wurde aus dieser Schrift zitirt von den Gäonen: Saadja, Hai, Samuel Sohn Chofni u. a. m.[5]) An unzähligen Stellen wird diese Pesikta von R. Nathan in seinem Aruch benutzt.[6]) Fragen wir nach der Abfassungszeit dieser Midraschschrift, so wird von der einen Seite dieselbe in die Zeit der Abfassung des Talmuds, also gegen Ende des 5. Jahrh. n. gesetzt.[7]) Der Beweis dazu ist in der Stelle Sabbath S. 152a, welche erzählt: „Rabh Kehana hat vor Rabh (s. d. A.) die Abschnitte der Sidra (der betreffenden Agadoth zu denselben) geordnet." Es soll dies derselbe Rabh Kehana sein, nach dem unsere Pesikta genannt wird und der deren Abfasser sei. Mit Recht wird dagegen von der andern Seite auf die in dieser Pesikta genannten Lehrer, die viel jünger sind und dem 6. Jahrh. angehören, hingewiesen und behauptet, daß sie nicht vor dem 7. Jahrh. abgefaßt werden konnte.[8]) Doch wird auch von dieser Seite zugegeben, daß uns in dieser Schrift meist palästinensische Agadoth gegeben werden, die wahrscheinlich zur Kenntniß für die Juden in Babylonien gesammelt wurden. Der Name „Kehana" ist unterschoben; es geschah nicht selten, daß man Schriften nach berühmten Männern nannte. Zum Schluß gedenken wir dankbar der Verdienste des H. Salomon Buber in Lemberg, der diese Pesikta zum ersten Mal nach drei Handschriften und mit Vergleichung ihres Textes mit den in den andern Schriften zerstreuten Zitaten aus derselben mit einem gründlichen Kommentar nebst Vorrede herausgab. II. **Pesikta Rabbathi**, פסיקתא רבתי, große Pesikta. So genannt, wie wir schon oben angegeben, zum Unterschiede von der obigen Pesikta, die viel kleiner ist und weniger Vorträge enthält. Auch diese Schrift ist eine Sammlung von agadischen Vorträgen über die Bibelabschnitte, die an Festtagen und besondern Sabbaten in der Synagoge vorgelesen werden. Es sind 55 Vorträge, die in dieser Pesikta (herausgegeben von M. Friedmann) ihre Zusammenstellung gefunden. Von diesen ist der erste über Jesaia 66, 23, aus der Haftara והיה מדי חדש בחדשו für den Neumondstag; der zweite über Ps. 30, 1, שיר חנוכת הבית zum Chanukafest; der dritte über 4. M. 7, 54. ביום השמיני zu eben demselben Fest; der vierte über 1. K. 18, 31, die Haftara ויקח אליהו zur Sidra פנחס; der fünfte über 4. M. 7, 1, das Vorlesungsstück ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der sechste über 1. K. 7, 51, die Haftara ותשלם כל המלאכה, ebenfalls zum Sabbatchanukafest; der siebente über 4. M. 7, 12, den Vorlesungsabschnitt ויהי המקריב zum Chanukafest; der achte über Zephania 1, 12, ebenfalls eine Sabbatchanukahaftara, והיה בעת ההיא, nach älterm Ritus;

---

[1]) Siehe die Beispiele hierzu bei Weiss III, S. 281 und 282, auch 279. [2]) Die Stellen sind gesammelt in Graetz Monatsschrift 1879 S. 102 von Dr. Theodor. Die Stelle ist besonders in Tanchuma zu ראויו merkwürdig: אדם נכשל ליב מולות. [3]) Aus Pesikta ותשלם כל המלאכה Mehr Stellen hat zusammengestellt Sal. Buber in seiner Pesikta de R. Kehane Vorrede S. XXXVIII. [4]) Das. sind die betreffenden Stellen. [5]) Buber S. XI. [6]) Das. [7]) Buber S. IV. [8]) Weiss III S. 277–8.

der 9. über Ps. 61, 1—3, ein Chanukapsalm zur Einschaltung in das Tischgebet, בעטוף לבי אליך אקרא[1]) der 10. über 2. M. 30, 12, den Vorlesungsabschnitt כי תשא zum ersten der vier Sabbate vor dem Pesachfest; der 11. über 1. K. 4, 20, יהודה וישראל רבים כחול, eine Haftara zu Sabbatchanuka nach älterem Ritus; der 12. über 5. M. 25, 17, den Vorlesungsabschnitt זכור zum zweiten Vorbereitungssabbat vor Pesach; der 13. über Richter 5, 14, eine ältere Haftara מני אפרים zu eben demselben Sabbat; der 14. über 4. M. 19, 2, den Vorlesungsabschnitt, זאת חוקת התורה zum dritten Vorbereitungssabbat (Para); der 15. über 2. M. 12, 2, den Vorlesungsabschnitt zum vierten Vorbereitungssabbat, (פ׳ החדש); der 16. über 4. M. 28, 2, den Vorlesungsabschnitt zum Neumondstag את קרבני לחמי; der 17. über 2. M. 12, 29, den Vorlesungsabschnitt ויהי בחצי הלילה des Pesachfestes nach älterm Ritus; der 18. über 3. M. 23, 10, den Vorlesungsabschnitt zum zweiten Pesachtag; der 19. über 2. M. 13, 17, ויהי בשלח zum siebenten Pesachtag; der 20. über 2. M. 20, die Zehngebote, Vorlesungsabschnitt zum Schebuothfest; der 21. ebenfalls über die Zehngebote; der 22. nochmals über diesen Abschnitt; der 23. über das 4. Gebot, das Sabbatgebot; der 24. über das 5, 6, 7, 8, 9, und 10. Gebot, das der Elternverehrung und das Verbot des Mordes, des Ehebruchs, des Diebstahls, des falschen Zeugnisses und des Gelüstens; das 25. über 5. M. 14, 22, den Vorlesungsabschnitt עשר תעשר zum zweiten Tag des Schabuothfestes; der 26. über Jeremia 1, die Haftara דברי ירמיהו zum 1. der drei Sabbate vor dem 9. Ab. mit einer schönen Einleitung über Ezechel 31, 34; der 27. über Jeremia 2. 4, die Haftara, שמעו, zum zweiten dieser Sabbate; der 28. über Ps. 137, 1 und 2, על נהרות בבל zum 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems; der 29. über Klagelieder 1, 2, בכה תבכה, die zur Liturgie des 9. Abs gehören; der 30. über Jesaia 40, 1, die Haftara נחמו נחמו zum Trostsabbat, dem ersten der sieben Trostsabbate, der 31. über Jesaia 49, 14, die Haftara, ותאמר ציון, als zweite Trostverheißung für den folgenden Sabbat; der 32. über Jesaia 54, 11, die Haftara, עניה סוערה, eine Trostverheißung für den 3. Sabbat derselben; der 33. über Jesaia 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם für den 4. Sabbat derselben; der 34. über Sacharia 9, 9, die Haftara גילי מאד mit der 5. Trostverheißung für den 5. Sabbat derselben nach älterm Ritus,[2]); der 35. über Sacharia 2, 10, die Haftara רני עקרה als die sechste Trostverheißung für den sechsten Sabbat derselben,[3]); der 36. über Jesaia 60, 1, 2, die Haftara קומי אורי als die siebente Trostverheißung für den siebenten dieser Sabbate.[4]); der 37. über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש ist hier für den Sabaat vor dem Neujahrsfest, dagegen ist sie in unserm Ritus die des siebenten Trostessabbats; der 38. und 39 über den Neujahrspsalm 81, 1, und 2, der vor dem Schofarblasen vorgetragen wird; der 40. über 3. M. 23, 24, den Neujahrsvorleseabschnitt, בחודש השביעי; der 41. über Joel 2, 3 die Haftara zum Neujahrsfest תקעו שופר בציון nach altem Ritus,[5]); der 42 über 1. M. 21, 1, den Vorleseabschnitt ebenfalls zu diesem Feste, וה׳ פקד את שרה; der 43. über 1. S. 2, 21 ebenfalls eine Neujahrshaftara, כי פקד ה׳ את חנה; der 44. über Hosea 14, 2 die Haftara שובה für den Bußsabbat; der 45. über Ps. 32, 1. 2. אשרי נשוי פשע ein Bußpsalm für den Versöhnungstag nach altem Ritus; der 46 über 1. S. 1, 5, ein Nachtrag zum Vortrage der Neujahrshaftara oben; der 47. über 3. M. 16, 1, den Vorleseabschnitt, אחרי מות zum Versöhnungstag. Es schließen sich diesen noch Nachträge an von Vorträgen über: 1. über 3. M. 22, 16. שור או כשב; 2. über 2. M. 12, 29. ויהי בחצי הלילה; 3. über Hosea 11, 2 שובה und 4. M. 29. 35. ביום השמיני עצרת. Die in diesen Vorträgen vorgebrachten Agadas sind aus den beiden Talmuden, dem Midrasch Rabba zum 1. und 3 B.

---

[1]) Nach Jerusch. Berachoth S. Absch. 3. [2]) Abweichend hiervon ist unser Ritus, wo die Haftara רני עקרה ist. [3]) Ebenfalls nach älterm Ritus, abweichend ist unser Ritus. wo Jesaia 60, 1 und 2 קומי אורי die sechste Trostverheißung ist. [4]) Wieder abweichend von unserm Ritus, wo Jesaia 61, 10. die siebente Trostverheißung für den siebenten Sabbat ist. [5]) Gegen unsern Ritus, siehe „Haftara“.

M., sowie von dem zu den Klgld. und dem zum Hohld., aber besonders aus dem Tanchuma, Jelamdenu und der oben genannten Pesikta. Dieselben kennzeichnen sich durch die Einleitungsformel ילמדנו רבינו und פתח ר תנחומא, sowie daß dieselben mit der Erörterung einer Halacha beginnen, sonst sind ganze Stücke wörtlich denen unserer Pesikta ähnlich.[1]) Sehen wir uns prüfend diese Zusammenstellung von Vorträgen an, so ergiebt sich, daß sie nicht mehr in ihrer Urgestalt sind, sondern durch Zusätze, Kürzungen und durch theilweise Umarbeitungen viele Umgestaltungen von späterer Hand erfahren haben. Im Ganzen erkennen wir in derselben eine Sammlung von palästiniensischen Agadas. Was uns hier noch interessirt, ist die Angabe der Abfassungszeit dieser Pesikta. Im Anfange der Pesikta II lesen wir die Notiz, daß 777 Jahre seit der Zerstörung des Tempels verstrichen sind; die Pesikta könnte nach derselben erst tief im 9. Jahrh. abgefaßt worden sein. Dagegen streitet das Faktum, daß der Verfasser der Scheelthos, R. Acha und Schabcha, der um 750 gelebt, diese Pesikta schon gekannt hat; ferner daß zahlreiche griechische und lateinische Wörter, sowie Deutungen hebr. Wörter nach dem Griechischen darin vorkommen, was auf eine ältere Zeit vor der Invasion von Muhamed hinweist, da nach derselben das Arabische das Griechische verdrängt hatte. Obiges Datum muß daher ein späteres Einschiebsel von unkundiger Hand sein. Von besonderm Interesse sind einzelne Vorträge, als die zu קומי אנכי u. a. m. für die mystische Ausbildung der Messiaslehren u. a. m. von der Eschatologie. Eine schöne und correkte Ausgabe dieser Pesikta ist die von dem Lektor M. Friedmann, Wien 1880. III. Pesikta Sutarthi, פסיקתא זוטרתי, oder Midrasch Lekach Tob, מדרש לקח טוב, auch nur, Lekach Tob, לקח טוב. Midraschwerk, ein traditioneller exegetischer Kommentar zum Pentateuch und zu den 5 Megilloth (Ester, Hoheslied, Ruth, Klagelieder und Koheleth), von dem nur der zum 3., 4. und 5. B. des Pentateuchs gedruckt wurde,[2]) bis erst in neuester Zeit auch der zum 1. und 2. B. des Pentateuch von Salomon Buber (Wilna 1880) mit einem Kommentar nebst einer trefflichen Vorrede herausgegeben wurde, dagegen liegt der zu den 5 Megilloth als Manuskript in den Bibliotheken.[3]) Von seinen zwei Namen ist der erste irrthümlich ihm beigelegt, der zweite jedoch richtig nach dem hebr. Worte „Lekach", לקח, in Spr. Sal. 4, 2 כי לקח טוב נתתי, mit dem diese Schrift ihren Kommentar eröffnet, von dem das Wort „Tob" טוב den Namen des Verfassers (siehe weiter) „Tobia" טוביה, andeuten soll. Das Buch liefert einen traditionellen Kommentar nach der agadischen Exegese (s. d. A.) in dem Talmud Babli, Mechilta, Sifra, Sifre u. a. m., wobei er sich auch bemüht, den Vers nach seinem einfachen Wortsinn etymologisch grammatikalisch zu erklären und dieser Erklärungsweise oft den Vorzug einräumt.[4]) Die Abfassung desselben war vielleicht gegen die Bibelexegesen der Karäer gerichtet, denen gegenüber er behauptet: „Wer den Schriftvers nach seinem einfachen Wortsinn erklärt, von dem heißt es: „Der Thor wandelt im Finstern".[5]) Dieser Kommentar ist heute noch von Wichtigkeit. In demselben werden sämmtliche Stellen des talmudischen Schriftthums, die in aramäischer Sprache sind, hebräisch wieder gegeben,[6]) ebenso werden die fremdsprachlichen Ausdrücke derselben ins Hebräische übersetzt.[7]) Zur genauern Angabe der einzelnen Gesetze werden die halachischen Bestimmungen nach den Schriften der Gäonen mit angeführt,[8]) und bei Zitirungen von agadischen Sprüchen werden dieselben erklärt.[9]) Die darin niedergelegten grammatikalischen und lexicalischen Kenntnisse sind nicht gering und haben ihren geschicht-

---

[1]) Siehe darüber S. Buber Einleitung zur Pesikta de R. Kehane S. V. [2]) Zuerst in Venedig 1546. [3]) In den Bibliotheken zu Parma und Oxford, Catal. Uri 124. [4]) So zu 1. M. 28, 11; 31, 14; 4. M. 65, 72 u. a. m., vergl. diese Stellen in Bubers Vorrede zu dieser Pesikta S. ש. Zeichen ו. [5]) So zu 1. M. 34 26; Mehreres in Bubers Vorrede S. 34, Zeichen ד, wo die polemischen Stellen gegen die Karäer zusammengestellt sind. [6]) Diese Stellen sind gesammelt bei Buber S. ד. [7]) Daselbst [8]) Daselbst, S. 28, ז und S. ש. [9]) Daselbst und Zeichen ה.

lichen Werth.[1]) Wichtig sind daselbst die Erklärungen der Anthropomorphismen in der Bibel und im talmudischen Schriftthum, wobei sie der rationellen Richtung gegen die mystische Auffassung folgt.[2]) Ebenso findet der Geschichtsforscher manche Ausbeute in dieser Schrift; sie berichtet von den Märtyrern in Mainz,[3]) und der andern Gemeinden Deutschlands,[4]) sowie von den Kreuzzügen und den Kreuzzüglern im Allgemeinen.[5]) Der Verfasser dieser Schrift war angeblich ein Deutscher, Namens R. Tobia ben Elieser aus Mainz, wie er sich selbst an mehreren Stellen nennt,[6]) der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. bis in die erste Hälfte des 12. Jahrh. lebte. Er wohnte zuletzt in Kastori, Südbulgarien, und war der griechischen Sprache mächtig.[7]) Sein Werk hat er 1097 geschrieben und bis 1108 umgearbeitet.[8])

Pirke de R. Elieser, פרקי דר' אליעזר, Abschnitte des R. Elieser; auch: Baraitha de R. Elieser, ברייתא דר' אליעזר oder: Hagada de R. Elieser, הגדה דר' אליעזר.[9]) Midraschschrift agadischen Inhalts von 54 Kapiteln über die Schöpfungsgeschichte und die Entwicklung des Menschengeschlechts mit dem Uebergang zur Geschichte des israelitischen Volkes. Der Name Pirke de R. Elieser, der diese Abschnitte dem Gesetzeslehrer R. Elieser ben Hyrkanos zuschreibt, (in der letzten Hälfte des 1. Jahrh.) ist uneigentlich und rührt irrthümlich von den ersten Kapiteln her, die von diesem Gesetzeslehrer sprechen.[10]) Von den 54 Kapiteln dieser Schrift bringen Kap. 1 und 2 das Biographischische des angeblichen Verfassers R. Elieser, von seinen Studien, seinen Kenntnissen und seinem Ruhme, gleichsam die Einleitung; K. 3—11 über die Schöpfungstage und ihre Werke; K. 12—21 von der Schöpfung des Menschen; K. 22 und 23 von dessen Nachkommen; K. 24 und 25 von Noa, dessen Söhnen und weiteren Nachkommen; K. 26—31 von Abraham; K. 32—35 von Isaak; K. 36—37 von Jakob; K. 38—39 von Joseph und den Israeliten; K. 40 von Moses; K. 41 von der Offenbarung; K. 42—43 von dem Auszuge; K. 44 von Amalek; K. 45—46 von der Anfertigung des goldenen Kalbes; K. 47 über Pinchas; K. 48 die Erlösung Israels aus Aegypten; K. 49—50 die Geschichte Hamans; K. 51 die zukünftige Erlösung; K. 52 von sieben göttlichen Wundern; K. 53 von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste und K. 54 über Mirjams Strafe. Wir sehen aus diesen Angaben, daß eine Verschiebung der Kapiteln stattgefunden; daher die nicht zusammenhängende Aufeinanderfolge des geschichtlichen Inhalts derselben, der hier besprochen wird. Auch ist das plötzliche Abbrechen bei der Geschichte Mirjams auffallend, das auf die Annahme noch fehlender Kapitel führt, sodaß diese Schrift nicht mehr vollständig vorhanden sei. Neben dem angegebenen Hauptinhalt finden wir hier Abhandlungen über die Kalenderberechnung und das Kalenderwesen überhaupt in den Kap. 6. 7 und 8 nach älteren Quellen, nicht unwahrscheinlich aus dem aethiopischen Buch Henoch u. a. m.; ferner über den Trost an Leidtragende in K. 17; ferner über den Sabbat in K. 8; den Sabbatschlußsegen, Habdala, in K. 20; die Beschneidung in K. 29; die Todtenauferstehung in K. 33, 34; den Bann in K. 38; die Buße in K. 43; den Versöhnungstag in K. 46 u. a. m. Mystisch ist darin K. 14 von den 10 Offenbarungen der Gottheit u. a. m. Von den Zeremonien nennt dieses Buch: die abgeschnittene Orla mit Staub zu bedecken,[11]) bei der Habdala (s. d. A.) die Fingerspitzen gegen das Licht hinzuhalten und auf die Nägel zu sehen;[12]) jährlich im Monat Ellul Schofar zu blasen[13]) u. a. m. Von dem Achzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), werden die Benediktionen am Schlusse der Kapitel gebracht.[14]) Sehr beachtenswerth sind die an vielen Orten ange-

---

[1]) Das. und S. 30. [2]) Das. S. ר werden auch sie zusammengestellt. [3]) Zu אמר S. 28 β. [4]) Buber, Vorrede S. 18. [5]) Daselbst. [6]) Das. S. מ. [7]) Er übersetzt griechisch viele hebr. Ausdrücke. [8]) Buber, Vorrede. [9]) Ein Verfahren, daß sich oft in der Midrasch-Literatur wiederholt. [10]) Siehe: „Kalender" in der Abth. II dieser R. E. [11]) K. 29. [12]) K. 20. [13]) K. 46. [14]) K. 27 מגן; K. 31 und 31 מחיה; K. 35 קדוש; K. 40 חונן; K. 43 בתשובה; K. 46 סלח; K. 52 und 54 רואה.

brachten Sittenlehren durch מכאן אמרו.[1]) Merkwürdig sind die antihalachischen Gesetzesangaben in dieser Schrift.[2]) Der Verfasser dieser Schrift ist nicht R. Elieser, dem fälschlich dieselbe zugeschrieben wurde, sondern ein Unbekannter aus der Zeit nicht vor dem 8. Jahrhundert. Es werden in ihr eine Anzahl von Lehrern genannt, die dem 4. Jahrh. angehören;[3]) auch kennt sie die Araberherrschaft unter Mohamed und den Kalifen.[4]) Im Ganzen giebt sich diese Schrift als eine palästiniensische kund, sie hat paläst. Agadas und Bräuche.[5]) Von den bessern Ausgaben dieser Schrift nennen wir die von Wilna 1838, welche einen ausführlichen Kommentar בית הגדול und eine Vorrede פני הבית von Abraham Ahron Broda hat. Die von Chaim Horwitz in Frankfurt a. M. angekündigte Ausgabe ist noch nicht erschienen.

Pseudosirach, Buch Bensira, ספר בן סירא, auch: Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא. Spruchbuch in hebr. Sprache aus dem 9. Jahrh., das zum Unterschiede von der ältern Sirachschrift (s. Jesus Sirach) der jüngere oder der kleine Sirach heißt. Der Name „Alphabeta de Bensira" ist der Form und der Reihenfolge der Sprüche entnommen, die hier in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit je einem Buchstaben des Alphabets, geordnet sind. Das Buch hat eine mystisch-sagenhafte Vorrede, die den Verfasser zum Enkel des Propheten Jeremias macht.[6]) Auch wird in der Erklärung des zweiten aram. Spruches von einem Sohne des Verfassers Namens Usiel und von dessen Enkel Joseph ben Usiel gesprochen. Die Schrift bringt 22 hebr. Sprüche und 12 aramäische, die zum großen Theil als die im Talmud zitirten Bensira-Sprüche erkannt werden, und somit auch den Sprüchen des griechischen Sirachbuches ähnlich lauten. Dagegen sind die andern als interpolirt zu betrachten. Die hebr. Sprüche bilden den ersten Theil des Buches, die aramäischen den zweiten. Letztere sind wohl der aram. Uebersetzung des ältern Sirachbuches entnommen, die in den Händen der Volkslehrer in babyl. Gemeinden war. Dieselben werden hier durch Gleichnisse und Erzählungen erläutert und verdienen einer Beachtung, besonders von Lehrern. Die hebr. Sprüche beginnen, wie schon angegeben, mit dem ersten Buchstaben des Alphabets von א bis ת, die aramäischen jedoch nur von כ bis ל. Eine schöne Zusammenstellung, auch in deutscher Uebersetzung hat Dukes Blumenlese S. 67; die aramäische Julius Fürst in seiner Schrift חרוזי פנינים S. 22.

S.

Saburäer, סבוראים, Saburaim, auch: Rabbanan Saburai, רבנן סבוראי, Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Babylonien am Schlusse der letzten talmudischen Epoche (498—588), die auf die Amoräer (s. d. A.) gefolgt waren und nach den Tanaim die dritte Klasse derselben bildeten. I. Name und Bedeutung. Der Name „Saburaim" סבוראים, Saburäer, ist aramäisch, von dessen Stamm, „Sabar" סבר, mehrere Wortbildungen in den Targumim (s. d. A.) und in den Talmuden (s. d. A.) vorkommen.[7]) Die Bedeutung dieses Stammes ist unter Anderm auch „meinem", „dafürhalten", annehmen", „vernunftgemäß verstehen, darstellen, beleuchten oder beurtheilen, bestimmen und feststellen".[8]) „Saburäer" oder „Saburaim" bezeichnet daher die Lehrer im Talmud, welche die überkommenen

---

[1]) Vergl. K. 39, 54 u. a. a. O. [2]) Gesammelt sind dieselben in Weiss, Tradition III, S. 293 und 294. [3]) Außer dem Tanaim kommen Namen von Amoraim vor: R. Chanina, R. Jonathan, Rab Kehana, Rab Huna, Rab Schila, R Berecha, R. Tanchum, R. Nerika, Rab Acha b. Jakob u. a. m. [4]) Das. Absch. 30. Ueber diese Stelle siehe Weiss III. S. 292. Mehreres siehe: Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 276 und 274 [5]) Daselbst [6]) Vergl. hierzu Kidduschin. [7]) Vergl. Levys Wörterbuch zu den Targumim. [8]) Daher die Redensarten: לי, er macht es mir verständlich Cholin S. 48 α; ואסתבר טעמיה sein Grund ist annehmbar, Berachoth S. 36 β; כוותיה דר פפא מסתברא אסברא. Vernunftgemäß ist es, wie R. Papa Berachoth S. 36 β; ליגמר אינש והדר לסבר, erst lerne der Mensch und nachher urtheile er (Sabbat S. 63 α); סבר למימר, er war der Meinung Keubotth S. 87 β.

Lehren, Gesetze und Anordnungen der Halacha vernunftgemäß zu beleuchten, zu ergänzen und festzustellen hatten.[1]) Es war dies eine revisorische Thätigkeit, die sich auf den vorhandenen ganzen talmudischen Lehrstoff erstreckte, wie er von den letzten, in die Zeit der Saburäer hineinragenden Amoräern Rabina und Rab Aschi gesammelt, nach Traktaten geordnet wurde und jetzt durch die Saburäer seine letzte Vollendung erhalten und zum Niederschreiben abgeschlossen werden sollte. Es war kein Fortfahren in den überkommenen talmudischen Diskussionen und Erläuterungen der Amoräer, keine Aufstellung und Angaben von neuen traditionellen Gesetzen und Lehren, wie wir sie als Thätigkeit der Tanaim kennen lernten, sondern eine sichtende, prüfende und zum Abschluß bringende Feststellung der vorgelegenen veranstalteten Sammlung der babylonischen Gemara.[2]) Der Traditionsquell der Tanaim, der bei den Amoräern nur noch spärlich floß, war versiegt, und die Thätigkeit der nachamoraischen Lehrer, der Saburäer, mußte sich, wie einst bei den Männern der großen Synode (s. d. A.), nachdem das Prophetenthum geschlossen war, auf die Sichtung Feststellung und Sammlung des Ueberkommenen beschränken. Dasselbe erhielt von ihnen Form und Gestalt, und wir verdanken dieser Thätigkeit die gegenwärtige Gestalt der babylonischen Gemara.[3]) II. Name dieser Lehrer, ihr Leben und Wirken. Das älteste und zuverlässigste Schriftstück, das über die Saburäer berichtet, ist das aus dem Seder Tanaim (884—87),[4]) das wegen der Angabe der Lehrer R. Gisa und R. Semuna, als der letzten aus dem spätern Saburäerkreis, wichtig ist.[5]) Nach diesem ist das um 1 Jahrh. jüngere Sendschreiben des Scherira Gaon von Bedeutung,[6]) wo S. 18, 19 als Saburäer genannt werden: 1. Sama, der Sohn des R. Juda; 2. Acha, Sohn R. Hunas; 3. Rechumai oder Nechumai; 4. Samuel, Sohn Abbahus von Pumbadita; 5. Rabina aus Umzia; 6. Huna, der Exilarch (s. d. A.); 7. Acha, Sohn des Rabba ben Abbahu; 8. Chanina; 9. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina und 10. Rabba Jose. Es sind dies die Saburäer der ersten Epoche oder des ersten Saburäerkreises, die man unter der Benennung, „die ersten Saburäer" רבנן סבוראי קדמאי, kennt. Sie umfassen einen Zeitraum von 498—519. Zum Unterschied von diesen heißen die nach einer Unterbrechung auf sie folgenden spätern Saburäer. „Die Saburäer der spätern oder letzten Epoche", des letzten Saburäerkreises, רבנן סבוראי בתראי. Von Letztern kennt man: Mar Ahunai und die Exilarchen, R. Giza, R. Semuna und Rabai. Dieselben sind in der Zeit von 545—588. Eine merkwürdige Geschichtsphase, die verhängnißvoll auch für's Judenthum werden konnte, eröffnet die erste Geschichtsepoche der Saburäer und ihrer Thätigkeit. Es ist das Auftreten Muzdaks II. in Persien im J. 498 als Verkünders einer neuen Lehre, welche auf die Aufhebung der Familie, die Abschaffung des Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft, Unbeschränktheit des Genusses u. a. m. drang. Die Anhänger derselben, die sich rasch ausbreiteten, nannten sich „Muzdakijah" oder „Muhamira (Rotgekleidete) Huramia (die Heiteren) auch Zendiks (Bekenner des Zend) und wurden vom König Kobad begünstigt.[7]) Das Segensvollste, was nun die Saburäer unternommen, war der Abschluß der unter ihren Vorgängern begonnenen Sammlung der babylonischen Gemara. Man ahnte, dem Judenthum stehe eine schwere Zeit bevor, die bald auch wirklich eintraf. Im J. 507 starb der Exilarch Huna IV.

---

[1]) So auch nach Scherira Gaon in seinem Sendschreiben edit Wallerstein S. 14. ואקרי דבי רבואתא רבנן סבוראי דכל מאי דהוי תלי וקאים פירשי. Wie dies auch ausdrücklich daselbst als die Thätigkeit der Saburäer angegeben wird, אגב הוראה לא הוי איכא פרושי וסברי קריבים להוראה. Aehnl. in Seder Tanaim und Keremchemed IV. S. 289. Vergl. Sanhedrin S. 43 *b*, wo der Saburäer Rabai aus Rob mit der Formel מיסתברא „es ist anzunehmen" einen Zweifel löst. Lesenswerth ist der Aufsatz darüber von D. Oppenheim im Berliner Magazin 1877. [2]) Siehe: Talmud. [3]) Nach dem Sendschreiben des Scherira Gaon edit Wallerstein S. 14 und 38; Seder Tanaim l. c. S. 189. [4]) Edit Luzzato in Keremchemed IV. S. 184—200. [5]) Das. S. 189 und Ende ר׳ גיזא ור׳ סימונאי סוף סבוראי. [6]) Edit. Wallerstein. [7]) Vergl. Zeitung der m. Ges. 23. S. 532 die Abhandlung Flügels über die Mazdakijah.

und dessen Nachfolger war der 15jährige Mar Sutra. Derselbe hatte die Kühnheit, sich an die Spitze einer aus 400 Mann bestehenden jüdischen Streitschaar zu stellen, um sich ebenfalls gegen die Zendiks, wie es in andern Gegenden Persiens geschah, zu erheben. Durch mehrere glückliche Treffen war es ihm gelungen, die Zendiks zu vertreiben und einen politisch selbständigen jüdischen Staat zu gründen. Sieben Jahre behauptete er sich mit seinem gegründeten Staat, aber da fiel er durch Verrat in die Hände des gegen ihn kämpfenden Königs Kobad von Persien, der ihn mit seinem Großvater Mar Chanina auf der Brücke von Machuza hinrichten ließ. Dieser traurige Ausgang hatte die zerrüttetsten und traurigsten Verhältnisse zur Folge. Die noch am Leben gebliebenen Lehrer flohen und die Epoche der ersten Saburäer war beendet. Erst nach dem Tode dieses Perserkönigs Kobad im J. 531, trat unter dessen Nachfolger, dem Könige Nuschivan, eine bessere Zeit für die Juden und ihre Lehre ein. Derselbe war ein Gegner der Zendiks und begünstigte die Juden. Die zersprengten Lehrer kehrten zurück. In Sura war die Akademie unter dem Schuloberhaupt R. Gija, der aus Nahr Sabus, wohin er sich geflüchtet hatte, seine Heimat wieder aufgesucht hatte, wieder hergestellt; ebenso war Semuna das Schuloberhaupt in Pumbadita. Auch Mar Ahunai, aus dem Hause der Exilarchen, war da und richtete im J. 545 das Exilarchat wieder auf. So begann die Epoche der spätern Saburäer. Wir versuchen nun Einiges über das Leben und die Thätigkeit dieser Lehrer zusammen zustellen a. Die ersten Saburäer, רבנן סבוראי קדמאי. Wir beginnen mit dem scheinbar bedeutendsten, mit a. Rabba Jose. Derselbe war seit 475 das Schuloberhaupt der Hochschule in Pumbadita, ein Nachfolger des Sama bar Raba hat aber schon früher gleichzeitig mit Rabina (s. d. A.) unter dem Exilarchen Huna IV. gewirkt. Er ist der erste und letzte Saburäer, da er sämmtliche Saburäer der ersten Periode überlebt und noch einige Jahre nach 514 in seiner Stellung als Schuloberhaupt gewirkt hat.[1]) Von seiner Thätigkeit gehören 14 Jahre noch der Amoräerepoche an. Schon in dieser Zeit schlug er die saburäische Richtung ein. Sein Todestag wird nicht angegeben. b. Sama ben Jehuda. Derselbe bekleidete die Würde eines „Richters am Thore", דיינא דבבא, Oberrichters in Sura,[2]) hatte somit den ersten Rang nach dem Schuloberhaupt der Akademie.[3]) Er starb im J. 503 und von ihm sollen einige Aussprüche im Talmud herrühren, die jedoch nicht seinen Namen tragen, daher nicht angegeben werden können.[4]) c. Achai ben Chanilai aus Beschatin in der Nähe Nehardeas;[5]) er war Schüler des Rab Aschi und stand später, wo er im J. 470 ein Amt im Hause des Exilarchen bekleidete, auch bei den Palästiniensern im hohen Ansehen, sodaß er von ihnen als das „Licht der Gola" angesehen wurde und sie seinem von Samuel b. Abbahu abweichenden Bescheide beitraten.[6]) Der Talmud hat eine ziemliche Anzahl seiner Bemerkungen und Argumentationen zu den verwickeltesten Diskussionen ehrend erhalten.[7]) Auch seine Agadalehren finden sich daselbst und zeigen von gewandter hebr. Sprachkenntniß.[8]) Von seinen Hinzufügungen zum Talmud sind nur wenige erhalten, doch sämmtliche recht werthvoll. Er starb im J. 505. d. Rechumai oder Rechumai. Von ihm ist nur sein Todesjahr 505 bekannt. Seine Aussprüche sind gleich denen von Andern nicht bezeichnet.[9]) e. Samuel, Sohn Abbahus aus Pumbadita. Sein Vater wird als Haupt der zur Zeit R. Ephrems II. (433–443) gehaltenen Lehrversammlung bezeichnet; es war daher dem Sohne leicht, sich eine Fülle von Gesetzeskunde zu erwerben. So wurden seine Entscheidungen normativ.[10]) Er starb im J. 506. f. Huna aus Umzia. Von ihm ist nur

---

[1]) Scherira epist p. 19. [2]) Daselbst. [3]) Vergl. hierzu die treffliche Anmerkung 42 zu S. 35 in Brülls Jahrbücher II. [4]) Vergl. Juchasin edit. London S. 173. [5]) Scherira S. 14. [6]) Cholin S. 59 β. [7]) Vergl. Jebamoth S. 27 α; 46 α; Kethuboth S. 47 α; Kidduschin S. 13 α; Schabuoth S. 41 β; Bechoroth S. 6 α; Cholin S. 65 b. [8]) So in Gittin S. 7 α Bechoroth S. 5 α. [9]) Vergl. Erubin S. 11 β, wo vielleicht ein Ausspruch mit [illegible] von ihm ist. [10]) Cholin S. 49 α.

sein Todestag bekannt; er starb einige Monate nach Sama ben Jehuda im J. 505. g. Huna der Exilarch. Von dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes haben die Geschichtsquellen nur dessen Todesjahr 507 verzeichnet. h. Acha, Sohn des Rabba bar Abbahu, Schuloberhaupt von Sura, der in einem Erdbeben den 10. Tischri 510 starb. i. Chanina oder Techina, Schuloberhaupt zu Sura und Lehrer des Exilarchen Mar Sutra, mit dem er an einem Tage nach dem Siege der Zendiks auf der Brücke zu Mechusa im J. 514 hingerichtet wurde. k. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina, der ebenfalls 514 starb. Die Persönlichkeiten der letzten oder späteren Saburäer (545—588) waren: 1. R. Gisa, ר' גיזא, auch ר'עינא,[1]) Schuloberhaupt zu Sura, der zu den Gelehrten gehörte, die unter dem judenfreundlichen Perserkönig Nuschirvan zurückgekehrt waren. 2. R. Semuna, Schuloberhaupt zu Pumbadita, gestorben im J. 540. 3. Mar Ahuma, der das Exilarchat im J. 545 wieder aufrichtete. Beide Lehrer R. Gisa und R. Semuna nahmen wieder die durch die Verfolgung der Zendiks unterbrochene Thätigkeit der ersten Saburäer auf. Von diesen existiren eine Menge von erklärenden Bemerkungen und Zusätzen theils unter ihrem Namen, theils ohne denselben. Zwei von ihnen sind besonders bemerkenswerth. 1. Die Zeitbestimmung zwischen der Verlobung und der Eheschließung in Bezug auf das Alimentationsrecht,[2]) 2. die Institution, daß der Mann sich von der Frau nach ihrem 12monatlichen Verlassen scheiden lassen kann, ohne ihr die Dotation zurückzugeben und ohne daß sie weitern Anspruch auf ihn hat.[3]) Ein Nachfolger derselben war Rabai, R. Abba aus Rob, einer Stadt in der Nähe Nehardeas. Derselbe lehrte in Pumbadita und war dort das Schuloberhaupt und erreichte ein hohes Alter. Nach ihm löste sich in Folge neuer Bedrückungen die Hochschule zu Pumbadita im J. 580 auf. Sura hatte schon seit dem Tode R. Gisa kein Schuloberhaupt. Die neuen Bedrückungen der Juden in Persien waren in Folge des Thronstreites (589—591) zwischen Hormisdas und Tschubin. Die Juden nahmen für den letztern Partei. Die Gelehrten verlegten nun nach FiruzSchabur ihren Lehrsitz. Mehreres siehe: Babylonien, Persien, Talmud.

Sage, Legende, מעשה, **Sagenkunde**, הגדה Die Sage oder die Sagenkunde im nachbiblischen Schriftthume der Juden, die wir hier behandeln, ist gleich dem Spruch, dem Gleichnisse, der Fabel, der Allegorie und der Parabel (s. d. A.) daselbst ein Theil der jüdischen Dichtung.[4]) Dieselbe gibt die Erzählungen von den Thaten und Ereignissen der Vorzeit nicht in ihrer strengen Geschichtlichkeit, sondern verschieden erweitert und ausgeschmückt, wie sie sich traditionell im Volke von Mund zu Mund fortgepflanzt und erhalten haben. Sie verdankt ihr Dasein meist einer trüben Gegenwart, der eine glücklichere Vergangenheit vorausgegangen, die jetzt ermuthigen und rathend aufrichten soll. Unbekümmert um logische Richtigkeit und chronologische Aufeinanderfolge bearbeitet die Sage ihren Gegenstand nach den Anschauungen, den Sitten und den Lebensweisen ihrer Zeit, will nur die herrschenden Volksgefühle, die Hoffnungen und Erwartungen der Zeit zum Ausdruck bringen. So ist sie vorzüglich das Produkt der Phantasie, die mehr vom Gemüth als vom Verstande erfaßt werden soll. Ihr Werth ist nicht so sehr für die Geschichte im Allgemeinen, als vielmehr für den Theil derselben, der die Kultur eines Volkes bespricht. Es spiegeln sich in ihrer Darstellung das Leben, die Sitten, die religiösen Vorstellungen und Anschauungen desselben mit seinen Leiden und Hoffnungen ab. Doch trägt sie auch den Charakter der Exegese an sich, da sie nach ihrer Weise Dunkles erklären, Fehlendes ergänzen, Widersprechendes u. a. m. zu lösen sucht. Wir theilen die Sagen dieses Schriftthums zur bessern Orientirung in zwei Gruppen, in die der jüdischen Geschichte und die der jüdischen Lehre und nennen erstere die geschichtliche und letztere die

---

[1]) So in Seder Tanaim oben. [2]) Kethuboth S. 2. a und b. [3]) Das. S. 64 a. [4]) Siehe „Poesie" in Abth. I und über die andern Arten speziell die betreffenden Artikel.

religiöse Sage. I. Die geschichtliche Sage. Hier tritt die Sage in der ganzen Eigenthümlichkeit ihres Schaffens und Bildens auf. Seitdem die Prophetie erloschen, ist sie es, welche das lebendige Wort des Vortrages nicht aussterben läßt. Die Lehre und die Geschichte werden durch sie wieder zu Lebensgestalten. Es ist eine ganz eigenthümliche Weise, wie sie dies vollbringt. Aus der Gegenwart werden Zustände und Verhältnisse genommen und in die Zeit der Vergangenheit versetzt, andererseits sind es Thaten und Ereignisse der Vergangenheit, die sie mit den Erscheinungen jüngerer Tage vermischt. So wird Einheitliches geschieden, Heterogenes verschmolzen, chronologisch Zusammengehöriges getrennt und zeitlich auseinander Liegendes zusammengebracht. Sagen dieser Art haben in den Apokryphen (s. d. A.) die Zusätze zu Ester, die Zusätze zu Daniel, die Makkabäerbücher, das Buch Judith, Tobi, Aristeas u. a. m. Die Zusätze zum Buche Ester bringen die Ergänzungen von dem Traume Mordechais, dem Edikt Hamans (Ester 8. 9), dem Gebet Mordechais und Esters, einer Ausschmückung der Scenen zwischen Ester und dem Könige Ahasveros u. a. m.[1]) In den Zusätzen zum Buche Daniel hat die Sage drei Stücke zur Ergänzung: zu Daniel 3. 22—23 das Gebet Asarias und der drei Männer im Glutofen; zu 13. 3. die Erzählung von Susana und der Richterweisheit Daniels; zur Verspottung des Götzenwesens die Erzählung von Bel und dem Drachen. Von den Makkabäerbüchern gehören der Sage im 1. Buche die Reden und die Gebete der Helden; im 2. Buche unter vielen Andern die Erzählung von dem Märtyrertod der Mutter mit ihren 7 Söhnen[2]) u. a. m. Im Buche Judith ist die Sage von einem Kriegszug Holofernes, des Feldherrn Nebukadnezars nach Palästina, der bei der Belagerung Bethulias den Tod durch die Judith erhält, wo unchronologisch Namen und Berichte aus verschiedenen Zeiten zusammen gebracht werden. Eine andere Sage ist im Buche Tobi bearbeitet. Ein schwergeprüfter Exulant aus dem Stamme Naphtali, der blinde Tobi, wird durch die glückliche Verheirathung seines Sohnes und durch die Heilung von seiner Blindheit wieder aufgerichtet.[3]) Ueber die Sagen im Aristeasbuche und im Buche der Weisheit verweisen wir auf die betreffenden Artikel. Den Uebergang von da zum talmudischen Schriftthum bilden die Schriften des Josephus (s. d. A.). In denselben sind schon die Sagen von den Sünden des Seth;[4]) von Abraham als Lehrer der Astronomie;[5]) die zur Ausschmückung der Geschichte Josephs;[6]) von dem Orakel an Pharao;[7]) von der Vision Amrams und der Thermutis;[8]) wie Moses die Krone dem Könige vom Kopfe reißt;[9]) von seinem Kriegszuge gegen Aethiopien;[10]) von der Anzahl der die Israeliten verfolgenden Aegypter;[11]) von der Rede Mosis;[12]) von seinem Muth;[13]) über den Sieg gegen Amaleck;[14]) seiner Anrede vor der Offenbarung;[15]) über den Rath Bileams;[16]) von dem Verschwinden Mosis[17]) u. a. m. Einen viel größeren Kreis erhält die Sage im talmudischen Schriftthum, zu dem wir außer der Mischna, der Tosephta, der beiden Gemaras, den verschiedenen Midraschim und den Targumim ganz besonders die kleinen Midraschim rechnen, über welche wir den Artikel: „Kleine Midraschim" und „Agadisches Schriftthum" nachzulesen bitten. Es sind sämmtliche biblische und nachbiblische Personen der jüdischen Geschichte, sowie die Völker und deren Könige mit ihren Feldherren u. a. m., auf welche sie sich erstreckt und dieselben dem Volke so vorführt. Wir

---

[1]) Diese Zusätze sind in der Septuaginta: Buch Ester; ebenso im zweiten Targum zum Esterbuche, im Midrasch Ester S. 128; in Josippon u. a. m. Ein eigener Zusatz zu Ester in aram. Sprache ist bei de Rossi L. 1. S. 122–142; vergl. Midrasch Ester und Midrasch Abba Gorion, besonders Munk, Targum scheni Berlin 1876. [2]) 2. Maccab. Kap. 7, vergl. Gemara Gittin S. 57 β; Midrasch zu Echa S. 67 d u. a m. Hierzu Zunz G. V. S. 124. Anm. a. Hierzu den Artikel „Maccabäerbücher" in Abth. II dieser R. E. [3]) Siehe: „Apokryphen" und den Artikel „Tobia". [4]) Jos. Antt. 1. 2. [5]) Das. 1. 8. [6]) Das. 2. 4. [7]) Das. 2. 9. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Das. 2. 10. [11]) Das. 2. 15. [12]) Das. [13]) Das. 3 1. [14]) Das. 3. 2. [15]) Das. 3. 5. [16]) Das. 4. 6. [17]) Das. 4. 8. 48.

haben in den sie betreffenden Artikeln dieser Real Encyclopaedie auch von diesen Sagen gesprochen und wollen sie hier nicht wiederholen. Es verdienen von ihnen einer bevorzugten Beachtung die über Alexander dem Gr.; die Seleuciden; Antiochus Epiphanes u. a. m und die Ptolomäer; ebenso die über die römischen Kaiser und römischen Feldherren als z. B. über Caligula, Titus, Hadrian, Tinius Rufus, Severus, Antonius Pius u. a. m. Auch über verschiedene im biblischen und nachbiblischen Schriftthum erwähnten Reiche, Länder, Städte und andere Ortschaften dehnt die Sage ihr Netz aus und hat so manche geschichtliche Notiz von denselben im Munde des Volkes erhalten. II. Die religiöse Sage. Wir nennen von derselben erst: a. die zur Dogmatik und zum Kultus. Von den Apokryphen gehören hierher: die Schriften Bel und der Drache gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias und die Lobgesänge der drei Männer im Glutofen über die Macht und den Sieg des wahren Gottesglaubens; die Schrift Susanna über die wachende göttl. Fürsorge; das Buch Judith über die göttl. Vergeltung; das Buch Tobi, die Zuversicht auf Gott und die strenge Gottesbeobachtung; das Buch Baruch vom Vertrauen auf Gott und die Hoffnung auf Erlösung; das 3. Buch Esra über den Tempel und den Kultus; das 4. Buch Esra über den Messias, die Auferstehung, das Weltgericht u. a. m.; das zweite Buch der Makkab. über die göttl. Vergeltung, die Auferstehung u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthum sind es die Sagen von den Unterredungen der Heiden mit den Volkslehrern über Gott und seine Eigenschaften als die der Unermäßlichkeit Gottes in Sanhedrin S. 39 a; die Unsichtbarkeit Gottes in Cholin S. 59 b; die göttl. Vorsehung in Kidduschin S. 32β; die Schöpfung des Menschen in Midrasch Rabba S. 8 a; die Sagen von dem Propheten Elia über das schriftliche und mündliche Gesetz,[1]) von dem Gespräch der Geister in Berachoth S. 18β; über die Macht der Geister in den Salomon- und Asmodaisagen;[2]) über die Vorzüge des Menschen und der Engel in den Mosissagen über dessen Empfang des göttl. Gesetzes[3]); über die göttl. Vorsehung, die Sagen, betreffend die Zerstörung des Tempels und Zerstreuung der Israeliten[4]); über das Dogma der Auferstehung u. a. m., worüber wir auf diese Artikel verweisen. Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum" und „Kleine Midraschim". b. Die zur Ethik. Hierher rechnen wir von den Apokryphen: die Sagen und die sagenhaften Ausschmückungen biblischer Personen und Ereignisse im Buche Sirach und in dem Buche der Weisheit. Aus dem talmudischen Schriftthum nennen wir: die Sage von dem 70jährigen Schlaf über das Bedürfniß der Gesellschaft[5]); die Sagen von der Studienzeit des R. Elieser b. Hyrkanos über den Werth der Wissenschaft; die Sage von der Lebensweise Hillels I. über die Demuth und die Arbeit; die Sagen von dem Leben R. Akibas über die Hingebung für das Gesetzesstudium, das Eheleben u. a. m.[6]) Fragen wir nach dem in den Sagen verarbeiteten Stoff, so erscheint uns, daß neben dem heimischen auch viel fremder aufgenommen wurde. Im Laufe der Jahrhunderte, wo die Juden in Berührung mit andern Völkern kamen und deren Sitten und Anschauungen kennen lernten, war es natürlich, daß sie Vieles von denselben in sich aufgenommen und gleichsam als ihr Eigenthum in ihren Vorträgen verarbeiteten. So treffen wir unter den Sagen des jüdischen Schriftthums auch eine Menge von Außen entlehnten Sagen. Wir nennen beispielsweise: die Ariadnesage[7]), die Sage von Herkules am Scheide-

---

[1]) Tana de Elia (s. d. A.) S. 53 und 58. [2]) Gittin S. 68 u. a O. Siehe diese Artikel. [3]) Siehe: „Zehngebote" und „Moses". [4]) Siehe d. A. [5]) Taanits S. 23 a und b. [6]) Siehe R. Akiba. [7]) Midrasch rabba zu Hohld. im Anfange und zu Koheleth 2. 12. „An einem großen Palaste befanden sich viele Thüren, sodaß Jeder der denselben betrat, nicht hinaus konnte. Da traf es sich, daß ein kluger Mann aushalf. Er nahm einen Knäuel Schilf oder Schnur, befestigte denselben an die erste Thüre, und die Leute konnten mittelst desselben ein- und ausgehen.

wege,[1]) die Crösussage,[2]) die Sage vom Danaidenfaß,[3]) die Penelopesage,[4]) die Sage vom Sonnenteich,[5]) die Romulussage, in der auch Remus und die säugende Wölfin erwähnt werden[6]) u. a. m. Am reichhaltigsten werden in diesem Schriftthum die Alexandersagen bearbeitet, worüber wir auf den Artikel „Alexander d. Gr." verweisen.[7]) Andererseits sind auch jüdische Sagen zu andern Nationen übergegangen. So kommt die Sage vom langen Schlaf des Choni Maagal in der christlichen Kirchengeschichte,[8]) und im Koran Sure 18. vor; es ging die Sage vom Propheten Eliahu, die ihn als Friedensboten überall aushelfend und rathend erscheinen läßt, zu den Arabern über, wo er „Kidhr" heißt,[9]) von da wanderte sie zu den christlichen Schriftstellern, wo sie zur Sage vom ewigen Juden.[10]) und später zur Sage von Ahasver[11]) umgearbeitet wurde. Auch die Faustsage hat ihren Vorläufer in der Sage von Elisa ben Abuja, der später „Acher" hieß.[12]) Auch die in der Bürgschaft von Schiller verarbeitete Erzählung befindet sich in den Maassijoth am Ende des von Jellinek herausgegebenen Hamaarich de Lonsano. In den Gesta Romanorum II. 227. 283 von Grüsse ist die Sage vom Wurme Schamir (s. d. A.), durch dessen Berührung Glas und Stein gespalten werden; ebenso finden wir daselbst II. 78. 276 die Noasage von der Pflanzung des Weinberges, der den Weinstock mit dem Blute eines Lammes, Affen und Schweines düngte.[13]) Eine große Menge von Sagen und Märchen aus dem talmudischen Schriftthum lassen sich ferner in den Sagen von 1001 Nacht auffinden.[14]) Mehreres siehe „Agada".

Schofarblasen, תקיעת שופר. In dem Synagogenkultus für das Neujahrsfest, Rosch Haschana, bildet das Schofarblasen einen Theil der gottesdienstlichen Feier dieses Tages. Wir behandeln hier diesen Kultusakt nach: a. seinem Gebot; b. der Form dessen Vollziehung und c. seiner Bedeutung. a. Sein Gebot. Das Neujahrsfest hat in 3. M. 23. 24 und 4. M. 29. 1 die Bezeichnungen: „Tag des Lärmblasens", יום תרועה und „Gedächtnißblasen", זכרון תרועה, beide sind dem Akt des Blasens, der an diesem Tage stattfindet, entnommen. So ist mit dem Gebot der Feier des 1. Tages des siebten Monats, des Neujahrsfestes, das des Blasens auf einem musikalischen Instrument mitangegeben. Der Name des Instruments ist in obigen Gesetzesstellen nicht angegeben. Dagegen wird in 4. M. 10. 5—6 das Instrument, wo auf bei der Opferdarbringung an Neumonds-, Fest- und Freudentagen geblasen wurde, ausdrücklich durch „Trompete" חצוצרות, bezeichnet. Ebenso ist dasselbe in 4. M. 10. 2 angegeben: „Mache dir zwei Trompeten aus Silber zum Zusammenrufen der Gemeinde und zum Aufbruch des Lagers". Ob auch hier dieses Instrument gemeint sei? Die Tradition verneint es und nennt dafür das „Schofar", ein aus einem Widderhorn angefertigtes Blasinstrument. Sie erzählt, daß an diesem Feste im Tempel zu Jerusalem auf zwei Blasinstrumenten geblasen wurde, auf der Trompete חצוצרות und

---

[1]) Das. zu Kohel. I. 14. [2]) Vergl. Perles Rabb. Sprach- und Sagenkunde S. 18, mit Bezug auf Jona S. 9a und 35 β חרוס. [3]) Midr. rabba 3. M Absch. 19 daselbst; R. Levi: Es miethet Jemand Arbeiter, die einen gelöcherten Kessel füllen sollen u. s. w. [4]) Midr. rabba zu Klgld. 3. 21. „Ein König nahm eine Matrone zur Frau und machte ihr die größten Versprechungen. Bald muß er sie verlassen" u. s. w. [5]) Vergl. Odyss. III. 1. Pauly, Real-Encyclopaedie B. VII. S. 1271. Hierzu Midrasch Schocher Tob zu Ps. 19. 7. Die Sonne ist da in einer Hülle, diese in einer Sphäre und unter ihr ein Wasserteich, um ihre Glut zu dämpfen. [6]) Midrasch rabba zu Ester 1. 9 und das. zum Hohld 1. 6. [7]) Ausführliches darüber bringt die Monographie von L. Donath, die Alexandersage Fulda 1873. [8]) Vgl. Gibbon, Decline and Fall chap. 33. [9]) Vergl. Merveilles de la Nature, traduit par M. M. Chezo et de Sacy chap. III 1. [10]) Der englische Chronist Parisius, gest. 1259, war der Erste, der sie brachte. [11]) Sie ist in Deutschland 1547 schon gekannt. [12]) Siehe: „Acher" und „Elisa b. Abuja". [13]) Siehe: „Wein" und „Noa", auch Jalkut zu נח [14]) Vergleiche darüber Perles, zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Breslau 1873. Eine ausführliche Arbeit über diese Sagenwanderung hat Dr. M. Gaster in der Graetzschen Monatsschrift von 1880 und 1881 geliefert; ebenso haben wir von Dr. Güdemann. Rabbiner in Wien, gute Arbeiten über die Mythenmischung im talmudischen Schriftthum (Graetzsche M. 1876).

auf dem Schofar, von denen die Töne der Trompete kürzer waren und früher endeten als die des Schofars, weil das Schofar mehr zur Tagesfeier gehörte.[1]) Auch dafür weist sie auf Ps. 98. 6: „mit Trompeten und dem Schall des Schofars jauchzet auf vor dem Könige, dem Ewigen"[2]). Außerhalb des Tempels, in den Synagogen, da es keinen Opferkultus daselbst gab, wurde nicht auf der Trompete, sondern auf dem Schofar allein geblasen.[3]) Eine Stütze hat obige traditionelle Angabe des Schofars als des Blasinstruments für das Neujahrsfest in Ps. 81. 4. „Blaset am Neumonde das Schofar, zur Zeit des Tages unseres Festes, denn so ist es Gesetz in Israel, Anordnung des Gottes Jakobs". Der Neumond hier ist das Fest des 1. Tages des 7. Monats, unser Neujahrsfest, das auch da als Tag unseres Festes, ליום חגינו, bezeichnet wird.[4]) Aber die Tradition begnügt sich damit nicht, sondern sucht den Nachweis im Pentateuch auf. Denselben findet sie in 3. M. 25. 8: „Und lasse das Schofar ertönen am siebten Monat, am 10. des Monats, am Versöhnungstage sollet ihr das Schofar ertönen lassen in eurem ganzen Lande." Diese Angabe in dem Jobelgesetz soll auch für die Feier des Neujahrsfestes normativ sein, was die nachdrucksvollen Worte „am siebten Monat" andeuten, nämlich, daß das Blasen am siebten Monat an allen seinen Festen gleich sei, immer auf dem Schofar zu geschehen habe.[5]) b. Die Vollziehungsform. Zur Form des Schofarblasens gehören die zwei biblischen Bezeichnungen: „Tekoa", תקוע und „Haria", הריע, aus denen sich die nachbiblischen „Tekia" תקיעה und „Terua" תרועה gebildet haben. In 4. M. 10. 7 heißt es: ובהקהל את הקהל תתקעו ולא תתרעו „So ihr die Gemeinde versammelt, sollet ihr das Horn ertönen lassen, aber nicht Lärm blasen." Hier wird das Blasen nach dem Ausdruck „Tekoa", תקוע, von dem durch „Haria", הריע unterschieden. Ersterer, תקוע, oder das nachbiblische „Tekia", תקיעה, ist der durch anhaltendes Blasen hervorbringende ununterbrochene Ton, פשוטה, der Rufton, das Signal zur Sammlung und Zusammenkunft. Der Zweite „Terua", תרועה, bezeichnet nach seinem Stamme רעע oder רוע, brechen, den in kürzern oder längern Stößen hervorgebrachten gebrochenen Ton; er war das Signal zum Ab- und Aufbruch des Lagers der Israeliten in der Wüste, der Ton der eiligen schnellen Bewegung, wie er aus der in solcher Zeit herrschenden Gemüthserregung hervorbricht. Es war den Gesetzes- und Volkslehrern späterer Zeit nicht mehr gewiß, ob „Terua" den aus kürzern oder den aus längern Tonstößen sich zusammensetzenden gebrochenen Schofarton bedeute; daher sie beides annahmen; sie nannten die erstere Art „Terua" תרוע „Aufschreistöße und die zweite Form „Schebarim", שברים, „Bruchstöße" und beide zusammen: „Schebarim Terua", שברים תרועה, d. h. der aus kürzern und längern Stoßtönen bestehende Schofarton. Während also der Tekiaton als der langgestreckte, ununterbrochene Schofarton bezeichnet wird, hat man zur Angabe des Tones der „Therua" drei Formen: 1. den aus kürzern und längern Tonstößen bestehenden gebrochenen Schofarton, שברים תרועה; 2. den aus kürzern Tonstößen sich zusammensetzenden Schofarton, שברים und 3. den aus längern Tonstößen sich bildenden gebrochenen Schofarton, תרועה. Wir machen schon jetzt auf diese Verschiedenheit der Schofartonarten aufmerksam, weil uns dieselbe bald die ganze Form des gegenwärtig in den Synagogen üblichen Ritus des Schofarblasens erklären hilft. Die Talmudstelle über die Theruatöne lautet: „Die Länge des Tekiatones sei gleich drei Teruatönen und die des Teruatones gleich drei Stoßseufzern"[6]) Eine andere Relation giebt drei Bruchstöße, שברים, als die Länge

---

[1]) Roschhaschana S. 26 β, Mischna daselbst שמצות היום בשופר שופר מאריך וחצוצרות מקצרים; ebenso in Maimonid. h schofar Absch. 1. 2. [2]) Daselbst. [3]) Das. Gemara Roschhaschana S. 27 a, אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות. [4]) Vergl. Gemara Rosch haschana S. 34 a תקעו בחדש שופר איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר. [5]) Rosch haschana S 32 β und Sifra zu Absch. 11. תרועת ר״ה בשופר מה זו בשופר אף. [6]) Rosch haschana S. 35 β Mischna daselbst, שיעור תרועה כשלש יבבות.

der Terua an. So versteht man nach der ersten Bezeichnung unter „Terua“ Stoßseufzer, גנחו גנח und nach der andern „Stoßklagen“, ילולי יליל.[1]) Endlich bestimmt eine dritte Tradition, daß jede „Terua“ von zwei Tekias (eine vor und eine nach) begleitet werden soll. Nachweise dafür findet sie in 3. M. 25. 9 in den zwei Ausdrücken: והעברתם שופר und תעבירו שופר. „Ihr sollet den Schofarruf ergehen lassen, das dem darauffolgenden „תרועה“, „Terua“ vor- und nachfolgt mit der Bemerkung, daß was für den Jobeltag gilt, auch für das Neujahrsfest Geltung habe;[2]) ferner in 4. M. 10. 6 in den Ausdrücken ותקעתם תרועה und תרועה יתקעו nach obiger Erklärung, daß תקיע und תרועה, zwei verschiedene Tonarten bezeichnen, somit eine תקיעה vor und eine תקיעה nach der תרועה. Fügen wir hierzu noch eine vierte Tradition, nach der die Terua dreimal geblasen werden soll,[3]) so ergiebt sich folgende Aufstellung als Verzeichniß der Tonarten für das Schofarblasen: a. wo der Teruaton in seiner doppelten Erklärung als drei kürzere und längere gebrochene Tonstöße „Schebarim-Terua“ mit einer Tekia vor und einer Tekia nach dreimal geblasen wird; b. wo der Teruaton nach der Angabe als drei längere gebrochene Stoßtöne „Schebarim“, begleitet von den zwei Tekias ebenfalls dreimal geblasen wird und c. wo dieselben sich wiederholen, aber mit drei kürzern Tonstößen, „Terua“. Es sind demnach drei Absätze, von je neun Tonarten. zusammen 39 Tonarten. Es ist dies Verzeichniß für das Schofarblasen vor dem Mussafgebet. Unabhängig hiervon ist das Schofarblasen bei den drei Gebetsstücken des Schemone Esregebetes (s. d. A.) des Mussaf- (s. d. A.) dieses Festes, die unter den Namen: „Malchioth“ (Anerkenung Gottes als des Königs aller Welten); Sichronoth (von der göttlichen Fürsorge und Weltregierung) und „Schoferoth“ (von der Offenbarung Gottes und seiner verheißenen Erlösung), bekannt sind. Dasselbe findet am Schlusse jedes dieser Gebetsstücke statt und besteht aus einem Schebarim-Terua-Ton mit einer Tekia vor und einer Tekia nach. c. Die Bedeutung. Zur Angabe darüber nennen wir erst die Schriftstellen: „So ihr Lärm blaset auf den Trompeten, ihr werdet vor dem Ewigen Eurem Gott gedacht werden und Euch wird von eurem Feinde geholfen werden“;[4]) ferner: „Und an euren Freuden- und Festtagen, an euren Neumondstagen, so ihr blaset in die Trompeten bei euren Ganzopfern und euren Friedensopfern, wird es für euch zur Erinnerung vor dem Ewigen eurem Gott sein“.[5]) Hier wird das Schofarblasen in seinen verschiedenen Tonarten als Bild der im Menschen rege werdenden verschiedenen Gemüthsstimmen, Herzenswünsche, an diesem Tage, die vor Gott treten und da gehört werden. Im talmudischen Schriftthum wird zunächst das Schofarblasen als Mahnruf zur Buße und Besserung unserer Lebensweise aufgefaßt. Es heißt: „So ihr das Schofar zum Blasen nehmet, erneuert eure Werke und thut Buße.[6]) Ferner: „Habt ihr eure Handlungsweise gebessert, werde ich mich vom Throne des Rechts auf den der Barmherzigkeit erheben“.[7]) Eine andere Auffassung sieht in den Schofartönen das Bild des menschlichen Verlangens nach der göttlichen Barmherzigkeit. „Warum wird am Neujahrsfest Schofar geblasen? Damit Gott sie in Barmherzigkeit richten und sie rein sprechen möge“.[8]) Endlich erinnert nach einer dritten Erklärung das Schofar, das aus dem Horn eines Widders angefertigt ist und bei den Propheten als das Erlösungshorn gekannt wird, an den Widder in der Opferungsgeschichte Isaaks, an das Märtyrerthum Israels in den Jahrhunderten seines Geschichtslebens, dem endlich eine Erlösung werden wird. „Wie der Widder bei der Opferung Israels mit seinen Hörnern im Dickicht verwickelt

---

[1]) Das [2]) Das. [3]) Das. und Sifra zu Emor Absch. 11. [4]) 4. M. 10. 9. [5]) Das. V. 10. [6]) Pesikta von Buber Absch. 49. הרנינו S. 166. כשתטלו השופר לתקוע חדשו מעשיכם ועשו תשובה [7]) Midrasch rabba zu 3. M. Absch. 29. שופר שפרו מעשיכם אמר הקב״ה אם שפרתם מעשיכם הריני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים. [8]) Pesicta edit. Buber voce הרנינו Absch. 39 S. 165 β ויזכה אותם למה ישראל תוקעין בה כדי שידין אותם הקב״ה ברחמים.

war, so werden die Israeliten in Sünden und Leiden verwickelt werden, aber Gott verzeiht ihnen die Sünden und sendet ihnen die Erlösung".[1]) Saadja Gaon (im 9. Jahrh.) hat folgende zehn Punkte zur symbol. Bedeutung aufgestellt. Die Schofartöne sollen den Israeliten erinnern an: 1. die Weltschöpfung durch Gott; 2. den ersten der Bußtage, vom Neujahr bis zum Versöhnungstag; 3. die Gesetzesoffenbarung auf Sinai; 4. die Prophetenverheißungen; 5. die Zerstörung des Tempels in Jerusalem; 6. die Opferung Isaaks; 7. die Demuth vor Gott; 8. das Weltgericht; 9. die Sammlung der Zerstreuten Israels und deren Erlösung und 10. die Auferstehung. Mehreres siehe in Abtheilung I. den Artikel „Tag des Posaunenhalles".

Seder Olam Rabba, סדר עולם רבה, **Großes Chronikon.** Midraschartige, historische Schrift der Chronologie der biblischen und nachbiblischen Geschichte von Adam bis Alexander d. Gr. in 30 Kapiteln, von denen je 10 Kapitel eine Abtheilung, Pforte, בבא, bilden, sodaß die ganze Schrift in 3 Abtheilungen, Pforten, בבות, eingetheilt sind. Die ersten 10 Kapitel bilden die erste Abtheilung, בבא קמא; die andern zehn (10—20) die zweite Abtheilung, בבא מציא und die letzten zehn (20—30) die dritte, בבא בתרא, die letzte Pforte. Die biblischen Zeitereignisse werden mit agadischen Erklärungen untermischt, gegeben. Diese Schrift, die im Talmud und Midrasch oft zitirt wird,[2]) besitzen wir nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; es fehlen in ihr nicht unbedeutende Data, die im Talmud aus ihr zitirt werden,[3]) andererseits hat sie viele Zusätze[4]) und Interpolationen,[5]) auch hat der Text unserer Ausgaben viele Abweichungen von den Zitaten desselben in andern Schriften.[6]) Als ihr Verfasser wird im Talmud von einem Lehrer, R. Jochanan, im 3. Jahrh., der Gesetzeslehrer R. Jose ben Chalephta (s. d. A.) im 2. Jahrh. n. angegeben.[7]) Man hat diese Angabe nicht ohne Grund angezweifelt, weil in dieser Schrift Aussprüche von den spätern Lehrern als z. B. von R. Chia, R. Jose ben Jehuda, dem Lehrer des Patriarchen R. Juda I., gebracht werden; auch daß 9 mal darin R. Joses Sprüche zitirt werden, spricht nicht dafür. Der Verfasser wird nicht in solcher Weise Lehren mittheilen.[8]) Möglich, daß dies Einschiebsel von späterer Hand sind. Diese Schrift stand bei den Talmudlehren in solch hohem Ansehen, daß man oft Ismael, den Sohn des R. Jose mit Fragen über gewisse Geschichtsdata anging und dessen Antworten mit den Angaben dieses Geschichtschronikon verglich.[9]) Einer besondern Beachtung verdient das Kapitel 30, das in seinem ersten Theile die Deutung Daniel 8. 21. 22. bringt: „Und der zottige Bock" ist der König von Javan (Griechenland) und das „große Horn" zwischen seinen Augen, ist der erste König (Alex. d. Gr.) und das zerbrach —, das ist das Geschick dieses Königs, der 12 J. regierte. Bis dahin haben die Propheten durch den heiligen Geist prophezeit, aber von da ab neige dein Ohr zu den Worten der Weisen. Im zweiten Theil hat es ein Fragment von der Geschichte seit dem Tode Alexanders bis zum barkochb. Kriege, aus dem auch Stücke im Talmud aufzufinden sind.[10]) Für eine zu veranstaltende Ausgabe machen wir auf die Manuskripte des Seder Olam Rabba aufmerksam: in Parma sind drei und in der Opp. Bibl. eine (Katalog O. 627), ebenso in der Bodelj. eine Pergamenthandschrift.[11])

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 56. [2]) Kidduschin S. 38a; Erachin S. 12a; Horajoth S. 8a; Megilla S. 1β; Jebamoth S. 82β; Nidda S. 46β; Nasir S. 5a: Aboda sara S. 8β, Sabbath S. 88β u. a. O. [3]) Vergl. darüber Sanhedrin S. 102a. Es gehört hierher das letzte Kapitel, wo die Defekte auffallen von der Hasmonäerzeit bis zum Kriege Barkochbas. [4]) Wir rechnen zu denselben im Kap. 5. „es lehrte R. Chia; im 1 ten Kap., es spricht R. Jose" u. a. m. [5]) Wir haben in derselben die Lehren früherer und späterer Zeit neben einander angegeben u. a. m. Siehe weiter. [6]) So besonders in den Zitaten des Jalkut Schimoni. [7]) Nidda S. 46β; Jebamoth S. 82a. [8]) Vergl. Kap. 1 11. 17. 23. 27. und 30. [9]) Aboda Sara S. 8β und 9 a. [10]) Über dieses Fragment zu vergleichen Fürst, Orient Lit. 1846. S. 552. [11]) Drucke sind im J. 1514 in Mantua; 1545 in Venedig; 1580 in Basel: 1757 von Jakob Emden; 1801 in Sklow mit einem Commentar von Elia Wilna.

Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, das kleine Chronikon. Agadische chronologische Schrift, von der ein großer Theil über die Namen und die Zeitdauer der 50 Geschlechter von Adam bis den König Jojachin mittheilt; auch über die Lebenszeit der einzelnen Söhne Jakobs Nachricht gibt. Von dem König Jojachin ab werden noch 30 Geschlechter aufgezählt, woran sich die Angaben von den babylonischen Exilarchen (s. d. A.) anschließen. Mit diesen sind auch die Gesetzeslehrer genannt, die unter jedem der Exilarchen gewirkt haben. Ferner haben wir da die Namen und die Regierungszeit der babylonischen, persischen, syrischen und jüdischen Regenten; ebenso Notizen über die sassanidischen Könige. Alles ist mit Wundersagen untermischt, besonders in der Geschichte der im 5. Jahrh. stattgehabten Judenverfolgungen in Babylonien. Im Ganzen hat diese Schrift eine tendenziöse Aufgabe, die Abkunft der Exilarchen von davidischer Abstammung darzuthun.[1]) Doch hat auch sie verschiedene Zusätze, nach denen dieselbe im 11. Jahrh. abgefaßt wäre,[2]) aber sie gehört dem Anfang des 9. Jahrh. an. Dieselbe ist in den Ausgaben meist dem Seder Olam Rabba beigedruckt, das es, gleichsam als dessen zweiter Theil, ergänzen soll.[3])

Schriftthum, externes, der ältern Mystik, ספרים חצונים. In den Artikeln: „Geheimlehre" haben wir in dem Theile von der Entwicklungsgeschichte der Geheimlehre der ausgewiesenen, externen Mystik gedacht, die in dem aethiopischen Henochbuche und in dem vierten Esrabuch niedergelegt ist. Es dürfte von Interesse sein, diese Schriften hier kennen zu lernen. I. Aethiopisches Henochbuch, ספרא דחנוך. Sammelwerk der ältern jüdischen Mystik in Palästina, das aus verschiedenen Stücken, in deren Lehren sie zuweilen von einander abweichen, zusammengesetzt ist und so ein einheitliches Ganze bilden soll. Doch werden wir darin vergebens einen einheitlichen Plan und einen geordneten Inhalt suchen. Die einzelnen Stücke oder Theile sind: 1. das Grundwerk in Kap. 37—71; 2. das zweite Henochbuch von Kap. 1—5 und Kap. 91—105; 3. das dritte Henochbuch, das Buch der himmlischen Physik von Kap. 20—36 und 106—107; 4. der Anhang Kap. 108 und 5. das Noahbuch Kap. 54; 56; 64—69; 17—19.[4]) Der Name „Henochbuch" ist in Bezug auf im 1. B. M. 5. 24. genannten Henoch,[5]) den mystische, jüdische Traditionen als einen lebendig im Himmel versetzten Frommen kennen, dem himmlische Geheimnisse geoffenbart wurden, die in diesem Buche niedergeschrieben sind. So wird er Kap. 14. 1. angeführt „als ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht im Himmel sah, das ihm die Engel zeigten, von denen er Alles hörte." Die Ueberschrift dieser aufgezeichneten Offenbarung lautet: „Segensworte des Henoch, womit er die Auserwählten und Gerechten segnete, die da sein werden am Tage der Trübsal, da entfernt werden sollen alle Bösen und Gottlosen." A. Inhalt, Lehren und Mahnungen. Wir geben denselben nach der Reihenfolge der Kapitel. Es spricht Kap. 1—5 vom Weltuntergang, der Erscheinung Gottes zum Weltgericht und von der Trostverheißung für die Gerechten; K. 5. V. 9. von dem Geschick der Frommen, dem Lohn der Seligkeit, dem Leben ohne Sünde in Fülle und Frieden;[6]) Kap. 6—11 vom Engelabfall,[7]) und deren Vermischung mit den Töchtern Adams, aus dem die Riesen Nephilim und Eljo abstammen[8]) und Geheimnisse offenbaren (9. 6), worauf sie von den Engeln Michael, Gabriel, Suriel und Uriel angeklagt und verurtheilt werden; Kap. 12—16 von der Verkündigung des

---

[1]) Zunz, S. 136. Gottesd. 41. [2]) Das. S. 139a. [3]) Zu den da angegebenen Daten wären noch zu vergleichen Graetz IV. S. 537—8 und Berliner Magazin 1877. S. 141 den Aufsatz von Dr. Sulzer. [4]) Nach den neuesten Forschungen von Dillmann und Ewald (Abhandlungen über das aethiop. Henochbuch Göttingen 1854. Eine andere Eintheilung hat Koestlin in Theolog. Jahrbuch 1856. Heft 2. S. 240. [5]) Siehe „Henoch" und „Henochsage". [6]) Mehr davon bringt Kap. 10—11. 2. [7]) Vergl. Sirach 16. 7; Weisheit Sal. 14. 6; 3 Macc 2. 4; Baruch 3. 26. 2000 Engel stiegen auf die Erde, ihre Vorsteher waren Azazel und Semaja; Azazel lehrt die Anfertigung von Waffen und Schmucksachen. [8]) Vergl. Jubil. cap. 7.

Strafgerichts durch Henoch und dessen vergebliche Verwendung für sie; Kap. 14 von Gottesthron und Gotterscheinung; das. V. 18—22 von den um den Thron stehenden Gottesräthen, zehntausende; Kap. 15. 8—11 von den bösen Geistern aus den Seelen der Riesen, den Nachkommen der abgefallenen Engel; Kap. 20 bis 36 von Henochs Rundreise um den ganzen Erdkreis, begleitet von den Engeln, die ihm Alles zeigen; Kap. 33. er kommt bis an die Enden der Erde, wo die Thore des Himmels offen sind; K. 33. 3 die Sterne kommen durch Thore; K. 33. 2., 34. 2., 35. 1., 36. 1. Diese Thore sind: 3 im Norden; 3 im Westen; 3 im Süden und 3 im Osten; K. 33. 3. 4—72 Namen und Zahl der Sterne; ihre Ein- und Ausgänge; K. 72—81 ist das Buch über den Umlauf der Lichter; K. 72 Beschreibung der Sonne und ihres Laufes; K. 73—75. von dem Lauf des Mondes; K. 75. von dem Sonnenwagen; K. 76. 77. von den Winden, guten und verderblichen, aus den Thoren der vier Weltgegenden; K. 78. 79 weitere Angaben über Sonne, Mond und Sterne; K. 80 von den Unordnungen in Folge der Sünden; K. 81 Vorherwissen und Vorherbestimmung Gottes, Himmlische Tafeln mit Verzeichnissen der Handlungen der Menschen und ihrer Geschicke,[1]) Kap. 82. 1—3 von Henochs Versetzung auf die Erde und der Mittheilung dieser Offenbarungen an Methusalem; K. 83—91. 11; 93. 1—14; 91. 12—19 Erzählung von zwei Traumgesichtern, das eine von dem Strafgericht der Sintfluth und das andere von dem großen Weltgericht, Adam heißt ein weißer Farre, ebenso Noa, die Völker werden nach wilden Thieren benannt; K. 90. 14—22, die 70 J. bei Jeremia und die 70 Hirten; die Perserzeit 12 Hirten, die Wiedererbauung des Tempels: K. 89. 73 wegwerfendes Urtheil über diesen Tempel; das Brod auf dem Altar daselbst befleckt und unrein; das. V. 56. und ff. der Tempel ist kein wahres Heiligthum mehr, in das Gott zurückgekehrt, Verwerfung des Opferwesens;[2]) K. 91. 13. der zweite Tempel ist ein übereiltes, vorzeitliches Bauwerk, das erst nach der Herstellung der jüdischen Weltherrschaft aufgeführt werden sollte;[3]) K. 90. 2 vom griechisch-makedonischen Weltreich unter dem Bilde von Adlern, die von Geiern und Raben geführt werden, wo die Hälfte der Zeit der 70 Hirten vorüber ist; unter Antiochus Epiphanes hacken die Geier den Schafen (Israeliten) die Augen aus und fressen deren Fleisch; die weißen Schafe (die Frommen unter den Israeliten) haben kleine Lämmer, die ihre Augen öffnen und schreien (die makkab. Erhebung); die Raben, Syrer, fliegen auf dieselben nieder und nehmen eins (den Jonathan) von den Lämmern weg. Den Lämmern wuchsen die Hörner, ein großes Horn ragte hervor (Johann Hyrkan); es folgt die in Bildern weitere Schilderung der Erhebung; K. 90. 20—27 Weltgericht in Palästina; das. V. 29. ein neues Haus für den Tempel; das. V. 28 bis 33. der neue Tempel, die Huldigung der Völker und die Rückkehr Henochs in den Himmel; das. V. 33 der Krieg hört auf und das Schwert wird im neuen Jerusalem versiegelt; das. V. 37. 38 vom Messias; K. 91 ist eine Wiederholung des Ganzen in kurzen Umrissen. Die ganze Weltgeschichte wird in zehn Wochen zu je 7 Geschlechtern eingetheilt, sodaß am Ende der 10. Woche 70 Geschlechter verlaufen (es sind dies die 70 J. bei Jeremia). Henoch ist als siebenter der ersten Woche; Engelabfall und Fluth in der zweiten Woche; die Geburt Abr. in der 3. W.; die 4. Woche brachte Moses, die Gesetzgebung Gottes auf Sinai, den Bau der Stiftshütte; die 5. Woche den Tempelbau Salomos; die 6. Woche den Abfall und Eliahus Bekehrung und die Tempelzerstörung; die 7. Woche ist die der Abtrünnigen, aber auch der Erstehung der Frommen bis Johan Hyrkan; die 8. Woche die Zerstörung der Heidenherrschaft und die Erbauung eines neuen Tempels; die 9. Woche hat großes Gericht und das Verschwinden der Gottlosen; die

[1]) Vergl. noch hierzu die Kap. 93. 2; 103. 2; 106. 19; 107. 1; 108. 7. [2]) Bekanntlich opferten die Essäer nicht im Tempel, vergl. hierzu den Artikel „Essäer". [3]) Vergl. Gemara Joma von den 5 Gegenständen, die da fehlten.

10. Woche Gericht und Zukunft. Es folgen nun bis K. 105 die Mahnungen und die Erfüllung der Verheißungen. Die einzelnen Lehren dieses Buches bitte ich als Ergänzung in dem Artikel: „Geheimlehre“ nachzulesen. B. Geschichte, Tendenz, Umarbeitung, Verfasser, Sprache und Abfassungszeit. Dieses Buch war in jüdischen Kreisen sehr verbreitet und hat den Autoren des Buches der Jubiläen und des 4. B. Esra vorgelegen. Auch im n. T. (Judä V. V. 14 und 15) wird daraus ein Vers zitirt, aber war im 8. Jahrh. bis auf einige Bruchstücke nicht mehr da. In neuerer Zeit hat im J. 1773 der Engländer Brüce zwei aethiop. Handschriften von denselben in Abyssinien aufgefunden und sie nach Europa gebracht, von denen 1821 Laurence eine englische Uebersetzung herausgab. 1830 veröffentlichte Hoffmann davon eine deutsche Uebersetzung und 1833 Gfroerer eine lateinische. 1851 hat Dillman nach Vergleichung von 5 Handschriften den aethiop. Text desselben angefertigt, der zwei Jahre später eine deutsche Uebersetzung folgte. Die Tendenz des Buches war gegen den um sich greifenden Hellenismus mit seiner Aufklärerei und Untergrabung alles Jüdischen gerichtet. Wir lesen darüber in ihm: „Wehe euch, die ihr Lügenreden und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse; sie haben keinen Frieden und sterben plötzlich! Wehe, die Frevel üben und Lügen reden, sie gehen unter und haben kein gutes Leben! Wehe euch, die ihr der Worte der Rechtgläubigkeit fälschet und von dem ewigen Gesetze fallen sie ab! Wehe denen, die das Haus und das Erbtheil ihrer Väter verwerfen, ihre Seele an den Götzen hängen.“[1]) Weiter wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[2]) So ist dieses Buch auf jüdischem Boden entstanden und hat zweifellos einen Essäer zu seinen Verfasser. Einen Beweis hierzu finden wir in den Stellen gegen die Heiligkeit des zweiten Tempels, in dem bekanntlich die Essäer nicht opfern mochten.[3]) Die da und dort vorkommenden Aussprüche und Lehren in christlicher Färbung mag wohl aus einer spätern Umarbeitung von christlicher Hand herrühren.[4]) Die Sprache, in der dieses Buch abgefaßt wurde, war die hebräische, als die in Palästina geläufige, später wurde von Christen dieses Buch griechisch, lateinisch und zuletzt auch aethiopisch übersetzt und wohl auch als Zeugniß für die christlichen Dogmen umgearbeitet. Die Abfassungszeit wird für jedes Stück des Henochbuches anders angegeben. So wird für das oben genannte Grundwerk das J. 144 v.; für das zweite das J. 135 v.; das dritte das J. 128 v. Dagegen soll die Zusammenstellung derselben zu einem Ganzen gegen Ende des 2. Jahrh. v. stattgefunden haben. Diese oben in der Inhaltsangabe bezeichneten Themen und deren Ausführungen finden sich in der Midraschliteratur wieder. Es existiren da vollständige Stücke von den Visionen Henochs und Noas, von der Angelo- und Dämonologie, der Kosmologie und Astronomie und deren Kalenderberechnung, der Schilderungen der Hölle und des Paradieses u. a. m., die denen im Henochbuche ähnlich sind. Das Henochbuch in hebr. Sprache hat somit den Agadisten vorgelegen und ist von ihnen benutzt worden, woraus sie ganze Stücke zitirten und umarbeiteten. Auch ein Noahbuch ist in der Midraschliteratur bekannt, aus dem ebenfalls ganze Stücke vorhanden sind. Die ersten Stücke haben theils zur Ueberschrift „Henochbuch“ חנוך ספר, theils sind sie ohne dieselben, in denen jedoch die Mittheilungen durch Henoch, oder durch den zum Metatron verwandelten Henoch, aber auch ohne diesen Namen gegeben werden. Unter dem Namen „Henochbuch“ haben die kleinen Midraschim (s. Midraschim kleine) zwei Schriften,[5]) von denen die eine,

[1]) Henoch Kap. 98. 75—99. 2. und 14. 15. [2]) Das. 98. 15. [3]) Siehe: „Essäer“. [4]) Vergl. Zeitschrift der d. m. Ges. VII. 249. Kap. 83. 11. kommt das Beten bei Sonnenaufgang vor, was nach Joseph b. j. II. 8. 5. von den Essäern erzählt wird. [5]) So hat Jell. B. H. II. 114—117 ein Henochbuch; ebenso zitirt Mose de Leon in seinem משכן העדות aus einem Henochbuch (Vergl. Jellinek B. H. II. S. XXXI. Ein größeres Henochbuch bringt noch Jell. in B. H. V. S. 170—190.

wie sie uns in Jell. B. H. II. S. 114—117 vorliegt, von der Versetzung Henochs in den Himmel berichtet, dem Geheimnisse offenbart werden, die er daselbst mittheilt und selbst als Sprecher auftritt. Die Themen sind: Gottesthron, Engelnamen, Gottesgericht u. a. m. Die andere Schrift ist viel größer und befindet sich in B. H. V. S. 170–190. In derselben offenbart der zum Metatron umwandelte Henoch dem R. Ismael seine Versetzung in den Himmel u. a. m. Andere Themen dort sind von den Winden, von dem Gericht und den Geistern als Vollziehern der Urtheile, den Engelsschaaren, den Frommen, den Verheißungen für dieselbe, dem Messias u. a. m. Von den in den Midraschim zerstreuten Stücken nennen wir: 1. das in Pirke de R. Elieser Kap. 8 von dem Umlauf der Himmelslichter, ähnlich der Mittheilung im Henochbuch Kap. 72—75;[1]) 2. mehrere umgearbeitete Stücke im Hechaloth Rabbathi von dem Gottesthron, den Engeln, den Gottesnamen, dem Gericht u. a. m.[2]) 3. ein Noahbuch;[3]) 4. ein Stück Schemchasai und Asael,[4]) gleich dem Henochbuch Kap. 8. 9. die Umarbeitungen in der Midraschschrift: Chaje Chanoch, ח״י חנוך.[5]) Andere Zitate aus dem Henochbuche sind noch im Buche Sohar (s. d. A.)[6]) II. Viertes Esrabuch. Wir haben darüber in dem Artikel „Apokryphen" gesprochen und dessen Lehren der Mystik in dem Artikel „Geheimlehre" gebracht und wollen hier noch Einiges zur Ergänzung genannter Artikel nachtragen. Das Buch hat 14 Kapitel und wird unter verschiedenen Namen erwähnt. Es heißt in der arabischen und aethiop Uebersetzung „Erstes Buch Esra", weil die Geschichte Esras hier früher beginnt; ferner „Zweites Buch Esra",[7]) „Apokalypse Esra",[8]) und endlich „Viertes Buch Esra"[9]). Man bezeichnet den Verfasser desselben als einen Essäer, weil in denselben auf mehreren Stellen von Entsagung von Fleisch und Wein und von der Nahrung von Feldfrüchten gesprochen wird (s. Essäer). Von den Lehren nennen wir die, deren auch im Midrasch erwähnt werden. Kap. 1. heißt es, daß Israel trotz des Gesetzes nicht die von Adam ererbte Sünde verloren habe, ein Ausspruch gegen die Annahme im Midrasch, daß Israel in Folge des Empfanges der Gesetze auf Sinai von dieser Erbsünde erlöst wurde.[10]) Kap. 2. 1–3, 23. wird von einem Behälter der Seelen in der Unterwelt gesprochen, daß, wenn er voll wird, das Weltende eintreten werde, gleich einem Mutterleibe, der zur bestimmten Zeit seine Frucht entläßt. Eine ähnliche Lehre finden wir in dem Ausspruche: „Der Sohn Davids, der Messias, kommt nicht früher als bis alle Seelen den Guf, גוף, gefüllt haben.[11]) Unter „Guf", גוף, ist nichts anders als der genannte Seelenbehälter zu verstehen Auch die an dieser Stelle gegebenen Zeichen der Erlösungszeit; der Weg der Wahrheit ist verborgen, Unglaube und Ungerechtigkeit nehmen überhand u. a. m. sind im talmudischen Schriftthume.[12]) Vollständig ist im agadischen Schriftthum die Sage vom Livjathan- und Behemothmahl für die Frommen in der Zukunft, die das Kap. 4. 60 des Esrabuches so sehr ausführlich bringt. Weiter ist die ganze Messiaslehre mit geringen Aenderungen von der Person des Messias auch im talmudischen Schriftthum. Wir verweisen darüber auf die Artikel: „Messias", Messiaszeit", Messiasleiden" und „Erlösung", „Erlösungszeit" und „Zehn Stämme" in Abth. I. und II. dieser R. E.

[1]) Vergl. hierzu noch Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 15 und Talmud Jeruschalmi Absch. 2. Hal. 5., mehr im Artikel „Kalender" S. 618 und 619. [2]) Jell. B. H. III. S. 83 bis 108. [3]) Vergl darüber Orient 1845 S. 814. [4]) Das. B. H. IV. S. 127. 128. [5]) Das. S. 129–132. [6]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19. [7]) So oft in der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf das Nehemiabuch. [8]) So in der griechischen Kirche von Nicephorus Homologia aus dem 9. Jahrh. Vergl. Farbric Cod. pseud. V. T. II. p 176. [9]) So überwiegend in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf die 2 Bücher Esra und Nehemia und das griechische Esrabuch bei den Apokryphen. [10]) Siehe Erbsünde: כיון שבאו לסיני פסקה זוהמתן [11]) Jebamoth S. 63a, Midrasch rabba 3. M Absch. 15 אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף. Siehe in Abth. X Artikel Erlösungszeit." [12]) Siehe: Livjathan" und „Zukunftsmahl".

Sohar, ספר הזהר, Buch des Sobar (Buch des Glanzes oder des Strahles), auch Midrasch Hasohar, מדרש הזהר. Midraschartiges Sammelwerk der Kabbala in aramäischer Sprache, das in der Form eines theosophischen Kommentars zum Pentateuch sämmtliche kabbalistischen Lehren, Philosopheme, Anordnungen u. a. m. zusammengestellt, enthält und so das Grundbuch, die Bibel der Kabbalisten, bildet: I. Name und Bedeutung. Dieses Buch kommt in den Schriften des Mittelalters unter verschiedenen Benennungen vor. Menahem Rekanati (1320) nennt es: „Buch des Sohar", ספר הזהר,[1]) auch: „Buch des wundervollen Sohar", ספר הזהר המופלא,[2]) oder: „Buch des großen Sohar", ספר זוהר הגדול.[3]) Die Bezeichnung „Sobar", זהר, Glanz, ist Daniel Vers 3, Kap. 12: „Und die Vernünftigen werden strahlen, wie der Sohar, Glanz des Himmels, כזהר הרקיע, entnommen, weil dieses Buch mit der Erklärung dieser Bibelstelle beginnt.[4]) Bei einem Zweiten, Isaak Ibn Minir (1330), heißt es: Midrasch Hasohar, מדרש הזהר, oder „Midrasch des R. Simon ben Jochai", מדרש של ר׳ שמעון בן יוחאי,[5]) eine Bezeichnung nach der Angabe, R. Simon ben Jochai sei der Verfasser des Sohar.[6]) Ein Dritter hat den Namen in „Midrasch Vajehi Or", מדרש ויהי אור,[7]) nach dem Worte „Vajehi Or" in 1. M. 1, 3 „es werde Licht", ויהי אור, dessen Erklärung die erste Stelle in diesem Buche einnimmt.[8]) Endlich haben wir noch die Benennung in den jüngeren Ausgaben zu erwähnen: „Buch des heiligen Sobar, ספר הזהר הקדוש, von R. Simon ben Jochai." Der Name „Neuer Sohar", זהר חדש, ist die Benennung eines dem Sohar nachgearbeiteten Buches, das jüngere kabbalistische Stücke, die die Sprache, den Geist und den Stil des Sohar haben, enthält. II. Bestandtheile und deren Inhalt. Wie wir bereits in dem Artikel „Kabbala" angegeben, bildet das Soharbuch kein einheitliches Ganze, sondern ist eine Zusammenstellung von älteren und jüngeren Lehren, Aussprüchen, Deutungen u. a. m. der Mystik (s. d. A.) und der Kabbala, sowie von Zitirungen ganzer Stücke aus mystischen und kabbalistischen Schriften; es bildet im Ganzen, wie wir es oben bezeichnet haben, ein midraschartiges Sammelwerk der Kabbala. Die daselbst genannten Schriften sind: 1. Das Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא;[9]) 2. die große Versammlung, אדרא רבא;[10]) 3. die kleine Versammlung, אדרא זוטא;[11]) 4. das Buch des Glanzes, ספר הזהר;[12]) 5. das Buch der Urgeheimnisse, ספר רזי דרזין;[13]) 6. das Buch der Hallen, ספר היכלות;[14]) 7. Mischna und Tosephta, מתניתין ותוספתא;[15]) 8. der treue Hirt, רעיא מהימנא;[16]) 9. die Geheimnisse der Thora, ספר סתרי תורה;[17]) 10. der geheim gehaltene Midrasch, מדרש הנעלם;[18]) 11. der Vortrag des Alten, סבא דמשפטים;[19]) 12. der Vortrag des Jünglings, ינוקא. Spätere hinzugekommene Schriften kennt man: a. Neuer Sohar, זהר חדש; b. Anordnungen, Tikunim, alte und neue u. c. Supplemente, תוספות; d. Midrasch Ruth, מדרש רות; e. Midrasch Schir Haschirim, מדרש שיר השירים; f. Buch der Lichthelle, ספר הבהיר; g. Abhandlungen: „Komme und sieh'", תא וחזי מאמר; h. Gesetzeserklärung, פקודי und i. Frühere Werke: חבורא קדמאה. Wir versuchen dieselben nach Form und Inhalt einzeln näher zu charakterisiren. 1. Das

---

1) So in seinem טעמי המצות S. 12a, 18a, 20 u. a. O. 2) Das. S. 20 u. a. O. 3) Das. S. 40. Diese Benennung kommt neben dem Namen ספר הזהר המופלא vor; es scheint, daß es zwei Sohar gegeben habe, was jedoch Viele auf die verschiedenen Ausgaben des Sohar oder auf die „Idra Rabba" beziehen. Siehe weiter. 4) So zu Anfang von Genesis und Exodus. 5) Chalaz IV. S. 85. Note. 6) Eine Benennung, die übrigens auch schon Rekanati in טעם. מצות und מצות פרו ורבו Bl. 7β hat. ספר זוהר המופלא לר׳ שמעון בן יוחאי. 7) Juchasin S. 42a. 8) So in der Soharausgabe von Lublin und Kremona; die den Namen „זוהר גדול" führt. In meiner Ausgabe (Amsterdam) steht die Erklärung dieses Verses erst an dritter Stelle S. 16β. 9) Sohar II. S. 176β u. a. O. 10) Das. III. S. 127β. 11) Das. S. 281. 12) Siehe weiter. 13) Sohar II S. 70a 14) Das. I. 88; II. 245a, 128β, 150β; III. 167. 15) Das. I. 62a, 81a, 100β, 107β, 109a, 122β; III. 162a, 168a, 123β, 151β, 154β, 161, 165; II. 4a, 12a, 14β, 25β, 50a, 68β; III. 30a, 54β, 55β. 16) Das. II. 40, 115, 218, 121, 128, 157, 116, 118; III. 153, 127, 33, 222, 92β, 122, 219, 226, 242, 216, 275. 17) Das. I. 74β, 76β, 89a, 81β, 107, 109β, 147a, 164β, 161β. 18) Das. I. 99a, 100, 101, 109, 107, 104β, 110β, 112a, 115a 126 127β 129β. 128a 134β 135a. 140a. 19) Das. II 94a u. a. O

Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא, auch צניעותא דספרא.[1]) Dasselbe ist eine der ältesten kabbalistischen Schriften. Das Buch Sohar läßt es von R. Simon b. Jochai zitiren, aber ausdrücklich als nicht von ihm verfaßt.[2]) Für sein Alter sprechen ferner seine Defektheit, daß kein Verfasser desselben angegeben wird und die Idras (s. weiter) es nennen. Es wird mit Recht als das älteste der im Sohar zitirten Bücher angesehen. Das Ganze besteht mehr aus kurzen Sätzen, Aphorismen, und aus Andeutungen mit losen, an einander gereihten Schlagwörtern der kabbalistischen Philosopheme und Grundlehren, die zum Selbstsuchen anregen. Es wird daher im Sohar,[3]) mit Weizen verglichen, aus dem der Kundige die besten Speisen bereiten kann, aber wer denselben roh genießt, gibt sich als einen Wilden zu erkennen. Passend sind die einleitenden Worte: „Diese Lehren sind besser als alle andern für den, der bei ihnen ein- und ausgeht", d. h. der in ihnen bewandert ist.[4]) Es handelt im 1. Kapitel in Bezug auf Ezech. 1 u. 3 von der Schöpfungsgeschichte unter dem Bilde der Wage. Dieselbe symbolisirt die Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze und soll den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, von den reinen Intelligenzen zur Materie, wie derselbe ermöglicht wurde, vergegenwärtigen. „Bevor das Gleichgewicht, heißt es, hergestellt war, konnten sich die Gesichter (d. h. die Gegensätze) einander nicht betrachten, aber durch den Schöpfungsakt geschah ihre Vereinigung".[5]) In Kap. II. werden die Gegensätze und ihre Vereinigung weiter besprochen; dieselben heißen daselbst „männliches und weibliches Prinzip." Es scheint diese Aufstellung den Hauptinhalt des Buches gebildet zu haben, da es zum Anfange gleich die Notiz hat: „Das Buch der Geheimnisse ist das Buch, welches von der Wage handelt."[6]) Weiter handelt das zweite Kapitel von den Gottesnamen, was in den Idras (s. weiter) weiter ausgeführt wird. Das 3. Kapitel bringt damit die 13 Gotteseigenschaften in Verbindung. Das 4. Kapitel hat Buchstabenmystik und Dämonologie; das 5. Kapitel bringt die Lehre von den Sephiroth (s. Kabbala) unter verschiedenen Bildern, als z. B. auch unter dem Bilde des Baumes.[7]) 2. **Die große Versammlung**, אדרא רבא. Dasselbe ist keine midraschartige Erläuterung eines Buches der Bibel, sondern behandelt ausführlicher die Themata aus dem das Buch der Geheimnisse, Siphra Dezniutha, und hat somit schon ein ziemlich systematisches Lehrgebäude der Kabbala, das zur Grundlage späterer kabbalistischen Arbeiten wird, dessen Lehren auch der Sohar zitirt. Es scheint ebenfalls eines der ältesten kabbalistischen Schriften zu sein; sein Name „Idra" Ἕδρα, Session, Sitzung, auch Versammlung, deutet auf einen Kreis von Eingeweihten, in deren Mitte diese Lehren vorgetragen wurden. Solche Lehrversammlungen fanden in hierzu bestimmten Häusern, באדרא דבי משכנא, aber auch auf freiem Felde unter Bäumen statt.[8]) Dieses Buch läßt angeblich R. Simon b. Jochai (s. d. A.) den Bund der Eingeweihten berufen, in deren Mitte er den Vorsitz hat und die räthselhaften geheimnißvollen Lehren des Buches der Geheimnisse aufklärt. Die Behandlung des Themas geschieht in dialogischer Form, wo der Vortragende ganz seiner imtuitiven Betrachtung folgt. Das Buch tritt gegen die bisherige Lehrweise[9]) des probsinnlichen Anthropophormismus auf und spricht über den Gebrauch desselben einen Fluch aus. „Fluch dem Manne, der ein Götzenbild u. s. w. anfertigt (5. M. 27. 15.); es ist Zeit, heißt es daselbst, für Gott zu handeln, denn sie vernichten deine Thora, d. i. die obere Lehre, die vernichtet ist, wenn dem nicht abgeholfen wird."[10]) Es gebraucht die Anthropomorphismen,

---

1) Erstere Benennung kommt vor in Sohar II. S. 47β, 52β; III. 48β, 60β, 175a, 261β und 291a, dagegen ist die zweite in allen andern Zitaten dieser Schrift. 2) Das. II. S. 176a und III. 146β. 3) Das. II. S. 176a. 4) Das. הני עריסי מכלהו למאן דעייל ונפק. 5) Das. III. S. 290 und S. 234 und I. S. 2a 6) Das. דאני ספרא דצניעותא בספרא דשקיל במתקלא. 7) Erklärt in Idra Sutta 296a. 8) Vergl. III. S. 128a עלו בחקלא בין אילני. 9) Das S. 127β zur Einleitung עד אימת ניתב בקיימא דחד סמכא כתיב עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. 10) Daselbst באלים ה׳ — מאי הפרו תורתך תורה דלעילא דאיהו מתבטלא אי לא יתעבד בתיקונא שמא דא ולעתיק יומין אתמר וכתיב מי כמוך פתח ואמר ארור האיש.

aber nur als Bilder zur Verdeutlichung seiner Schöpfungsphilosopheme, ein Verfahren gegen die anthropomorphistischen Angaben der Mystik (s. d. A. u. Kabbala), die die Anthropophormismen nicht als Bilder, sondern als wirkliche Realitäten vorführt. So bringt es die Lehre von den Urideen, hier Urkönige genannt, zur Darstellung seiner Schöpfungstheorien.[1]) Nicht unerwähnt lassen wir die dort vorgeführte anatomische Beschreibung der Gehirnhöhlen und ihrer Membranen,[2]) sowie des inneren und äußeren Gehirnganges,[3]) als Angabe der Kommunikationsmittel zwischen der Sinnenwelt und dem Sitz der Intelligenz mit mehreren physiognomischen und physiologischen Bemerkungen.[4]) Der Mensch ist hier (vergl. Ezech. 1. 26.) als Urtypus des Universums, als Allform der Schöpfung und Gesammtbild der Sephiroth und deren Emanation. Des Menschen Gehirn, Haupthaare, Bart u. s. w. werden zu Bildern der Emanation.[5]) Weiter wird in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf die Welt „Gott an sich" von „Gott, wie er in seinem Wirken hervortritt", also von dem „Gott der Offenbarung" geschieden, doch nicht als zwei getrennte Wesen, sondern nur als Gott in seiner Wesenheit und Gott durch sein Werk; letzterer heißt: „Kleines Gesicht", זעיר אנפין. Endlich ist daselbst die Dämonologie das dritte ausführlich behandelte Thema.[6]) 3. **Die kleine Versammlung**, אדרא זוטא. Diese Schrift hat die Recapitulation der Lehren der Jdra Rabba in klarerer Darstellung. Vorzüglich ist es die Sephirothlehre, die zur Behandlung kommt. Neu erscheint hier die häufige Buchstabenmystik, die in der großen Jdra noch selten ist.[7]) Rezitirt werden daselbst das Buch der Geheimnisse, Siphra de Zeniutha, ein Hagadabuch des R. Juda und des R. Hamnuna. Darnach ist die Jdra Sutta viel jüngeren Ursprunges, sodaß sie im Sohar nirgend genannt und nur ihm als Schlußstein hinzugefügt wurde.[8]) In demselben sind die Mittheilungen des R. Simon b. Jochai vor seinem Tode. Das Hauptthema ist auch hier die Lehre von dem Gottesbegriff des „Gott an sich" und des „Gott in der Welt"; also von der Transcedenz und der Immanenz Gottes. Die Bezeichnungen für diese Scheidung sind auch da, wie im vorigen Buch, „das große Gesicht", אריך אנפין oder אנפין אין סוף; „das kleine Gesicht", זעיר אנפין. Ausführlich ist da die Lehre von den Sephiroth, den Gottesnamen,[9]) wozu auch hier der Mensch mit seinen Augen, Ohren, seiner Stirne und anderen Gliedern, besonders mit seinem Gehirn als Bild der Emanationsgestaltung vorgeführt wird.[10]) Nicht minder ausführlich ist da die Darstellung von den Urideen, Urkönigen, מלכין קדמאין. und den Urwelten. Viele der Urwelten gehen unter, sie sind unvollkommen, aus denen sich das Böse entwickelte, bis die vollkommene da ist. 4. **Der eigentliche Sohar, das Soharbuch**, ספר הזוהר. Wir verstehen darunter den ganzen unter diesem Namen vorhandenen midraschartigen, theosophischen Kommentar zum Pentateuch mit Ausschluß der ihm angehängten Schriften und der in ihm aus andern Büchern zitirten Stücke. Dieses Soharbuch unterscheidet sich von den oben genannten drei Schriften, daß es für die in diesen vorgebrachten kabbalistischen Lehren, Philosopheme u. a. m. midraschartig in der Schrift Begründungen oder Andeutungen aufsucht und so dieselben aus ihr herzuleiten, in ihr nachzuweisen oder wenigstens an sie anzuknüpfen sich bemüht. In dieser Gestalt vereinigt es in sich alle bis dahin bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Geheimlehre (s. d. A.), der anthropophormistischen Mystik (s. d. A.) und der Kabbala (s. d. A.), deren Resultate hier im Sinne der letztern ver-

---

[1]) Das. S. 128. Gott breitete einen Teppich aus, in welchem er die Urbilder, Urideen, einzeichnete. Vergl. die Hauptstelle das. S. 135a בכתר ומנא עד דאנח לרו ואצגע. [2]) Das. S. 123β und 135β. [3]) Das. S. 138a. Anatomische Kenntnisse waren schon bei den Juden in der talmudischen Zeit verbreitet, vergl. Bechoroth S. 45a. Hierzu Celsus de medicina in proemio. [4]) Siehe darüber Ben Chananja I. S. 507—8 von Ignatz Stern. [5]) Das. S. 135a. Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Kabbala". [6]) Das. S. 149, f. 178a. [7]) Daselbst III. S. 289a. [8]) Das. III. S. 287β bis S. 296β. [9]) Das. 289β und 292β. [10]) Das. 288. [11]) Das.

arbeitet werden, so daß beide erstere in diese völlig aufgehen und nur noch als Entwicklungsphasen derselben Geltung und Bedeutung zu haben scheinen. Zu seinem Inhalte hat es, wie wir schon angegeben, sämmtliche Themata der obigen drei Schriften, die hier ausführlicher mit Anlehnungen an die Schrift behandelt werden. Nebenher werden Sagen, Gleichnisse und agadische Erläuterungen aus der Midraschliteratur eingestreut mit anderen Notizen und Bemerkungen auch aus profanen Wissensfächern als z. B. aus der Astronomie, Geographie, Zoologie u. a. m. Da wir in dem Artikel „Kabbala" und hier weiter die soharitischen Lehren der genannten Themata bringen, wollen wir jetzt nur Einzelnes aus diesem Soharbuche notiren. S. 79β. wird das „Moses stieg zu Gott hinauf" im rationellen Sinne als eine geistige Erhebung zu Gott erklärt: „Andere erheben sich zur Größe und Reichthum, aber Moses Erhebung war zum Göttlichen; S. 87a. wird das Gebot „Du sollst Dir kein Götzenbild machen" als Mahnung, den Irrlehren nicht zu folgen, und nichts vorzutragen, was nicht von den Lehrern tradirt ist, gedeutet; S. 90a ist die Beziehung der 5 ersten mit den 5 letzten Geboten des Dekalogs gegeben; S. 91a daß die ersten zwei Gebote die andern in sich fassen; das. S. 124a. „Ihr sollet den Namen anderer Götter nicht erwähnen" als Verbot der Beschäftigung mit anderen Büchern, die nicht zur Thora gehören; S. 182 ist die Beziehung des Ungesäuerten zu den bösen Trieben des M.; in Theil III. S. 9β lesen wir eine cosmographische Abhandlung der verschiedenen Klimate mit ihren verschiedenen Menschenracen, die nicht Alle von Adam herstammen. Das. S. 10α ist die Erde als eine um ihre Axe sich drehende Kugel gekannt, auf der, wenn für die Einen Tag ist, die Andern Nacht haben und umgekehrt.[1]) Das. S. 12α ist eine Parallele zwischen den Zehngeboten und den zehn Worten der Schöpfung.[2]); S. 17α die Mystik der Schofarklänge; S. 26α. die Symbolik des Feueropfers als Bild der Verbindung der obern und untern Welt; S. 43α. die Entstehung von Leib und Geist; S. 152 ist die klassische Stelle von dem höhern Sinn der Thora; 214 die Erklärung der Farben des Regenbogens: roth bedeute Edom, grün Ismael und weiß Israel; S. 233 ist ein Stück über die Sternschnuppen; 5. Die Stücke des Jenuka, ינוקא, Jüngling. So heißen die Soharstücke, welche die kabbalistischen Gespräche und Abhandlungen als Ergebniß von Reiseunterhaltungen bezeichnen, in denen ein Kind oder Jüngling zum Erstaunen der Lehrer Geheimnisse enthüllt und mystische Verserklärungen gibt. Diese Stücke beginnen mit den Worten: „Es eröffnet der Jüngling den Vortrag, פתח האי ינוקא oder פתח הא רביא,[3]) und geben Bibelexegesen, mystische Gesetzauslegungen u. a m. Es versteht sich, daß wir es auch hier nur mit einer Pseudoepigraphischen Angabe zu thun haben; 6. Das Stück des Saba, סבא, des Alten. In Sohar II. S. 94α ist der Vortrag eines Alten, Saba, über die Seelenwanderung. An die in Abschnitt 2 M. 21 genannten Rechtsstrafen werden die Angaben der Strafen für die Seelen angeknüpft und die Lehren von der Seelenwanderung ausgeführt. Mehr über dieses Thema bringen daselbst S. 95 und S. 100α. Die Unverträglichkeit des Auferstehungsglaubens mit dieser Lehre wird daselbst S. 97α, 103α u. 105β gehoben,[4]); ebenso sucht man andere Inconsequenzen durch diese Lehre zu lösen.[5]) 7. Urgeheimnisse, רזי דרזין. So heißt im Sohar II. 70α. (wozu noch das. II. 67α.), ein fragmentartiges Stück, das in zwei Rezensionen uns daselbst vorliegt, von denen das eine das ältere und wahre und das andere ein Additament desselben zu sein scheint. Beide haben die Lehren von der Physiognomik und Chiromantik. 8. Die Hallen, היכלות. Unter diesem Namen hat das Soharbuch zwei Stücke,[6]) welche eine Beschreibung des Paradieses (Ganeden) und der Hölle (Gehinnom) geben. Es

---

[1]) Herulesa —. [2]) Auch schon in dem Midraschim. [3]) Sohar III S. 186, 161—174. I. 132. [4]) Vergl. Sohar I. 131a. 167a. [5]) Das II. S. 96, 106 und 163. [6]) Sohar I. S. 38a und II. S. 245a

werden sieben Hallen der Hölle und sieben Hallen des Paradieses gezeichnet. Von den zwei Stücken scheint das in Sohar I. 38a. eine Umarbeitung von dem in Sohar II. 262 zu sein. Als Ergänzungen gehören hierher noch die Fragmente Sohar II. S. 128β u. 150β; III. 167β. 9. Geheimnisse der Thora, סתרי תורה.[1]) Scheinbar nachsoharitische Stücke, Reproduktionen alter Kabbalathemata, was sich aus der ganzen Eigenheit ihrer Diktion und Behandlung des Themas ergibt. Es wird ein Theorem der Kabbala angegeben, nach welchem die Erklärung eines ganzen Bibelabschnittes folgt. Sie sprechen von der Evolution der Sephiroth und der Emanation des Urlichtes;[2]) u. a. m. Beachtenswerth ist daselbst S. 87a die Angabe der vier Arten von Visionen, die wir unter „Prophetie" bringen wollen. 10. Mathnita und Tosephta, מתניתא ותוספתא. So betitelt sind im Sohar eine Menge von mystischen Stücken zitirt, die sich ebenfalls als Einschiebsel und spätere soharitische Reproduktionen bekunden.[3]) Ihre Diktion strotzt auffallend von fremdartigen Ausdrücken; sie bringen unter Andern die Buchstabenmystik des Tetra-Grammaton (s. Adonai).[4]) Ihre Beschaffenheit bezeichnet das Fragmentartige ihres Wesens. Das Stück Sohar I. S. 122β gibt sich als Auszug aus zwei Stellen des Jenuka Sohar III S. 162a. zu erkennen. 11. Geheimgehaltener Midrasch, מדרש הנעלם. Dieses in Sohar I. S. 97a bis S. 102β u. das. S. 134a bis S. 140a beigefügte Schriftstück ist ebenfalls eine spätere kabbalistische Pseudoproduktion, deren Werth schon der gelehrte Jakob Emden dadurch charakterisirt, daß er dessen Verfasser einen argen Unwissenden nennt.[5]) Die Schreibart da ist eine völlige andere, es fließt in derselben das Hebräische, Aramäische und das spätere Rabbinische durch einander. Häufig ist da das Wort השלום für geistige Vollkommenheit. I. S. 126a. ist von der Auferstehung die Rede, wofür die Seele in den vervollkomnetern Leib zurückkehrt.[6]) Hervorheben wollen wir die Stelle daselbst S. 135a von dem verheißenen Zukunftsmahle (s. d. A.) für die Gerechten, sowie von dem des Livjathan, die dasselbe in geistigem Sinne deutet und den Livjathan als symbolische Bezeichnung desselben hält. Ebenso wollen wir die als für die Abfassungszeit des Sohar wichtige Stelle Sohar S. 140a nicht unerwähnt lassen. Daselbst wird erst die Zahl 5408, dann 210 angegeben, diese Zahlen der Schöpfungsära ergeben nach der üblichen Zeitrechnung das Ende des 14. Jahrhunderts. 12. Der treue Hirt, רעיא מהימנא. Name mehrerer, dem Sohar beigefügten, ebenfalls pseudo-epigraphischen Stücke jüngeren Datums,[7]) in denen Moses als der treue Hirt die Lehren u. a. m. vorträgt, wovon sie ihre Bezeichnung „Der treue Hirt" haben. Vorgelegen haben dem Verfasser derselben die Stücke in Sohar III. S. 214β. ff. 219β., wozu noch S. 125a. 219a. zu vergleichen wäre. Das Stück Raja Mehemna in III. S. 249 hat ebenfalls eine Erlösungszeitangabe, die ebenfalls auf die Mitte des 14. Jahrhunderts fällt. An mehreren Stellen daselbst III. S. 111.β I. S. 20, II. S. 40. 25a. werden die Gebote als Symbole gedeutet. Auch die Sephirothlehre in Sohar II. 42. findet da ihre deutliche Ausführung. Diese Stelle wird bei den späteren Kabbalisten oft zitirt. Die Sephiroth kommen da schon unter bestimmten Namen vor. Die oft verwendeten Ausdrücke: עלת העלות = 'αἴτιος τῶν αἰτίων und die III. 255 mystische Deutung des Kolnidre (s. d. A.) sind Zeugen der Jugend dieser Stücke. Die andern oben genannten nachsoharitischen Schriften sind unserm Soharbuch nicht beigefügt, daher wir von denselben hier nicht weiter sprechen wollen. III. Gesammtinhalt. Von dem Gesammtinhalt dieser Schriften geben wir hier nur die in ihm behandelten Gegenstände, die im Artikel „Kabbala" genannt, aber da nicht besprochen wurden.

---

[1]) Sohar II. S. 107β. 147a, 154β, 161β Das. I. S. 74β 76β, 89a, 81β. [2]) Vergl. Sohar I. 107β und S. 109β. [3]) Die Stellen sind oben angegeben. [4]) Sohar I. 62a, 100β, 107β, wozu die fremdartige Behandlung des Tetragrammaton in Sohar II. 4a zu vergleichen wäre. [5]) Das. Mitpachath ישבים גדול עם הארץ, weil in dem Stück S. 98a der Ausdruck sich findet: מגדל דיבור [6]) Vergl. Semachoth Absch. 9 Ende. [7]) Siehe die oben angegebenen Stellen.

Es gehören hierher: Engel und Geister, Mensch, Seele, Seelenwanderung, Triebe, böse und gute, Freiheit, Bestimmung, Schrifterklärung, Gesetz, Ge- und Verbote, ihre Deutung in Mischna und Talmud, Opfer, Tempel, Synagoge, Exil, Erlösung, Erlösungszeit, Messias, Sünde, Erbsünde, Buße, Messiasreich, Vorsehung, Weltregierung, Weltende, Zukunft, Zukunftsmahl, Welt, jenseitige. a. Engel und Geister, Dämonen. Wir haben hier über dieses Thema wenig Neues. Die Engel- und Geisterlehre der Mystik ist im Sohar mit geringen Veränderungen die der Mystik, wie wir dieselbe im Talmud und Midrasch, besonders in der kleinen Midraschim ausgebildet vorfinden. 1. Jeder Theil des Firmaments ist mit einem besonderen Geist belebt, aus diesen Geistern bestehen alle himmlischen Heere. Auch aus den Seelen der Gerechten werden Engel. Der Menschen Seelen sind höher als die der Geisterengel. „Die heiligen Geister, heißt es, steigen nur von einer Stufe, aber die Seelen der Gerechten von zwei Stufen, die sich in eine vereinigen. Es steigen somit die Seelen der Gerechten höher, ihre Stufe ist höher.[2]) Weiter sind es Geister, die alle Elemente der Erde beleben; eine Lehre, die ebenfalls schon im Talmud da ist: „Es giebt kein Gewächs unten, das nicht seinen Engel oben hat,"[3]) So giebt es einen Engel des Regens, einen Engel des Thaues u. s. w.[4]) Weiter kennt man einen Engel über die Bewegung der Erde, einen andern über die des Mondes u. s. w. bei allen übrigen Himmelskörpern.[5]) Es hat jedes Land, jedes Volk seinen Engel, nur Israel steht unter keinem Engel.[6]) Auch in den Angaben über böse Engel und Geister ist ganz die Dämonologie des Mysticismus. Nur scheint die Scheidung zwischen guten und bösen Engeln, guten und bösen Geistern auf der Basis einer Annahme eines bösen und guten Prinzips in der Schöpfung, ähnlich der des Parsismus, zu beruhen. Wir hören darüber: „Die bösen Geister sind die gröbsten mangelhaften Formen, Klippoth", Schalen des Seins, die sich in zehn Klassen abstufen. Wir haben diese zehn Abstufungen der bösen Engel in dem Artikel „Kabbala" S. 574 angegeben und wollen sie hier nicht wiederholen. Die Stätte der bösen Geister ist in der dritten Welt, der Welt der Bildung, olam jezira, (s. Kabbala), dem Raum der Planeten und der Himmelskörper. Sämmtliche stehen unter dem Hauptengel Metatron (s. d. A.), während ihr eigenes Oberhaupt „Samael" (Satan in der Bibel) heißt. b. Die Lehre vom Menschen, dessen Seele und Ebenbildlichkeit Gottes. Auch in der Behandlung dieses Themas sind es die agadischen Lehren des talmudischen Schriftthums, die hier zusammengestellt und eine systematische Abrundung erhalten. Die Schöpfung des Menschen ist das Werk der ersten göttlichen Potenz, des obern Adams. „Der himmlische Adam hat, nachdem er aus dem obern Urdunkel hervortrat, den untern Menschen geschaffen."[7]) Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" zur Logoslehre Philos, wo ebenfalls die erste göttliche Potenz, der Logos, als Welt- und Menschenschöpfer bezeichnet wird, das Antibiblische und Unjüdische dieser Annahme nachgewiesen. Weiter ist der Mensch der Schlußstein, die Krone und die Vollendung der Schöpfung. „Der Mensch, heißt es, ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; so der Mensch geschaffen wurde, war Alles vollendet, die obere und die untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten, er vereinigt in sich alle Formen."[8]) Deutlicher und ausführlicher ist diese Idee in einer andern Lehre, wo der Mensch zum Mikrokosmos, zum Abbild der Schöpfung im Kleinen, wird. Dieselbe lautet: „Was ist der Mensch, etwa nur Haut, Fleisch,

---

[1]) Siehe: „Engel" und „Klassen der Engel" und „Mystik". [2]) Sohar III. S. 68 β. Hierzu der Ausspruch des Talmud Cholin 6 גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. [3]) שאין לו עשב מלמעלה אין לך עשב מלמטה. [4]) Siehe: „Klassen der Engel" in Abth. I. [5]) Sohar I. S. 42 ff. [6]) Das. [7]) Sohar II. S. 70 β. אדם דלעילא בהרא דאתגליא מלתא מגו בתימא עלאה קדמאה ברא אדם לההוא. [8]) Das. III. S. 48 a. כיון דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותא דכולא. Vergl. über die hierher gehörigen agadischen Lehren die Artikel „Urmensch", „Seele", „Mensch" und „Geist".

Knochen und Adern? Nicht doch! Der wirkliche Mensch ist die Seele; die Dinge, die wir genannt haben; die Haut, das Fleisch, die Knochen und die Adern bilden nur das Gewand, die Hülle, sind aber nicht der Mensch. So er die Erde verläßt, entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angelegt hatte. Doch auch diese Körpertheile sind nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Es stellen dar: die Haut das Firmament, wie es sich überall hin erstreckt und Alles gleich einem Gewande bedeckt; das Fleisch, die schlechte Seite der Welt (ihr sinnliches Element); die Knochen und die Adern das Bild des himmlischen Wagens (Merkaba) und die innere Kräfte die Diener Gottes. Doch sind das nur die Gewänder, aber im Innern ist das tiefste Geheimniß des himmlischen Menschen. So wie oben, ist auch unten Alles geheimnißvoll; daher die Aussage: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde." Nach dem Geheimnisse des himmlischen Adam ist das Geheimniß des irdischen Menschen"[1]) Diese Gestalt des Menschen ist es, was die Thiere vor ihm erzittern macht.[2]) Die Seele wird, wie im Talmud, präexistirend angenommen. „Zur Zeit, da Gott die Welt zu schaffen beabsichtigte, bildete er alle Seelen, die bestimmt waren, dem Menschen gegeben zu werden."[3]) Alle stellten sich ihm ganz in dem Bilde dar, die sie dann im menschlichen Körper annehmen sollten."[4]) Interessant ist die Zeichnung der Seele in mannweiblicher Gestalt ihres vorzeitlichen Zustandes, es ist die talmudische Lehre von der Mannweibgestalt des ersten Menschen[5]) der Androginosannahme, wie wir sie schon bei Plato und später bei Philo finden.[6]) „Jede Gestalt, heißt es, in der nicht das männliche und weibliche Prinzip angetroffen wird, ist keine höhere vollständige Gestalt.[7]) Ferner: „Alle Seelen und Geister bestehen vor ihrem Eintritt in die Welt aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; so sie auf die Erde hinab steigen, scheiden sich die zwei Hälften für verschiedene Körper. Zur Zeit der Verheirathung werden diese getrennten zwei Hälften wieder zu einem Ganzen von Gott, dem Kenner der Geister, verbunden; sie machen alsdann wieder eine ganze Seele aus.[8]) In diesem, ihrem vorzeitlichen Zustande besitzt sie göttliche Vollkommenheit und Kenntniß von allen Dingen. „Und Alles, was sie auf Erden lernen, wußten sich schon bevor sie in diese Welt eintraten",[9]) eine Lehre, die sich ebenfalls schon bei Philo und im Talmud vorfindet.[10]) Der Eintritt der Seele in die Welt ist zu ihrer Ausbildung und Vollendung, ganz nach der talmudischen Angabe,[11]) gegen die philonische Lehre, die den Aufenthalt der Seele in dem menschlichen Leib einen Aufenthalt im Kerker nennt.[12]) Auf die Frage, warum die Seelen sich von ihrem Ursprunge entfernen, wird durch folgendes Gleichniß geantwortet: „Ein König schickt seinen Sohn aufs Land, damit er dort genährt und großgezogen werde, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königl. Palastes unterrichtet sein wird. Sobald diese Erziehung vollendet ist, läßt der König wegen des Sohnes dessen Mutter, die Königin, holen und führt ihn in seinen Palast ein, mit dem er sich den ganzen Tag freut. Die obere, heilige Seele, heißt es weiter, ist das Kind Gottes. Er schickt es in diese Welt, um da die Gebräuche kennen zu lernen, die im königl. Palast beobachtet werden. Nach Vollendung dieser

---

1) Das. S. 76a. Der Mensch als Mikrokosmos ist im Midrash nicht neu, der Midrasch zu Koheleth und der kleine Midraschim haben diese Darstellung. 2) Das. I. S. 191a. כל אינון ברין דלבוא וקמין דישא. 3) Sohar II. S. 96β. 4) Das. Wir haben hier die Lehre Philos von der vorzeitlichen Existenz der Seele Philo de gigantibus 7 (I. 266), die auch im Talmud da ist (s. Seele.) 5) Midrasch rabba 1. M. Absch. 8 אנדרוגינוס בראו. 6) Philo de opif. M. 24 (I. 17); Leg. alleg. II. 4 (I. 49). 7) Sohar I. S. 55β דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עילאה כל. 8) Das. I. S. 91β כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילא דכר ונוקבא. Auch der Talmud spricht ähnlich von der Ehe Sanh. S. 22a; Sote S. 2a מ׳ יום קודם יצירת הולד בת פלוני לפלוני. 9) Das. III. S. 61β. וכל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעו עד דלא יתון לעלמא. 10) Auch im Nidda S. 30β und in Midrasch Tanchuma zu פקוד heißt es: ומלמדין אותו כל תורה כולה Philo hat diese Lehre in Leg. alleg. I. 30 (I. 62); die Seele bedarf da weder der Gebote, noch der Mahnung. 11) Siehe: „Seele.". 12) Siehe: „Religionsphilosophie".

Ausbildung läßt Gott aus Liebe zu seinem Kinde die Mutter, die Königin, holen, welche ihr Kind, die Seele, in seinen Himmelspalast einführt."[1]) Doch giebt es auch im Sohar Darstellungen von dem Eintritt der Seele in die Welt, die an obige alexandrinische Annahmen erinnern, welche diesen Eintritt der Seele als ein Uebel angeben.[2]) Wir zitiren von denselben die Stellen: „Zur Zeit des Eintritts der Seele in die Welt, spricht sie: „Herr der Welt, es genügt mir die Welt, in der ich wohne, ich verlange nicht nach einer andern Welt, die mir Dienstbarkeit bereiten wird und in welcher ich, wie eine Besudelte, sein werde!" Darauf spricht Gott: „Du wurdest nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein." So betritt die Seele schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab. Die weitere soharitische Psychologie theilt die menschliche Seele in eine Dreiheit, in: 1. eine Neschama, נשמה, welche die höchste Stufe der Seele ist; 2. einen Ruach, רוח, der den Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Triebe hat und 3. einen Nephesch, נפש, der direkt mit dem Körper verbunden ist und die Ursache der Thätigkeit und der Instinkte des animalischen Lebens wird.[3]) Neben diesen drei Benennungen, die auch die Bibel hat,[4]) als die drei Gestalten des Seelenlebens, spricht der Sohar noch von zwei Namen: jechida, יחידה, Einheit, individuelles Prinzip und chaja, חיה, Leben, Lebensprinzip; beide haben die äußere Gestaltung des Menschen zu ihrer Thätigkeit.[5]) c. S e e l e n w a n d e r u n g. Die Lehre von der Seelenwanderung, die im Sohar gebracht und behandelt wird, ist ursprünglich keine jüdische, sondern von Außen ins kabbalistische Judenthum eingedrungen. Dieselbe wurde unter den griechischen Philosophen von Plato und Pythagoras aufgestellt und von da von Josephus als die Lehre der Pharisäer vorgebracht.[6]) Nach Hieronymus bildete sie lange Zeit eine geheime Lehre der ersten Christen,[7]) und Origines erachtete diese Lehre als Mittel zur Erklärung mehrerer biblischen Erzählungen als z. B. des Kampfes zwischen Jakob und Esau vor der Geburt u. a. m.[8]) So war die Lehre von der Seelenwanderung im Christenthum heimisch, während sie im talmudischen Schriftthume nicht genannt wird. Erst im 13. Jahrh. taucht sie unter den Kabbalisten auf, die sie in ihren Schriften verbreiten. Die ihr unterliegende Idee ist einerseits die Ausgleichung der scheinbaren Ungerechtigkeit dieses Lebens,[9]) andererseits um nach Abbüßung ihrer Sünden rein in die Ursubstanz, in Gott, zurückzukehren.[10]) Nach Pythagoras und Plato müssen die Seelen alle Formen des animalischen Lebens, sowie alle verschiedenen Bildungsstufen der Völker durchwandern, bis sie den hohen Grad ihrer Vollkommenheit erreichen. In dem Soharstück vom Saba, סבא, wird an die Rechtsstrafen von 2. M. 21 ein Vortrag über die Seelenstrafen der Sünder angeknüpft und von der Seelenwanderung gesprochen. „Alle Seelen, heißt es, sind der Wanderung unterworfen, die Menschen verstehen nicht die Wege des Heiligen, gelobt sei er; sie ahnen nicht, daß sie vor Gericht gezogen werden, weder bevor sie in diese Welt eintraten, noch nachdem sie dieselbe verlassen; sie kennen nicht die vielen Umwandlungen und geheimen Proben, die sie zu bestehen haben; die Zahl der Seelen und Geister die in diese Welt eintreten, und in den

---

[1]) Sohar I. S. 245β. [2]) Das. II. S. 96β. [3]) Das. II. S. 122. Die Stelle darüber lautet übersetzt: „In diesen dreien findet man ein treues Bild dessen, was sich eben ereignet, denn alle drei machen nur ein einziges Wesen aus. Das Leben der Sinne, nephesch, hat gar kein Licht in sich, darum seine enge Verbindung mit dem Körper, dem es Speise und Vergnügen verschafft, nach: „sie giebt Nahrung ihrem Hause und bestimmt Arbeit ihrer Mägde (Spr. Sal. 31. 9). Das Haus ist der Körper, der ernährt wird, und die Mägde das sind die Glieder des Körpers, welche gehorchen Ueber dem Leben des nephesch ist das Leben des ruach, der jenes unterjocht, beherrscht und ihm soviel Licht als es nöthig hat, mittheilt. Ueber dem ruach ist die neschama, von der er beherrscht und erleuchtet wird. [4]) Siehe: „Geist". [5]) Sohar III S. 104a b Das I. S. 83. Vergl hierzu Midrasch rabba Absch. 14 und Jalkut I. S. 6d, wo ebenfalls diese 5 Namen der Seelentheile sind. [6]) Joseph. Antt. 18. 2. [7]) Hieronymus epist ad Demedriadem. [8]) Origenes. περι Αρχων 1. 7. [9]) Vergl. Josephus Antt. 18. 2. [10]) Die Kabbala hält die Seele als ein Theil Gottes in wörtlichem, wirklichem Sinne.

Palast des himmlischen Königs nicht zurückkehren."[1]) Es werden sechs durchzunehmende Grade und vier Seelengattungen angegeben.[2]) Eine zweite Lehre hier ist die unter dem Namen: „das Geheimniß vom Ibbur," סוד העבור. Sind zwei Seelen nicht im Stande, einzeln alle Gebote zu befolgen, so werden sie zur gegenseitigen Ergänzung in einen Körper vereinigt; ist es nur eine Seele, die hierzu zu schwach ist, so wird sie mit einer stärkern Seele verbunden, von der sie, in Erfüllung ihrer Aufgabe gestützt wird.[3]) d. Die Erbsünde. Darüber schließt sich der Sohar den Lehren der Agadisten im Talmud und Midrasch an, worüber wir auf den ausführlichen Artikel „Erbsünde" verweisen. e. Die menschliche Willensfreiheit. Dieselbe wird trotz der abweichenden Richtung in der Lehre vom „Bösen und Guten" auch hier, wie in der Bibel und in dem Talmud, unverändert gelehrt. Es heißt darüber: „Wenn der Heilige, gelobt sei er, die gute und böse Begierde, die in der Schrift „Licht und Finsterniß" heißen, nicht in uns gelegt hätte, so würde der creatürliche Mensch weder Verdienst, noch Schuld haben. Darauf frugen die Jünger: „Wozu dies? Wäre es nicht besser, es gäbe weder Lohn noch Strafe, so der Mensch der Sünde und des Bösen völlig unfähig gewesen?" „Doch nicht, lautete die Antwort darauf, es ist besser, daß er so, wie er ist, geschaffen wurde."[4]) f. Die Schrifterklärung, das Gesetz und der Talmud. Der Grundzug der soharitischen Schrifterklärung ist, wie bei den Alexandrinern, die allegorische, mittelst deren die kabbalistischen Lehren in der Schrift ihre Begründung finden sollen. Wenn das Soharbuch auch noch andere Erklärungsweisen kennt und ausdrücklich nennt, so ist ihm doch die allegorische die wichtigste.[5]) An mehreren Stellen polemisirt es gegen die Gegner der allegorischen Schrifterklärung und sucht die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Die Hauptstelle darüber lautet: „Wehe dem Menschen, läßt es seinen R. Simon rufen, der da spricht, die Thora wolle nur Erzählungen und gewöhnliche Geschichten vortragen! Wäre dem so, könnten auch wir eine Thora von gewöhnlichen Worten anfertigen und von größerer Vorzüglichkeit, wenn es nur gewöhnlicher Erzählung gelten sollte. Auch die weltlichen Schriften haben Hohes und Vorzügliches, lasset uns ihnen folgen und aus ihnen eine ähnliche Thora anfertigen. Gewiß, es sind alle Worte der Thora, Worte von oben mit höhern Geheimnissen. Müssen ja die Engel bei ihrem Herabsteigen eine leibliche Hülle anlegen, wie sollte die heilige Thora eines Gewandes entbehren können, die ja für uns bestimmt und von uns aufgefaßt werden soll. Aber dieses hat sie wirklich, denn die Erzählungen der Thora sind das Gewand der Thora, האי סיפור דאוריתא לבושא דאוריתא; daher betete David: „Oeffne meine Augen, daß ich Wundervolles in deiner Thora schaue!"[6]) „Es giebt Thoren, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, das Kleid für Alles halten, und doch besteht der Vorzug des Kleides in dem Leib und der des Leibes in der Seele. Auch die Thora hat einen Leib, es sind ihre Gesetze, der Gewänder anlegt, es sind dies die Erzählungen. Aber die Thoren sehen nur auf das Kleid, die Erzählungen, ohne auf das Höhere darunter zu achten. Deutlicher noch hören wir darüber eine andere Stelle: „Wer da spricht, die Erzählungen in der Thora sind nur ihrer selbst wegen da, dessen Geist möge schwinden, denn dadurch wird die höhere Lehre zu keiner Lehre der Wahrheit. Und doch ist die heilige höhere Lehre eine Lehre der Wahrheit. Hält es doch ein menschlicher König unter seiner Würde, sich von gewöhnlichen Dingen zu unterhalten oder gar dieselben aufzuschreiben. Solltest du trotzdem annehmen, der obere König, der Heilige, gelobt sei er, ließ keine heiligen Gegenstände aufzeichnen und aus ihnen die Thora abfassen, sondern nur gewöhnliche Sachen, als z. B. die von Esau, Hagar, Laban und Jakob, der Eselin des Bileam,

[1]) Sohar II 99β ff. zu Mischpatim. [2]) Sohar II 94a. [3]) Das. [4]) Das. I. S. 23a und β. [5]) Sohar II S. 99a zu משפטים. [6]) Ps. Dieses Stück ist die wörtliche Uebersetzung von Sohar III S. 152a.

von Balak, Simri u. a. m., weßhalb da ihre Lobeserhebungen bei dem Psalmisten (Ps. 19. 8—11); es ist daher unzweifelhaft, die höhere Lehre ist die Lehre der Wahrheit; die Lehre des Ewigen ist vollkommen. Jedes Wort ist da, um einen andern höhern Sinn zu offenbaren und so ist es mit den Worten der Erzählung.[1]) Außer der allegorischen Erklärungsweise nennt das Soharbuch noch andere exegetische Mittel, um die kabbalistischen Lehren in die Schrift hineinzudeuten. Gleich der Agada (s. Exegese) gebraucht es: 1. die Gematria, גמטריא, d. h. die Berechnung des Zahlenwerthes der Buchstaben eines Wortes oder eines Verses, um den gewünschten Inhalt zu erhalten; 2. die Notarikon, נוטריקון, wo jeder Buchstabe ein Wort andeutet und 3. Themura, תמורה, wo durch Buchstabenumstellung das Gesuchte gefunden wird. Bei diesen exegetischen Operationen ist ihm auch der einfache Wortsinn heilig, von dem es sagt: „Der einfache Sinn des Verses bleibe wie er ist, dem nichts hinzugefügt und dem nichts weggenommen werden darf, auch nicht ein Buchstabe."[2]) Es sind daher auch bei ihm, wie im Talmud, drei Erklärungsweisen: 1. des einfachen Wortsinnes; 2. der Deutung, דרוש und 3. des geheimen Sinnes, sod, ס.ד.[3]) Die allegorische Erklärungsweise hatte bekanntlich unter den Alexandrien eine laxrerne Gesetzesbefolgung zur Folge. Man glaubte bei Erfassung des geistigen Sinnes des Gesetzes die Praxis vernachlässigen zu dürfen. Im Sohar wird die Ausübung an mehreren Stellen zwar eingeschärft, was übrigens auch Philo thut (s. Religionsphilosophie), aber der Zweck der Gesetzespraxis ist da nicht mehr des Gesetzes wegen, weil es so befohlen ist, sondern um dadurch auf die Gottespotenzen, die Sephiroth, einzuwirken und den Rapport zwischen der obern und untern Welt zu erhalten. Nicht desto weniger sind die Jünger der Kabbala, die Männer der chassidäischen Sekte, die sich in Bezug auf die gesetzliche Praxis, besonders so bald dieselbe die talmudischen Bestimmungen betrifft, nicht geringe Aenderungen und theilweise Vernachlässigung erlauben. Ueberhaupt werden die Mischna und der Talmud im Sohar mit nicht geringer und absichtlicher Schmähung erwähnt.[4]) Die kabbalistische Richtung wird da zur völligen Gegnerin der Halacha, was mit der strengen vernunftgemäßen Art ihrer Erörterung, die jede mystische Einmischung zurückweist, zusammenhängen mag. Die Mystik ist und bleibt eine Feindin der Verstandesrichtung, die sie neben sich nicht dulden kann. Die Mischna, sagt der Sohar, gleicht einer Sklavin, aber die Kabbala einer Gebieterin; das Talmudstudium ist wie ein harter, unfruchtbarer Felsen, der geschlagen werden muß, bis er einige Wassertropfen von sich giebt, um die dann noch Streitigkeiten und Diskussionen entstehen. Dagegen ist die Kabbala ein reichfließender Quell, zu dem nur gesprochen zu werden braucht, um ihren erfrischenden Inhalt zu ergießen u. a. m.[5]) **V. Beschaffenheit, Anlage, Sprache, Verfasser und Abfassungszeit.** Von den Bestandtheilen des Sohars haben wir bereits oben im Theil II. gesprochen. Die Anlage und Anordnung des Buches, wie es uns heute vorliegt, weicht von seiner ursprünglichen Gestalt bedeutend ab. Spätere Ausgaben haben viele Stücke von jüngern und ältern Händen, die im soharitischen Stil und Geist abgefaßt wurden, mitaufgenommen und dieselben nach Erachten an verschiedenen Stellen eingeschoben.[6]) Davon sind die Zusätze vm Anfange des Sohars mit der Aufschrift „Vorrede", in der Mitte und am

---

[1]) Sohar III. S. 149β. [2]) Das. II. S. 99 zu Mischpatim. פשטה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפילא אות חד. [3]) Daselbst mit einem passenden Gleichniß. [4]) Die soharitischen Stellen darüber hat erst Landauer in Orient 1845 S. 571—4 gesammelt. Dieselben sind: Sohar I S. 27β; ferner Tikkunim N. 28 S. 73a; ferner daselbst Einleitung S. 1β; Sohar III. S. 279β; Sohar chadasch S. 74a; Sohar III S. 275a; das. III. S. 27β. [5]) Daselbst. [6]) So lesen wir als Anmerkung zu Sohar 1. S. 22 von da bis S. 22 ist nicht vom Sohar; ebenso zu Anfang ויחי, daß mehrere Seiten [I. 212 - 216] nicht vom Soharbuch angehören. Ein Kabbalist des 16 Jahrh. Abrhm. Levi, bemerkt in seiner Schrift, daß zu 4. M. 10, 35 ein neues Soharstück abgefaßt wurde

Ende unter dem Namen „Zusätze", meist Stücke aus den kabbalistischen Schriften „Bahir", „Midrasch Ruth" u. a. m. Die Sprache ist aramäisch, aber nicht in dem rein aramäischen Dialekt, sondern in dem talmudisch-aramäischen, wie er bei den Rabbinern in der gäonäischen und nachgäonäischen Zeit bis ins 12. Jahrh. zur Abfassung von Schriften[1]) und Gedichten u. a. m. im Gebrauch war.[2]) Doch findet sich auch ein hebräisches Stück im Sohar.[3]) In der Angabe und Feststellung des Verfassers und der Abfassungszeit war von vorne herein gleich nach dem Bekanntwerden des Buches eine Meinungsverschiedenheit. Der Titel des Buches nennt den Volks-Gesetzeslehrer R. Simon b. Jochai im 2. Jahrh. als den Verfasser. Auch im Sohar III. S. 287β heißt es, daß es ein R. Abba von dem Vortrage des R. Simon b. Jochai abgeschrieben habe. Gegen diese Angabe des Alters und der Autorschaft des Sohar, wurden von der Kritik bedeutende Bedenken erhoben. Im Sohar werden erwähnt: die Mischna in ihren sechs Theilen,[4]) der Talmud,[5]) Namen vieler späterer Gesetzeslehrer Tanaim und Amoraim; ferner die in nachtalmudischer Zeit eingeführten Vokalzeichen; mehrere nachtalmudische Schriften;[6]) mehrere später abgefaßte Gebetsstücke, als z. B. das Gebet סוכת שלום הפורס,[7]) das אל ארון,[8]) das נשמת,[9]) das כל נדרו[10]) u. a. m.; ferner mehrere philosophische Kunstausdrücke aus den Schriften der Juden im Mittelalter, als z. B. עלת העלות, die Ursache der Ursachen[11]), תשלום, Vollendung,[12]) נפש שכליות mit Nennung der vier Elemente;[13]) ferner mehrere mystische Midraschim aus dem 9. und 10. Jahrh. als z. B. das Buch Serubabel[14]) u. a. m. Ganz überrascht uns die Zitirung zweier Verse aus dem von Salomo Gebirol verfaßten כתר מלכות in dem Stück רעיא מהימנא zu קדושים.[15]) In Erwägung dieser Zitate hat sich die Kritik gegen obige Angabe des R. Simon b. Jochai als des Verfassers des Sohars erklärt. Man gibt das 13. Jahrh. als die Zeit dessen Abfassung an und nennt Moses ben Schemtob de Leon (geb. 1250, gest. 1305) als seinen Verfasser.[16]) Gewisse Hinweisungen auf das 13. Jahrh. finden neueste Forscher in den Berechnungen der Erlösungszeit im Soharbuch.[17]) Wir schließen uns diesen Resultaten an, halten das Soharbuch als ein Produkt des 13. Jahrh., ohne jedoch für dessen Autorschaft eine bestimmte Persönlichkeit nennen zu können.[18])

---

1) Vergl. Ozar Nechmad II. S. 152 ff. 2) Vergl. Korem Chemed VII. S. 70 die Mittheilung des aram. Piutstückes von Meschull. den Aeltern im 11. Jahrh. Aus dem 12. Jahrh. ist das אח שמע bekannt von Ephraim aus Bonn. 3) Sohar III. S. 145a. 4) Sohar III. S. 26a, 29β, wo die 6 Theile der Mischna mit den 6 Stufen des salomonischen Thrones verglichen werden. 5) Das. siehe oben die Anmerkung von den feindlichen soharitischen Angriffen gegen den Talmud. 6) So z. B. das Buch Serubabel Sohar III. S. 173β; das Buch Henoch u. a. m. 7) Sohar I S. 47a. 8) Das. II S. 132a und 205β. 9) Das. I S. 134a. 10) Sohar III. S. 116a. 11) Sohar I. S. 22β. 12) An mehreren Stellen im Midrasch Haneelam. 13) Sohar I. S. 80a. 14) Sohar III. S. 173β. 15) Sachs, religiöse Poesie S. 229. Anmerkung 2. Diese Stelle im Sohar lautet: ואשתארו כגופא בלא נשמתא דאית ארון עליהם מחשיך מאוריהם. 16) So schon Abraham Sakuto in seinem Werke Juchasin edit Konstantinopel, vergleiche Jakob Embens Buch משחת ספרים p. 37a. 17) Erlösungsjahr wird angegeben: Sohar I. S. 115 wird das sechzigste Jahr des 6. Jahrhunderts, also ungefähr = 14. Jahrhunderts; Sohar III. S. 252a; deutlicher Sohar 1 S. 7 ff. III. S. 196b. „Wenn das 60. J. oder 66. J. die Schwelle des 6. Jahrtausend der Welt überschreitet, also 5060—66. = 1300—1306. 18 Mit den Beweisen Jellineks in seinem „Moses Ben Schem Tob de Leon" Leipzig 1851 und der Andern nach ihm für die Autorschaft des Moses Ben Schemtob de Leon, weil sich in dessen Schriften: Sepher Hanischkal, Sepher Harimon und Sepher Mischkan Haeduth Parallelstellen zu Soharstücken vorfinden, kann ich mich nicht befreunden, da ja dieser den Sohar immerhin als Quelle benutzt haben konnte, ohne ihn verfaßt zu haben. Der gelehrte David Luria hat in seinem „Kadmuth Hasohar" קדמות הזהר [S. 2β bis S. 6] die Soharstellen zusammengebracht, die derselbe als Zitate bald des כתרי התורה, bald des מאירת העולם אור ישראל u. a. m. [Benennungen des Sohar bei ihm] in seinen Schriften aufnimmt, die wörtlich im Sohar da sind. Wir entnehmen daraus, daß Moses de Leon den Sohar wirklich vor sich gehabt und ihn als Quelle in seinen Schriften benutzt hat. Den wichtigsten Gegenbeweis bei David Luria bilden die Stellen das. S. 1a und b, in denen Moses de Leon im Widerspruch mit dem Sohar dargestellt wird. Dagegen sind in dieser Schrift seine andern Gegenbeweise durch die Zitate aus

Das Buch gehört zur Pseudoepigraphie der kabbalistischen Literatur an, die bekanntlich nicht gering ist.[1]) Der Name R. Simon b. Jochai als Verfasser ist ein Pseudonym, doch können wir nicht leugnen, daß sich im Sohar eine große Anzahl von Aussprüchen dieses Gesetzeslehrers vorfinden.[2]) Uebrigens wurde R. Simon b. J. auch in der talmudischen Agada als ein Mystiker gefeiert, dem sie viele Wunderthäterei nacherzählt.[3]) Auch werden ihm außer dem Sohar noch andere mystische Schriften unterschoben.[4]) Diese Angabe des 13. Jahrh. als die Abfassungszeit des Sohars ist jedoch nicht auch für die dem Sohar beigefügten Schriften und Zusätze, von denen sich einige ältern und einige jüngern Ursprunges bekunden, wie wir bereits oben bemerkt haben. Im Uebrigen stimmen wir mit Jakob Emdens Angaben in seiner kritischen Schrift: „Matpachath Sepharim", daß der Kern des Sohar uralte Lehren der jüdischen Geheimlehre und der Mystik enthalte, die sich zerstreut in dem Schriftthum des Talmud und Midrasch vorfinden. Wir bitten darüber die Artikel: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala" nachzulesen.

Stiftszelt, אהל מועד. In diesem Artikel behandeln wir zur Ergänzung des Artikels: „Stiftshütte" in Abtheilung I. Die Geschichte dieses Zeltheiligthums der Israeliten in der Wüste und in den nachfolgenden Zeiten. In 2. B. M. 25, 26, 30 1—10 wird der Bau der Stiftshütte mit allem Zubehör befohlen und 2. M. 36—38, 40 berichtet von der Ausführung desselben, sowie 2. M. 40 17 von der Vollendung und Aufstellung dieses Zeltheiligthums. Auch die andern Bücher des Pentateuchs als z. B. das 3. und 4. B. sprechen an mehreren Stellen von demselben. Trotzdem wird die Existenz der Stiftshütte von vielen Bibelexegeten bezweifelt.[5]) Ihre Gründe sind, daß die angegebene Ausführung des Baues viel zu künstlich für die Israeliten in der Wüste wäre, da noch Salomo Künstler aus Phönizien zum Bau des Tempels in Jerusalem kommen lassen mußte; ferner spreche der Verbrauch der großen Menge edler Metalle dagegen, die unmöglich im Besitze des Volkes gewesen sein konnten; ferner wäre die genannte Zeit zur Anfertigung, kaum neun Monate, viel zu kurz u. a. m. Dagegen wird von Andern zur Erwägung hervorgehoben, daß in Aegypten zur Zeit Mosis all die feinen gewerblichen Künste, die zur Herstellung der Stiftshütte nöthig waren, schon in der Blüthe gewesen und die Israeliten dieselben erlernt haben konnten; auch Gold und Silber hatten die Israeliten in Menge, wovon die Anfertigung des goldenen Kalbes zeugt; die edlen Spezereien konnten durch den Karawanenhandel herbeigeschafft werden. Was die kurze Dauer des Baues betrifft, möge man bedenken, daß dabei alle kunsterfahrenen unter den Israeliten mitgearbeitet hatten.[6]) Wir sehen hier von diesen Beweisen und Gegenbeweisen ab und suchen nach historischen Zeugen der spätern Zeit, die uns von der Existenz der Stiftshütte nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten berichten. Das Buch Josua bringt darüber die ersten Notizen. In K. 18 1 heißt es: „Und die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Silo, wo sie das Stiftszelt aufrichteten, nachdem das Land von ihnen erobert war." Auf einer andern Stelle daselbst Kap. 19. 51 wird von der Vertheilung des eroberten Landes erzählt, daß dieselbe am „Eingange der Stiftshütte" פתח אהל מועד vorgenommen wurde. Es wird hier

---

den Schriften der Gäonen nichtig, weil dieselben nur soviel darthun, daß das Soharbuch Lehren und Aussprüche des ältern Schriftthums in sich aufgenommen, was auch wir bereits ausgesprochen und nachgewiesen haben, aber durchaus nicht beweisen, daß der Sohar den Gäonen vorgelegen habe. Die Abfassung des Sohar braucht daher nicht vor dem 13. Jahrh. geschehen zu sein.
[1]) Vergl. darüber die Artikel: „Mystik" und „Kleine Midraschim". [2]) Konitz in seinem Buche „Ben Jochai" hat dieselben gesammelt und in Parallele mit denen des Sohar gestellt. [3]) Siehe den Artikel „Simon ben Jochai". [4]) Als z. B. Nistaroth de R. Simon ben Jochai; Tephillath de R Simon ben Jochai, Mechilta de R. Simon b Jochai u. a. m. Siehe Kleine Midraschim. [5]) Vergl. darüber: Knobel a. a. O. S. 254; Vater, Commentar zum Pentateuch III 648; de Wette Beiträge zur Einleitung in das a. Test. I 258. II 259. George, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1865 S. 41. [6]) Knobel l. c. u. a. m.

mit klaren Worten die Existenz der Stiftshütte u. ihre Aufrichtung nach der Besitznahme des Landes in Silo erwähnt. Silo,[1]) das zur Zeit den Mittelpunkt des von den Israeliten in Besitz genommenen Landes bildete, wurde zum festen Sitz für die Stiftshütte und zur Stätte für die Volksversammlungen, nachdem dies während der Eroberungszeit Gilgal bei Jericho[2]) gewesen, erwählt. Die Stellen im Buche Josua (4. 10; 5. 10; 6. 24; 9. 6; 10. 6; 14. 6), wo Gilgal als Mittelpunkt und Versammlungsort des Volkes bezeichnet wird, nennen zwar nicht die Stiftshütte ausdrücklich, aber deren Hauptgegenstand, die Bundeslade. Von mehreren Exegeten werden in zwei der oben zitirten Schriftstellen die Worte „am Eingange der Stiftshütte", פתח אהל מועד, beanstandet, die eine Thür der Stiftshütte andeuten, was für das Zeltheiligthum der Wüste, das keine Thüren hatte, nicht paßt, woraus gefolgert wird, daß die Stiftshütte hier nicht die der Wüste sein könne. Wir entgegnen darauf, daß auch im Pentateuch an vielen Stellen diese Bezeichnung „am Eingange der Stiftshütte", פתח אהל מועד, vorkommt.[3]) Das hebr. „Petach", פתח, ist da nach seiner primitiven Bedeutung „Eingang" und „Oeffnung" zu nehmen.[4]) Ebenso nichtssagend ist der Beweis für die Nichtidentität des spätern Heiligthums mit dem Zeltheiligthum der Wüste aus den Benennungen des Heiligthums in Silo in Richter 18 31. „Haus Gottes", בית אלהים; in 1. S. 1. 9. „Tempel des Ewigen", היכל יהוה, u. a. m., da diese Namen spätern Volksvorstellungen angehören.[5]) Anders verhält es sich mit der Schriftstelle in 1. S. 3. 15 „Und es schlief Samuel bis an den Morgen; er öffnete alsdann die Thüren des Gotteshauses", wo deutlich von „Thüren", דלתות, die das Zeltheiligthum in der Wüste nicht hatte, gesprochen wird. Aber auch dieses ließe nur auf einen Umbau der Stiftshütte, aber auf keine Nichtexistenz derselben schließen. Auch ältere Traditionen im talmudischen Schriftthume sprechen von einem Umbau der Stiftshütte zu Silo, was ihnen aus mehreren Schriftstellen hervorgeht. Wir lesen darüber: „das Heiligthum in Silo hatte kein Gebälk zu seiner Decke, sondern es war ein Haus von Steinen nach unten mit Teppichen oben."[6]) Ein Lehrer, R. Jochanan, aus dem 3. Jahrh. giebt für diese Tradition folgende Begründung an. „In 1. S. 1 24 heißt es: „Und sie (Hana) brachte ihn (den Samuel) in das Haus des Ewigen", dagegen in Psalm 78. 60 „Er verließ die Wohnstätte zu Silo, das Zelt, wo er unter Menschen weilte"; ferner daselbst V. 67 „Er verschmähte das Zelt Josephs und erkor sich nicht den Stamm Ephraim"; das Heiligthum in Silo wird also bald „Haus", bald „Zelt" genannt, was nur darin seine Begründung hat, daß die Stiftshütte in Silo eine Untermauerung erhielt; sie war unterhalb ein Haus aus Steinen und oberhalb ein Teppichzelt.[7]) Aus dieser Stiftshütte zu Silo wurde in Elis letzten Tagen die Bundeslade in dem Kampfe gegen die Philister mit ins Lager der Israeliten genommen, wo sie, nach dem diese geschlagen wurden, als Beute in die Hände der Philister fiel,[8]) und nicht wieder, wenn auch die Philister sie zurücksandten, in die Stiftshütte zu Silo zurückgebracht wurde. Man brachte sie erst nach Bethsean, dann nach Kirjath-Jearim in das Haus des Abinadab,[9]) später in das Haus des Obededom,[10]) und endlich unter David nach Jerusalem in das für sie errichtete Zelt.[11]) Die Stiftshütte zu Silo hatte nun keine Bundeslade mehr; ebenso nicht wieder, als sie später in Nob[12]) und Giebeon[13]) aufgerichtet wurde. Es ist dies ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Stiftshütte, wo sie als Volksheiligthum ohne ihre heiligen Kleinodien dastand, und wo neben ihr auch an

[1]) Siehe den Artikel „Silo" in meiner Real-Encyclopaedie für B. und T. Abth. I. [2]) Schenkel Bibellexikon, Artikel „Stiftshütte" S. 415. [3]) 2 M. 39. 35; 40. 6; 3. M. 1. 3; 4. 4; 5. 3; 4. M. 3. 25. [4]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce פתח. [5]) Vergl. Thenius zu 1. S 1. 9. [6]) Gemara Sebachim S. 112 b. תקרה: אלא בית אבנים בלבד מלמטן ויריעות מלמעלה לא היה שם. [7]) Das. S. 118 a. לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה. [8]) 1. S. 4. [9]) 1 S. 7 1 2. [10]) Das. [11]) Das. [12]) Siehe „Nob" in Abth. I. meiner Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud. [13]) Das. im Artikel „Gibeon".

andern Orten sich Volksheiligthümer bildeten. Dieser Bericht wurde im Talmud von den Lehrern des 2. Jahrhunderts in Frage gestellt. Gegen denselben schienen ihnen andere Schriftstellen zu sprechen. In 4. M. 14. 44 heißt es: „Und sie wagten die Bergspitze zu besteigen, aber die Bundeslade des Ewigen und Moses wichen nicht aus der Mitte des Lagers“. Man hielt also als profanirend, die Bundeslade mit in den Kampf zu nehmen. Die andere viel gewichtigere Stelle ist in 1. S. 14 18 „Und es sprach Saul zu Abia: „Führe die Bundeslade Gottes vor, denn es war die Bundeslade da.“ Wie konnte Saul die Bundeslade sich vorführen lassen, die ja zur Zeit in Kirjath-Jearim war, wohin sie von den Philistern gebracht wurde? Dies veranlaßte den Lehrer R. Juda b. Ilai[1]) anzunehmen, daß es in der Stiftshütte zwei Bundesladen gab, eine mit den von Moses zerbrochenen Gesetzestafeln und eine mit den zwei ganzen Gesetzestafeln und der Thora. Von diesen war es die Bundeslade mit den zerbrochenen Gesetzestafeln, die mit in das Kriegslager genommen und von den Philistern erbeutet wurde.[2]) Doch wird diese Annahme von den andern Lehrern verworfen, da immer nur von einer Bundeslade gesprochen wird. In Betreff der Schriftstelle in 1. S. 14. 18 oben lehren sie, daß man da nur an das goldene Stirnblech des Hohenpriesters zu denken habe.[3]) Von den Exegeten der neuesten Zeit ist es Thenius zum 1. B. Samuel, der ebenfalls im Texte 1. S. 14. 18 anstatt „Bundeslade“, ארון, „Urim“, אורים zu lesen empfiehlt. Nach dem Tode Elis scheint das Stiftszelt nach Nob, einer Stadt im Stammgebiet Benjamins in der Nähe Jerusalems, gebracht worden zu sein. Unter Saul war es David, der die Stiftshütte daselbst aufsuchte und vom Priester Achimelech auf seiner Flucht heiliges Brod (Schaubrod) und das Schwerdt des Goliath erhielt. Diese That wurde durch den Feldherrn Doeg dem Könige Saul hinterbracht, worauf dieser den Achimelech mit 84 andern Pristern auf Verdacht eines geheimen Bundes mit David tödten ließ.[4]) Später unter David bis auf Salomo war es die Priesterstadt Gibeon in dem Stammgebiet Benjamins, nordwestlich von Jerusalem, wo die Stiftshütte stand. In 1. Chr. 16. 39 lesen wir darüber: „Und Zadok, der Priester, und seine Brüder die Priester blieben an der Wohnung des Ewigen, Mischkan, und auf der Anhöhe, Bama, zu Gibeon“; ferner daselbst 21. 29 „Und die Wohnung des Ewigen, Mischkan, die Mose in der Wüste gemacht, und der Opferaltar waren in dieser Zeit auf der Anhöhe, Bama, in Gibeon“; ferner 2. Chr. 1. 3, „Da gingen Salomo und die ganze Gemeinde mit ihm zur Anhöhe in Gibeon, denn daselbst war die Stiftshütte Gottes, die Mose, der Diener des Ewigen in der Wüste gemacht“. Wir haben hier deutlich die noch spätere Existenz der mosaischen Stiftshütte angegeben. Mag auch die Abfassung der Bücher der Chronik der nachexilischen Zeit angehören, so können wir diesen Bericht immerhin als eine der ältesten Traditionen gelten lassen. Aber, wird dagegen eingewendet, wie paßt hierzu der Bericht in 2. S. 6 17; 1. Chr. 15 1; 16 1, David habe ein eigenes Zelt für die Bundeslade aufrichten lassen, die er aus dem Hause Obededoms nach Jerusalem brachte, existirte die mosaische Stiftshütte, warum errichtete David ein anderes Zelt für die Bundeslade? Wir entgegnen darauf, daß es sich damals bei David noch nicht um die Errichtung eines Heiligthums in Jerusalem handelte, sondern um den ehrenvollen Einzug des unter Eli von den Philistern geraubten Volkskleinods, der Bundeslade, in die Residenz als Zeichen der wiedererrungenen vollen Nationalkraft. Das Heiligthum, die alte Stiftshütte, blieb vorläufig noch in Gibeon, wo der Priester Zadok den heiligen Dienst verrichtete.[5]) Es war mehr eine politische als religiöse Handlung. Darum sollte noch nicht das Zeltheiligthum von Gibeon aufgehoben und nach Jerusalem gebracht werden. Erst später regte sich in ihm das Verlangen, auch ein National-

---

[1]) Siehe den Artikel „Juda ben Ilai“ daselbst. [2]) Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6. [3]) Daselbst. [illegible] [4]) 1. S. [illegible] [5]) 1. Chr. 15 und 16.

heiligthum, angeblich für die Bundeslade, in Jerusalem zu erbauen, was einer Aufhebung des Nationalheiligthums in Gibeon gleichkam. Die Ausführung dieses Wunsches wurde ihm durch den Propheten Nathan widerrathen, noch war die Zeit hierzu nicht gekommen. Der Wortlaut dieser Stelle in 2. S. 7. 6 ist charakteristisch genug und zeugt gegen die Annahme, welche sich bemüht, die Nichtexistenz der Stiftshütte darzuthun. „Denn ich wohnte nicht in einem Hause, seit dem Tage, da ich die Söhne Israels aus Aegypten geführt, bis auf diesen Tag; ich wandelte in einem Zelte und in einer Wohnung, Mischkan".[1]) Daß das Zeltheiligthum, die Stiftshütte, weiter in Gibeon war und als Nationalheiligkeit bis in Salomos Zeit vom Volke aufgesucht wurde, beweisen die Schriftstellen in 1. K. 1. 39: „Und Zadok, der Priester, nahm das Horn mit Oel und salbte den Salomo; sie stießen in die Posaunen und das ganze Volk rief: „Es lebe der König Salomo!" ferner 1. K. 2. 29, „Und es wurde dem Könige Salomo hinterbracht, Joab flüchtete sich in das Zelt des Ewigen und sei am Altar"; das. 3. 4, „Und der König ging nach Gibeon, daselbst zu opfern, denn dort war die große Anhöhe". Erst nach der Erbauung des Tempels in Jerusalem durch Salomo wurde das Nationalheiligthum, die alte mosaische Stiftshütte, in Gibeon aufgehoben. Dieselbe wurde mit allen ihren Geräthen nach Jerusalem in den Tempel gebracht, wo für dieselbe ein eigenes Gemach bestimmt war. Der Bericht darüber 1. K. 8. 4 lautet: „Und sie brachten hinauf die Bundeslade des Ewigen, das Stiftszelt und alle heiligen Gefäße, die im Zelte waren, die Priester und die Leviten brachten sie hinauf". Das man hier unter „Stiftszelt", אהל מועד, nicht das für die Bundeslade von David errichtete Zelt zu verstehen habe, hat auch Thenius in seinem Kommentar zu 1. K. 8. 4 zugestanden. Einen bewährten alten Gewährsmann dafür haben wir an dem Berichterstatter im 2. B. der Makkabäer 2. 4. 5, wo die Aussage, entkleidet von ihrem Sagenhaften, die Nachricht, daß die Stiftshütte mit allen ihren Geräthen noch zur Zeit der Tempelzerstörung durch Nebusradan da war. Auch Josephus hat in 1. K. 8 4 *τήν σκηνήν, ἥν μωϋσῆς ἐπήξατο*. Der jüdischen Tradition im talmudischen Schriftthum ist dieses so gewiß, daß sie sich bemüht, die Dauer des Aufenthalts der Stiftshütte an jedem dieser genannten Ortschaften auszurechnen. Diese Angaben haben soviel Interessantes, daß wir nicht anstehen, dieselben hier mitzutheilen. „Die Zeit des Stiftszeltes, heißt es, war in der Wüste 39 Jahre, in Gilgal 14 Jahre, in Silo 369 Jahre, in Nob und Gibeon zusammen: 57 Jahre, im Tempel 410 Jahre.[2]) Die weitere Ausführung darüber wird in Nachfolgendem angegeben. Im zweiten Jahre des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste wurde die Stiftshütte errichtet und eingeweiht (3. M. 8); 14 Jahre dauerte die Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan, während welcher Zeit die Stiftshütte in Gilgal war. Deducirt wird dies aus den angegebenen Lebensjahren Kalebs. Derselbe war 40 J. alt, als er zum Auskundschaften des Landes im 2. Jahre des Auszuges aus Aegypten abgeschickt wurde. 40 Jahre dauerte der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste, also 40 + 38 = 78 J. Beim Beginn der Landesvertheilung giebt Kaleb an, daß er 85 Jahre alt geworden; die Eroberung müßte demnach 7 Jahre gedauert haben. Eine gleiche Zeit war zur Vertheilung des Landes, also zusammen 14 Jahre. Die Zahl 57 J. für die Stiftshütte in Nob und Gibeon wird gefunden: Silo wurde nach dem Tode Elis zerstört und Nob nach dem Tode Samuels. 20 J. war die Bundeslade in Kirjath-Jearim, 10 J. während Samuels Richterzeit, 2 J. während der Regierung Samuels und Sauls, 2 J. regierte Saul, 7 J. regierte David in Hebron, 33 J. regierte er über ganz

---

[1]) Vergl. 1. Chr. 17. 5, deutlicher: „Denn ich wohnte nicht in einem Hause von dem Tage, da ich Israel aus Aegypten führte, bis auf diesen Tag, ich begnügte mich von Zelt zu Zelt und von Wohnung Mischkan". [2]) So in der Tosephta Sebachim Absch. 13. S. 499 edit Zuckermandel Pasewalk 1880. Gemara Sebachim S. 118β und Seder Olam rabba Absch. 11.

Israel und im 4. J. der Regierung Salomos wurde der Tempel erbaut; es giebt 10+2+2+7+33+3=57 Jahre. Die Zahl 369 J. für den Aufenthalt der Stiftshütte in Silo kommt heraus, wenn wir von der Zahl 480 J., der Zeit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten bis zur Erbauung des Tempels durch Salomo, die Zahlen 40 J. (der Wüste), 14 J. (der Eroberung und Vertheilung) und 57 J. (von Nob und Gibeon) abziehen, so bleibt 369. Wir haben hier endlich noch die Frage über die ferneren Geschicke der Bundeslade nach der Zerstörung des Tempels zu beantworten. Die Berichte darüber sind nicht in dem biblischen Schriftthum, aber desto mehr in den Apokryphen und in den Büchern der Talmuden und Midraschim. Es sind Traditionen, Berichte, die uns bald in der Hülle einer Sage, bald mit Anlehnung an eine Schriftstelle vorgeführt werden. Im zweiten Buche der Makkabäer, dessen Abfassung dem Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels anzugehören scheint; Kap. 2 Vers 4 bis Vers 8 lesen wir: „Es steht auch in der Schrift, wie der Prophet auf erhaltene göttliche Offenbarung das Zelt und die Lade sich habe nachbringen lassen, als er auf den Berg hinzog, auf den Mose hinaufgestiegen war und das Erbe Gottes gesehen hatte. Als nun Jeremia hinkam, fand er ein Haus im Felsen und brachte das Zelt und die Lade und den Rauchaltar da hinein und verstopfte die Thüre.“ V. 7, „Der Ort wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird.“ Der Berg, den Mose bestiegen, der hier als die Stätte bezeichnet wird, wo das Stiftszelt verborgen wurde, ist der Berg „Nebo“, im Landgebiete Moabs, bekannt als der Sterbeberg Mosis. Im talmudischen Schriftthume wird an mehreren Stellen[1]) nicht so sehr von dem letzten Geschicke des Stiftszeltes als vielmehr von dem der Bundeslade und der andern heiligen Geräthe des Stiftszeltes gesprochen. In der Tosephta[2]) heißt es: „Da der erste Tempel (der salomonische) erbaut wurde, verbarg man die Stiftshütte, deren Bretter, Spangen, Säulen und Schwellen, nur der Tisch und der Leuchter, den Moses anfertigen ließ, wurden noch benutzt. Später wurde auch die Bundeslade, damit sie nicht von den Chaldäern nach Babel mitgenommen werde, verborgen.[3]) In der Angabe der Stätte, wo diese heiligen Volkskleinodien verborgen wurden, differiren die Berichte der Lehrer des zweiten Jahrhunderts. R. Juda, Sohn Ilais, sagt: „Die Bundeslade wurde in dem Boden, wo sie gestanden, vergraben.“[4]) Andere Gelehrten geben die Holzhalle des Tempels[5]) an, unterhalb derselben sie verborgen wurde.[6]) Man erzählt, daß einem Priester, der Holz in dieser Halle klein machte, die Veränderung des Steinpflasters in dieser Halle auffiel. Er sagte dieses einem andern Priester. Einer von diesen schlug darauf mit einem Hammer, da kam Feuer aus dem Boden und verzehrte ihn.[7]) Im Gegensatz zu diesen Wundergeschichten stellen zwei andere Lehrer (auch des 2. Jahrh.), R. Elieser und R. Simon b. J., ihre Meinung auf, die Bundeslade sei mit den andern heiligen Tempelgeräthen von den Chaldäern nach Babylonien gebracht worden.[8]) Die Lehrer in den spätern Jahrhunderten sprechen nicht mehr von den letzten Geschicken des Stiftszeltes, sie vertiefen sich desto mehr in die Symbolik dieses mosaischen Volksheiligthums, über deren Darstellung wir auf die Artikel: „Stiftshütte“, „Tempel“, „Bundeslade“ in Abtheilung I. verweisen.

T.

Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו[9]) auch nur: Eliahu,[10]) oder: Seder Eliahu, סדר אליהו,[11]) deutlicher: Seder Eliahu Raba, סדר אליהו רבה,[12]) seltener

[1]) Tosephta Sote Absch. 13. Gemara, babyl. Joma, S. 53β; Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6, S. 49 col. 1 und 2 u. a. O. [2]) Zu Sote Absch. 13. [3]) Daselbst. [4]) Jeruschalmi Gemara Schekalim Absch. 6. [5]) Siehe „Tempel“ in Abth. 1 meiner R. E. für B. und T. [6]) Jerusch. l. c. [7]) Daselbst. [8]) Gemara babyl. Joma S. 53β. [9]) So führt ihn Jalkut an mehreren Stellen an; ebenso Jakob ben Ascher zu 3. M. S. 41a. [10]) Midrasch rabba zu 4 M. Absch. 1 1. [11]) Tosephot zu Sabbath S. 13β von R. Isaak und im סמ"ג Verbot 234. [12]) Das. Gebot 231. Tosephoth zu Baba Mezia S. 86β.

Tana de be Eliahu Rabba, תנא דבי אליהו רבה. Name einer jüngern Midraschschrift aus dem Jahre 974,[1]) die wir von der im Talmud vorkommenden Midraschschrift gleichen Namens zu unterscheiden haben,[2]) wenn auch viele Sätze aus letzterer in diese aufgenommen wurden, die mit denen im Talmud zitirten Aussprüchen derselben völlig gleichlauten.[3]) Der Name rührt von dem häufig daselbst genannten Propheten Eliahu (s. d. A.), der angeblich Offenbarungen und Belehrungen mittheilt.[4]) Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste: „Seder Eliahu Rabba, סדר אליהו רבה, größere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, und der zweite: Seder Eliahu Sutta, סדר אליה זוטא, kleinere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, heißt. Erstere hat 31 Kapitel und letztere nur 25 Kapitel. I. Der erste Theil unter dem Namen „Seder Eliahu Rabba", größere Ordnung der Eliaoffenbarungen, will unstreitbar eine Apologetik des Judenthums liefern; er sucht die Angriffe auf das traditionelle Judenthum von Seiten der Nichtjuden und der Karäer zurückzuweisen, um so dasselbe nach Innen zu kräftigen und nach Außen zu heben. Es ist die erste Midraschschrift von vorwiegend apologetischer Natur; die erste, welche gegen die Polemik der Karäer auftritt. Dieselbe giebt alleg. Auslegung und Erläuterung des Gesetzes, Auslegung ganzer Bibelabschnitte u. a. m. Werthvoll sind die Kapitel von der Ethik, als z. B. die Lehre von dem Verhalten gegen Nichtjuden, die Schilderung der Glückseligkeit der Frommen und Tugendhaften u. a. m. Nachdrucksvoll sind seine Mahnungen zur Buße, Almosenspendung, zu andächtigem Beten, pünktlichen Gesetzesbeobachtungen, zum Studium der Thora, zur Keuschheit, Demuth, gegen Nachahmung nichtjüdischer Gebräuche u. a. m. Scharf sind seine Worte gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden. „Wer mit uns umgeht, heißt es daselbst, sei unserm Bruder gleich; daher ist Uebervortheilung eines Nichtjuden verboten". Er erzählt aus seinem Leben, er habe einmal Schaden erlitten, weil er sich einen unwillkürlichen Irrthum gegen einen Nichtjuden zu Nutzen gemacht habe.[5]) Ferner: „Wer unredlich mit einem Nichtjuden umgeht, entweiht den Namen seines himmlischen Vaters, dessen Gesetzen er Schande bringt; wer den Nichtjuden betrügt und bestiehlt, wird bald ebenso gegen Juden verfahren;"[6]) ferner: „Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Standes, er sei Israelit oder Nichtisraelit, ein Sklave oder freier Mann, nur nach ihren Werken zu beurtheilen sind und so des heiligen Geistes theilhaftig werden."[7]) Diese Aussprüche erscheinen uns gegenüber den Klagen in derselben Schrift über Pöbelzusammenrottung gegen Juden, Plünderung ihres Vermögens, die auferlegten Folterqualen u. a. m., desto bedeutsamer. Mit Nachdruck wiederholt er den oft in Midrasch genannten Lehrsatz: „Die Ethik wurde vor der Offenbarung des Gesetzes gegeben" דרך ארץ קדמה לתורה. Von Religionsgeschichtlicher Wichtigkeit sind die Religionsgespräche mit Nichtjuden und Karäern. Wir nennen von denselben: Kap. 18 über das Verhältniß und die Zusammengehörigkeit der Tradition, der Mischna und Gemara, mit dem Schriftgesetze; K. 13, 23, 18 und 30 über das Talmudstudium u. a. m.[8]) Die Darstellungsform ist von der der andern Midraschim auffallend

---

[1]) Nach Rappaport zu R. Nathan S. 44. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 112. So sagt diese Midraschrift in Kap. 6. כבר עברו הש שנה לאלף החמישי in Absch. 31 bekennt er, daß seit der Zerstörung des Tempels schon 900 Jahre vorüber sind. Ein unleugbarer Beweis der Jugend dieser Schrift ist ihre Benennung des Herrschers durch „Sultan" (K. 17 und K. 23), ein Name, der 1012 von Saadja Gaon zuerst angeführt wird. [2]) Kethuboth S. 106a. Als Inhalt der dort dem Rabh Anan mitgetheilten Lehren und Aufschlüsse angeblich von dem Propheten Eliahu [3]) Vergl. Aboda Sara S. 9a und Elia Rabba Kap. 2 vom Bestand der Welt (6000) J.; Pesachin S. 94a und Elia Rabba Kap. 3. כל הישוב כלו תחת כוכב אחד; Pesachin S. 112a und Elia Rabba Kap. 26, עשה שבתך חול; Nidda gegen Ende und Elia Sutta Kap. 2, השונה הלכות u. a. m. [4]) Siehe weiter. Die Mystik theilt oft Offenbarungen durch den Propheten Elia mit. Mehreres siehe: „Elia" und „Mystik". [5]) Elia Rabba K. 15. [6]) Das. K. 28. [7]) Das. K. 9. [8]) Vergl. darüber die vortreffliche Monographie von Rabbiner Dr. Oppenheim zu Thorn im 1. Jahrg. des Beth Talmud; ebenso die Arbeit darüber von Dr. W Bacher in Graetz M. 1874.

verschieden; sie ist die Gesprächsform. Der Prophet Eliahu wird redend und belehrend angeführt, der in Erzählungen, Gleichnisse und Fabeln, seine Lehren einkleidet. Seine Sprache ist fließend, wortreich und gut hebräisch, besonders in der Gewandtheit zu neuen Redeformen.[1]) Der Ort der Abfassung war unstreitig Babylonien, dessen Landschaften und Städte er genau kennt.[2]) II. Der zweite Theil: Seder Eliahu Sutta, die kleine Ordnung der Eliahu-Offenbarungen ist in den ersten 14 Kapiteln in Sprache und Darstellungsweise dem ersten Theile völlig gleich; daher sie bis dahin als von einem Verfasser gehalten werden. Von da ab bilden die Kapitel eine Compilation von verschiedenen Midraschim. Mehreres siehe: Midraschim und Agadisches Schriftthum.

Tanchuma, תנחומא. Unter diesem Namen kennt man in der Midraschliteratur drei Midraschim zum Pentateuch, die streng von einander unterschieden werden müssen.[3]) Dieselben sind: I. Midrasch Tanchuma, der vor Kurzem zum ersten Mal von dem gelehrten Forscher und Midraschkenner Salomon Buber in Lemberg herausgegeben wurde[4]) und bis zur Gegenwart nur im Manuskript vorhanden war; II. Midrasch Jelamdenu, der als Manuskript noch im 17. Jahrhundert von den Gelehrten zitirt wurde, aber gegenwärtig als verloren gehalten wird, und III. Midrasch Tanchuma, der meist aus Auszügen von beiden vorgenannten zusammengesetzt ist. Der Name „Tanchuma" rührt von dem Volkslehrer, Agadisten Tanchuma her, dessen Aussprüche darin am häufigsten vorkommen, sodaß man glaubte, diese Midraschschrift sei eine Sammlung von den Agadas dieses Lehrers; daher sie „Midrasch Tanchuma" genannt wird[5]) I. Midrasch Tanchuma. Dieser erst oben genannte Midrasch Tanchuma ist eins der ersten Sammelwerke von Agadas, älter als die babyl. Gemara[6]) und des Midrasch Rabba (s. d. A.), da er den Redaktoren des Talmuds und des Midrasch Rabba vorgelegen, die ihn benutzt und aus ihm zitirt haben.[7]) Derselbe erstreckt sich auf sämmtliche Abschnitte des Pentateuchs, aber beschränkt sich nicht blos auf deren Erklärung, sondern er läßt seine Agadas auch Stellen und Verse aus den andern biblischen Schriften erläutern. Zu den Werthvollen in dieser Sammlung gehören die vielen Halachoth und die gesetzlichen Entscheidungen,[8]) mit denen meist der Vortrag eröffnet wird, ebenso die Sprüche, Fabeln, Gleichnisse und Sagen, die da und dort eingestreut werden, um die vorgetragenen Lehren besser zu veranschaulichen.[9]) Zu den Eigenthümlichkeiten desselben gehört, daß seine Vorträge mit halachischen Fragen und Antworten eröffnen, denen entsprechende Agadas folgen. Die Fragen beginnen gewöhnlich mit: „Es belehre uns unser Lehrer", ילמדנו רבינו; worauf die Antwort folgt: „So lehrten unsere Lehrer כך שנו רבותינו." Wird der Vortrag gleich mit einer Agada eröffnet, so sind es Bibelverse, die erst genannt werden unter den gewöhnlichen Anführungsweisen: Es heißt, כתיב oder das ist, was die Schrift sagt: זה שאמר הכתוב u. a. m. Geht dem Vortrag eine Einleitung voraus, so heißt es: R.[10]) R. eröffnete seinen Vortrag פתח oder R. Tanchuma begann, ר' תנחומא פתח, auch „So hat R. Tanchuma erklärt, ר' תנחומא כך דרש u. a. m. Der Schluß hat gewöhnlich die Erlösung- und Zukunftsver-

---

[1]) Vergl. Tana de be Elia K. 17, 18 und 19. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 113. Anm. c und das. S. 114 Anm. a. [2]) Nach Zunz das. und Weiss III. gegen Graetz. [3]) Bei den Gelehrten des 16., 17. und 18. Jahrh. war derartige Verwechslung nicht selten. Man nannte den gedruckten Tanchuma Jelamdenu und umgekehrt. Vergl. darüber die ausführlichen Zitate in der Vorrede Bubers zu seinem Tanchuma S. 8. [4]) Wilna 1885. [5]) Vergl. Tanchuma edit. Buber Einleitung S. 3, 4 die das. aufgezählten Stellen. [6]) Siehe „Talmud." [7]) In diesem Tanchuma sind die Antworten auf die halachischen Fragen immer aus der Mischna [s. d. A.] oder der Tosephta [s. d. A.] aber nie aus der Gemara. Vergl. darüber Absch. 6 in der Vorrede Bubers zum Tanchuma. Hierzu kommt, daß sie an mehreren Stellen in der Gemara [Kidduschin S. 33β] auf diesem Tanchuma hinweisen; ebenso hat der Midrasch Rabba an sehr vielen Stellen Zitate aus diesem Tanchuma. Siehe Bubers Vorrede S. ־ה. [8]) Siehe die Zusammenstellung derselben in Bubers Vorrede S. 14, Anm. 15. [9]) Siehe das Verzeichniß dieser Sprüche, Sagen, Gleichnisse und Fabeln in Bubers Einleitung das. S. 26, Anm. 12. 13, 14. [10]) Die daselbst genannten Namen sind: R. B. Berechaja Hakohen, R. Jizchak Napcha, R. Abba bar Kehana u. a. m.

heißungen der Propheten zu seinem Gegenstande. Der Beachtung verdienen die Angaben der Gründe über die verschiedenen Lesearten קרי וכתיב, die Plenen und defecten, מלא וחסר der biblischen Wörter u. a. m. Interessant sind die Anführungen von Religionsgesprächen (s. d. A.) mit verschiedenen Persönlichkeiten, besonders mit den Sektirern, Minin (s. d. A.) Die Worterklärungen sind einfach und richtig, denen gewöhnlich die Ausdrücke: מהו oder אין זה אלא vorausgehen; überhaupt bemerken wir hier das Streben, die Erklärung der Bibelstellen nach ihrem einfachen und natürlichen Sinne festzustellen; daher dieselben von den spätern Bibelexegeten auch beachtet und zitirt werden.[1]) In Bezug auf seine mitgetheilten Halachischen Responien kann diese Schrift als die erste dieser später so sehr reichhaltigen Responsenliteratur betrachtet werden. II. Tanchuma Jelamdenu. Diese Midraschschrift kennen wir nur noch aus den von ihr zitirten Stellen in den verschiedenen spätern Midraschim und in der spätern halachischen und agadischen Literatur. Wir nennen von denselben erst den gedruckten Tanchuma, wo fast alle seine Agadas zum 2. B. M. ihm entnommen sind. Gegen 200 Zitate aus diesem Tanchuma Jelamdenu hat die Midraschsammlung Jalkut,[2]) und unzählig viele Stellen aus ihm finden sich im Aruch von R. Nathan, jetzt mit vielen Zusätzen herausgegeben von Kobut[3]) und in andern Schriften der jüdischen Gelehrten des Mittelalters.[4]) Der Name „Jelamdenu" ילמדנו „Lehre uns!" ist dem Wortlaut der halachischen Fragen, mit denen die meisten Abschnitte daselbst beginnen, entnommen. Im Ganzen ist wohl anzunehmen, daß auch diese Midraschschrift in irgend einer Bibliothek verborgen liegt und der Entdeckung noch harret. III. Tanchuma. Unter diesem Namen verstehen wir die längst gedruckte und viel verbreitete Midraschschrift. Dieselbe ist die jüngste von beiden genannten gleichen Namens und besteht, wie schon angegeben, aus Excerpten von denselben. Das zweite Buch Mosis ist bis auf die letzten zwei Sidras ganz und gar vom Jelamdenu. Die Agadas zum 3., 4. und 5. B. Mosis sind mit einigen Aenderungen und Zusätzen aus dem oben genannten ersten Tanchuma. So bleibt der Tanchuma zum ersten Buch Mosis allein, dessen Exegesen ihm eigen zu sein scheinen. Manuskripte von ihm, die viel ausführlicher sind, befinden sich in den Bibliotheken zu Rom, Oxford, Parma und Cambridge. Der Abfasser derselben hat die Midraschschriften: Mechilta, Pirke de R. Elieser u. a. m. vor sich gehabt und benutzt.[5]) Auch in dieser Schrift befinden sich über 82 halachische Fragen beantwortet. In den Antworten ist schon die babyl. Gemara stark benutzt, was bei dem erst genannten Tanchuma nicht der Fall ist.[6]) Auffallend erscheint dieser Midrasch zum fünften Buch Mosis, der sich in Form, Anlage und Anführungen von dem der frühern Bücher merklich unterscheidet. Die Anfänge durch „Es lehre uns unser Lehrer" ילמדנו רבינו, sind hier gar nicht. Auch zeichnet er sich durch seine längere Zusätze und doppelte Relationen aus.[7]) Ausdrücklich verweist er in dem Abschnitt האזינו auf die Pesikta (Rabbathi) und auf „Thorath Kohanim". Die Abfassung desselben geschah, nach seinem guten Hebräisch, in Süditalien oder in Griechenland gegen 4650 der Weltschöpfung. Mehreres siehe: „Agadaschriften."

3.

Zehn Märtyrer, עשרה הרוגי מלכות (Zehn durch die (römische) Regierung Hingerichtete). Die Erzählung von den zehn Märtyrern, die in gleicher Zeit auf Befehl der römischen Obrigkeit unter Hadrian hingerichtet wurden, kennt das talmudische Schriftthum noch nicht. Weder in der Mischna, noch in der Tosephta,

---

[1]) Siehe Bubers Vorwort. [2]) Diese Stellen sind von Buber in der Vorrede zusammengestellt. [3]) Das. S. ז. [4]) Zusammengestellt das. S. כ und S. קא. [5]) Zum Absch. בא und בשלח befinden sich ganze Stücke aus der Mechilta; wie die Schrift P. d. R. E. benutzt ist, siehe Bubers Vorrede S. 16. [6]) Siehe daselbst S. כ und S. 40—41 die Zusammenstellung. [7]) Siehe dieselben zu נצבים und וילך.

Sifra, Mechilta und in den beiden Gemaras, der jerusalemischen und der babylonischen kommt dieselbe vor. Da und dort wird von Hinrichtungen einzelner Gesetzeslehrer, die als Führer und Leiter der mißglückten barkochbaischen Aufstände (s. Barkochba) gekannt oder als solche von den Verräthern bezeichnet waren, berichtet, aber eine Angabe von zehn Märtyrern, die zu gleicher Zeit getödtet wurden, existirt daselbst nicht. So berichten die Mechilta (s. d. A.) von der Hinrichtung des R. Ismael und des R. Simon, worauf R. Akiba seinen Jüngern zurief: „Bereitet euch auf schwere Strafverhängnisse vor;[1]) ferner Ebel Rabbathi Kap. VIII. von der Hinrichtung des R. Simon b. G. und des R. Josua, wo erzählt wird, daß bei dieser Nachricht R. Akiba und R. Juda b. Baba zum Volke sprach, sich auf größere Verhängnisse gefaßt zu halten; die Sifra von der des Pappus Sohn Juda, und des Alexandriner Julianus;[2]) die Tosephta,[3]) daß der Märtyrertod dieser beiden mit ihrem Genossen, nämlich mit R. Akiba von Samuel dem Kleinen auf seinem Todtenbette vorher gesehen und im Voraus verkündet wurde;[4]) Aboth de R. Nathan, ebenso Semachoth, die Simon b. Gamliel, den Patriarchen, als den zweiten nach Ismael b. Elischa nennen,[5]) Andere setzen anstatt des obigen R. Ismael, den Hohenpriester R. Ismael b. Elischa.[6]) Weiter kennt man den Märtyrertod des Akiba,[7]) der nach dem Tode R. Simon b. Gamliels erfolgt war;[8]) des R. Juda b. Baba;[9]) Chanina Sohn Teradjon;[10]) R. Chuzpith;[11]) Jehuda Hanechtam.[12]) Eine Kollektivbezeichnung für diese Märtyrer wird durch „die durch Roms Regierung Erschlagenen", הרוגי מלכות, oder „die in Lydda Hingerichteten", הרוגי לוד, gegeben, aber die Angabe der Zahl von „zehn" ist nicht dabei. Erst die jüngere Agada, etwa vom 8. Jahrh. ab, die sich dieser zerstreuten Notizen bemächtigt und daraus eine abgerundete zusammenhängende Märtyrerlegende geschaffen hat, bringt die Zahl „zehn Märtyrer", עשרה הרוגי מלכות, unter die sie mehrere von den oben genannten in Verbindung mit andern gelehrten Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten (siehe weiter) aufzählt.[13]) Aus dieser jüngern Agadaliteratur ging diese Zehnzahl der Märtyrer zu den Selicha- und Pijutimdichtern des 12., 13. und 14. Jahrh. über, welche die Märtyrerlegende des jüngern agadischen Schriftthums (s. d. A.) in ihren Poesien für den synagogalen Gottesdienst des Versöhnungstages und der zehn Bußtage und anderer Fasttage verarbeitet haben.[14]) In dieser Legende wird erzählt: „Gott habe zur Demüthigung der Stolzen, פריצי הדור, welche in den die Tempelzerstörung überlebenden jüdischen Gelehrten Ersatz für dieses Heiligthum sahen, den Tod der zehn Märtyrer beschlossen. Roms Regierung in Palästina war bestimmt, diesen göttl. Beschluß auszuführen. Ein Vorwand hierzu war die Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder.[15]) Der Kaiser, heißt es, ließ sich in der Thora

---

[1]) Mechilta Mischpatim 18. Jalkut das. S. 379. Vergl. Ebel Rabbati VIII. [2]) Sifra zu 3. M. 26. 19. גאון עזכם ושברתי. [3]) Tosephta Sote 13. 4. [4]) Das. לקטלא שמעון וישמעאל לחרבא וחבריהי Ebenso Jerusch. Sota 24β; Sanhedrin S. 11β; Semachoth cap. 8. [5]) Siehe weiter. [6]) Siehe weiter. [7]) Berachoth S. 60β. Jeruschalmi Berachoth 9. 6. [8]) Midrasch Schocher tob zu Ps. 9. [9]) Tosephta B. W. Absch. 1. Gemara Aboda Sacre S. 8β. [10]) Das. S. 17β Kaballa gegen Ende. [11]) Cholin S. 141a. Kidduschin S. 39β. [12]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. Midr. Ruth S. 48β. [13]) Wir nennen von dieser jüngern Midraschliteratur, welche diese Märtyrerlegende hat: 1. Midrasch Ele Eskera, אלה אזכרה; 2. die Midraschim, כנן und ויכלו; 3. den Midrasch, עשרה הרוגי מלכות in zwei Rezensionen Jell. B. H. VI; 4. die Zusätze zu Hechaloth Rabbathi [das. B. H. V.]; 5. Midrasch Thillim zu Absch. 9; Tana de be Eliahu cap. 30; Midrasch Mischle Kap. 1. und 9; Midr. Seder Gan Eden und Maasse de R. Josua ben Levi. [14]) Die bekanntesten sind: 1. das Klagelied ארזי לבנון; 2. die Selichoth אלה אזכרה zu Zom Gedalja, dem Versöhnungstag und zu זכור ברית am Rüsttage zum Neujahrsfest; in den Selichoth zu Mussaf des Versöhnungstages. [15]) Schon in Amos 2. 6. wird Israel vorgeworfen, es habe um Silber den Gerechten, den Armen um ein paar Schuhe verkauft, was von den Midraschim (Boraitha de R. Eliese Kap. 38) auf den Verkauf Josephs durch seine Brüder gedeutet wird, wozu der Midrasch Mischle (Jalkut Mischle § 929) bemerkt, daß in Folge dieser Sünde die Hinrichtung der zehn Märtyrer geschah. Man wäre versucht, in dieser Angabe einen christlichen Einfluß, das Eindringen christlicher Ideen zu erkennen und in der vom Verkauf Josephs eine verdeckte Anspielung auf den Verrath Jesu zu vermuthen.

unterrichten und gelangte zu dem Gesetze, das den Tod auf den Diebstahl und den Verkauf eines Menschen setzt. Sofort unterbrach er sein Studium und ließ zehn Gelehrte aus Israel vor sich kommen und das Gemach mit Schuhen anfüllen.[1]) Er frug dieselben, welche Strafe der verdient, der einen Menschen stiehlt und ihn verkauft. Sie antworteten: „den Tod!" nach unserm Gesetz. Darauf entgegnete der Kaiser, so habt ihr das Urtheil über Euch selbst verhängt. Zur Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder sollet ihr getödtet werden. Einer von ihnen, R. Ismael, der in der Geheimlehre eingeweiht war, schwang sich durch das Aussprechen des heiligen Gottesnamens nach dem Himmel, wo er auf seine Fragen zur Antwort erhielt, es sei dies von Gott also beschlossen. Alle ertrugen willig dieses Verhängniß und heiligten den Namen Gottes. Es folgt nun die Schilderung der verschiedenen Martern, die über sie verhängt wurden.[2]) Die zehn Märtyrer, die hier genannt werden, sind: R. Ismael, der Hohepriester, R. Simon ben Gamliel, der Patriarch; R. Akiba; R. Chanina ben Teradjon; R. Elieser ben Schemua; der Schreiber Jeschebab; R. Chanina ben Chachiani; R. Juda b. Baba; R. Chuzpith, der Dolmetscher und R. Juda b. Dama.[3]) Dieselben Namen, wenn auch in einer andern Reihenfolge, hat eine zweite Midraschschrift.[4]) Dagegen kennen die Zusätze zu den Hechaloth[5]) nur vier Märtyrer: R. Simon ben Gamliel; R. Ismael ben Elisa; R. Elaser ben Dama und R. Juda ben Baba. Wieder anders lautet diese Angabe im Midrasch zu den Psalmen (Ps. 9); es werden genannt: R. Simon b. G.; R. Ismael b. Elischa; R. Jeschebab, der Schreiber; R. Chuzpith der Dolmetscher; R. Jose; R. Juda ben Baba; R. Juda Hanechtam; R. Simon b. Asai; R. Chanina b. Teradjon und R. Akiba. Wieder ist es die Midraschschrift Tana de be Elia, die nur R. Ismael; R. Simon b. G. und R. Akiba nennt. Wie in Bezug auf die Personenangabe, so verschieden wird auch die Zeit der Hinrichtungen genannt. Einige nennen den 5. Tischri,[6]) andere den 25. d. M.,[7]) die Dritten für den Tod des Hohenpriesters den 27. Sivan, für den andern zwei den 5. Ellul, des Julianus und Pappus den 5. Adar.[8]) Ueberblicken wir diese Angaben, so fällt die Ungleichzeitigkeit der Männer auf, die genannt werden. R. Ismael der Hohepriester und R. Simon b. Gamliel lebten bis zur Tempelzerstörung durch Titus (70), dagegen sind die andern jüngere Zeitgenossen; ferner wissen wir von R. Elieser ben Schemua, daß er der Lehrer des Patriarchen R. Juda I. gewesen, wie kann man ihn mit obigen Lehrer in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. vereinigen? Man nahm daher drei verschiedene Zeiten für die Hinrichtung dieser Märtyrer an: die des Hohenpriesters Ismael b. Elisa und des Patriarchen R. Simon b. G. zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus; die des R. Akiba 60 Jahre später und die der Andern nach der Eroberung Bethars und Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.)[9]). Andere geben für sämmtliche Märtyrer die Zeit der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) an und verstehen unter Ismael nicht den Hohenpriester, sondern den Gesetzeslehrer R. Ismael; ebenso unter R. Simon b. G. nicht den Patriarchen, sondern den Simon b. Nanos oder Simon b. Asai,[10]) ohne zu bedenken, daß wir auch dadurch zu keiner Gleichzeitigkeit der Hinrichtung gelangen, da diese bei diesen und jenen nicht an einem Tage, sondern zu verschiedenen Zeiten vor und nach dem barkochbaischen Aufstand stattgefunden habe. Wir schließen uns daher der ersten obigen Annahme von den drei verschiedenen Zeiten der Hinrichtungen an. Die Märtyrerlegenden in der jüngern Agada haben den Charakter der Sage, die es mit der Verwechslung von Personen und Zeiten

[1]) Eine Anspielung auf obigen Vers in Amos wegen Schuhe wird der Gerechte verkauft. [2]) Nach dem Midrasch Ele Eskera in B. H. II. S. 64—66 und Massa Heruge Malcheth in B. H. VI. S. 19. [3]) Das. [4]) Jell B. H. VI. S. 19 in מעשה עשרה הרוגי מלכות. [5]) B. H. V. S. 167. [6]) Die großen Hechaloth. [7]) Megill. Taanith [8]) In dem Pijut איכה גלו אהלי. [9]) So Juchasin. [10]) So Weiss II. 132, und Derenburg Gesch. 436.

nicht so genau nimmt und Richtiges mit Unrichtigem unter einander wirft. Sie läßt R. Eleasar ben Schemua den Märtyrertod sterben, während eine geschichtliche Notiz ihn zu den Gesetzeslehrern zählt, die nach der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte in Uscha wieder zu einer Synode zusammentraten. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgungsedikte" und „Märtyrerthum", so wie die Biographien der hier genannten Gesetzeslehrer in den sie betreffenden Artikeln.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.
Supplement II.

Leipzig.
In Commission bei K. F. Koehler.
1896.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.

Supplement II.

Leipzig.
In Commission bei K. F. Koehler.
1896.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.
Supplement II. A—Z.

Neustrelitz.
Im Verlag des Verfassers.
1896.

Inhaltsverzeichnis.

A.

Abinu Malkenu, אבינו מלכנו, Unser Vater, unser König. Altes, würdiges Gebet der synagogalen Liturgie zum Neujahrsfest (s. d. A.), Versöhnungstag (s. d. A.) und für die Zwischentage dieser beiden Feste beim Morgen- und Vespergottesdienst (Minchagebet). Dieses Gebet, wie es in unseren Gebetbüchern, Siburim und Machsorim, vorliegt und aus 44 Versen besteht, war erst viel kleiner und hat in der heutigen Gestalt eine ganze Geschichte durchgemacht. Der Erste, der dieses Gebet vortrug, war der Gesetzeslehrer R. Akiba (130 n.). In einem wegen Regenmangels veranstalteten Fastengottesdienst sprach derselbe nach den Gebeten des R. Elieser das „Abinu Malkenu", worauf sich bald der Regen einstellte. Man war von dieser Erscheinung so überrascht, daß man nicht wußte, wem diese schnelle Wirkung zugeschrieben werden sollte, ob dem Gebete oder dem Vortragenden desselben. „R. Akiba wurde erhört", hieß es darauf, „weil er nachsichtsvoll war und bei Beleidigungen über seine Würden hinwegsah,[1]) nach dem Ausspruche: „Wer über seine Würden hinwegsieht, dem übersieht man seine Fehltritte".[2]) Doch gab es auch welche, die diesem Gebete eine schnell wirkende Kraft zuschrieben, sodaß es in hohem Ansehn stand. Dasselbe bestand erst, wie es im Talmud,[3]) zitirt wird, nur aus zwei Versen: „Unser Vater, unser König, wir haben keinen König als nur dich;" „Unser Vater, unser König erbarme dich unser deinetwegen!"[4]) Nach einer anderen Version waren es fünf Verse in folgender Reihe: „Unser Vater, unser König, du bist unser Vater;" „Unser Vater, unser König, wir haben keinen König als nur dich;" „Unser Vater, unser König, wir haben vor dir gesündigt;" „Unser Vater, unser König, erbarme dich unser;" „Unser Vater, unser König, verfahre mit uns deines Namens wegen."[5]) Dieses Gebet wurde zu verschiedenen Zeiten durch Hinzufügung neuer Verse vielfach erweitert, sodaß es gegenwärtig in unseren Gebetbüchern aus 44 Versen und in denen von Salonichi aus 53 Versen besteht.[6]) Gleich in der nachtalmudischen Zeit wurde dieses Gebet auf 19 Verse ausgedehnt gleich den Benediktionen des Achtzehngebets (siehe: Schemone Esre), deren Inhalt sich auch hier kurz wiederholt.[7]) So enthält von dem Achtzehngebet der erste Vers hier: „Unser Vater, unser König, wir haben keinen König als nur dich" die erste Benediktion; der zweite: „Unser Vater, unser König, gedenke, daß wir nur Staub sind" die zweite dort; der dritte: „Unser Vater, unser König, verfahre mit uns deines Namens wegen" die dritte dort; der vierte: „Unser Vater, unser König, sei uns gnädig חננו," die vierte dort; der fünfte: „Unser Vater, unser König, lasse uns in vollkommener Buße zurückkehren" die fünfte dort; der sechste: „Unser Vater unser König, verzeihe und vergieb alle unsere Sünden" die sechste dort,

---

1) Taanith S. 25. שזה מעביר על מדותיו 2) Joma S. 23a המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו 3) Taanith S. 25b. 4) daselbst א"מ אין לנו מלך אלא אתה, א"מ למענך רחם עלינו 5) daselbst in der Agadasammlung des En Jakob א"מ אבינו אתה, א"מ אין לנו מלך אלא אתה. א"מ חטאנו לפניך. א"מ רחם עלינו. א"מ עשה עמנו למען שמך 6) Zunz, die Ritus S. 120. 7) Tanja § 74.

כלה כל; der siebente: „Unser Vater, unser König, verzeichne uns in das Buch der Erlösung" die siebente dort: גאל; der achte: „Unser Vater, unser König, sende Heilung den Kranken deines Volkes" die achte dort: רפאנו; der neunte: Unser Vater, unser König, erneuere uns ein gutes Jahr" die neunte dort: ברך עלינו; der zehnte: „Unser Vater, unser König, erhebe das Horn Israels, deines Volkes" die zehnte dort: תקע; der elfte: „Unser Vater, unser König, vernichte von uns alle schweren Verhängnisse" die elfte dort: השיבה; der zwölfte: „Unser Vater, unser König, lasse schwinden jeden Feind und Ankläger von uns" die zwölfte dort: ולמלשינים; der dreizehnte: „Unser Vater, unser König, tilge in deiner großen Barmherzigkeit alle unsere Verschuldungen" die dreizehnte dort: על הצדיקים; der vierzehnte: „Unser Vater, unser König, erhebe das Horn deines Gesalbten, Messias" die vierzehnte dort: ולירושלים; der fünfzehnte: „Unser Vater, unser König, lasse bald die Hilfe hervorsprossen" die fünfzehnte dort: את צמח; der sechszehnte: „Unser Vater, unser König, erhöre unsere Stimme, schone und erbarme dich unser" die sechszehnte dort: שמע קולנו; der siebzehnte: „Unser Vater, unser König, nimm in Barmherzigkeit und Gnade unser Gebet auf" die siebzehnte dort: רצה; der achtzehnte: „Unser Vater, unser König, verzeichne uns in das Buch des Lebens" die achtzehnte dort: מודים; der neunzehnte: „Unser Vater, unser König, lasse uns nicht leer zurückkehren" die neunzehnte dort: שים שלום.[1]) Diese neunzehn Verse wurden im 8. Jahrh. von den Gäonen noch um 10 Verse vermehrt, sodaß es neunundzwanzig waren. So finden wir dieses Gebet in den Gebetbüchern der Sephardim. In späterer Zeit fügte man denselben noch neun Verse hinzu, und das Abinu Malkenu-Gebet bestand jetzt schon aus achtunddreißig Versen. Zuletzt kamen noch sechs Verse hinzu; es waren nun vierundvierzig Verse, in welcher Anzahl dieses Gebet in unseren Gebetbüchern vorhanden ist. Diese Verse folgten erst in alphabetischer Ordnung nacheinander,[2]) später jedoch wurde dieselbe durch die öfteren Hinzufügungen neuer Verse mehremal durchbrochen, sodaß sie gegenwärtig wenig kennbar ist. In den Gebetbüchern der Juden in anderen Ländern ist die Verszahl geringer und in anderer Reihenfolge. So hat dieses Gebet in dem Gebetbuch des R. Amram in Babylonien zweiundzwanzig Verse; dreiundzwanzig in dem von Spanien; siebenundzwanzig Verse gegen das Jahr 1600; achtundzwanzig Verse in dem von Algier; neunundzwanzig Verse in dem spanischen Machsor von 1519; dreißig Verse in dem römischen Machsor u. a. m.[3]) Mehreres siehe: „Neujahrsgebete" und „Versöhnungstagsgebete".

Ahnungs- und Zeichendeutung, נחש, auch: **Vorbedeutungszeichen** סימן. Die Zukunft, den Ausfall unserer Unternehmungen voraus zu kennen, ist ein solch natürliches Verlangen des Menschen, daß wir uns nicht darüber zu wundern brauchen, wenn die Völker des Altertums bei ihrem Thun und Lassen zu Wahrsagereien der sonderbarsten Art griffen, die wir heute als Aberglauben verlachen und von uns weisen. Hat doch noch gegenwärtig der Volksglaube Vieles von demselben bewahrt, dem man gläubig zugethan ist und wovon Viele sich noch immer nicht loszusagen vermögen. Zu diesen Wahrsagereien gehört die Ahnungs- und Zeichendeutung, oder der Glaube an gewisse Vorbedeutungszeichen (s. weiter). Das mosaische Gesetz sowie das biblische Schrifttum überhaupt haben denselben als Aberglauben gekennzeichnet und streng verboten.[4]) Die Aussprüche darüber lauten: „Ihr sollet nicht am Blute essen, keine Zeichendeuterei und Zeitwählerei treiben;"[5]) „Es soll unter dir Keiner gefunden werden, der seinen Sohn

---

[1]) Vergl. hierzu auch Tur Orach chajim 602. [2]) Nach Jacob ben Ascher in Tur orach chajim 602. [3]) Zunz, die Ritus S. 119—120. [4]) Siehe in Abteilung I.: „Aberglaube". [5]) 3 M. 19, 26.

oder seine Tochter durch das Feuer führt, Wahrsager, Wolkendeuter, Zeichenwähler, Zauberer, Tierbanner, Beschwörer, Zeitenbestimmer und Todtenbefrager. Denn ein Gräuel des Ewigen sind Alle, die dieses thun, und in Folge dieser Gräuel vertreibt der Ewige dein Gott diese vor dir. Aufrichtig sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gott. Denn jene Völker, welche du beerbst, hören auf Zeitenwähler und Geheimkünstler, dir aber hat es der Ewige dein Gott nicht also bestimmt." [1]) Eine fernere Bekämpfung dieser Arten von Aberglauben haben wir im 4 M. 23. 23: „Denn keine Ahnungskunst ist in Jakob, keine Wahrsagerei in Israel, zur Zeit wird Jakob geoffenbart, was Gott gethan." Schärfer noch treffen wir diese Abmahnungen bei den Propheten. Die Israeliten in der Mitte götzendienerischer Völker vermochten sich nicht ganz des heidnischen Einflusses zu erwehren und nahmen mehr oder weniger von ihrem Aberglauben an, sodaß es der Jahrhunderte bedurfte, um sie von demselben zu befreien. Dieser Kampf gegen den Aberglauben inmitten des israelitischen Volkes war die Sache der Propheten. So ruft der Prophet Hosea (4. 12.): „Mein Volk befragt sein Holz, sein Stab soll es ihm weissagen", womit auf die Wahrsagerei, die man dem Wurf des Stabes und dem Fallen desselben entnahm, hingedeutet wird. Schärfer als hier sind ähnliche Worte in Jesaia 8. 19—20, in denen sich eine bittere Ironie gegen solchen irrigen Volksglauben kundgiebt: „Und wenn sie zu euch sprechen: „„Befraget doch die Todtenbeschwörer und die Zeichendeuter, die da zirpen und flüstern, wendet sich doch jedes Volk an seinen Gott, an die Todten der Lebenden wegen!"" Zur Lehre und Mahnung, ob sie nicht wie dieses Wort sagen, das völlig sinnlos ist." Es wird hier gegen die Todtenbeschwörung und die Zeichendeutung überhaupt gesprochen. Erstere erhält eine genauere Schilderung daselbst in Kap. 29. 4.: „Dann sprichst du gebeugt aus der Erde hervor, gedämpft erhebt sich aus dem Staube deine Sprache; es tönt gleich einem Zauberer von der Erde deine Stimme und aus dem Staube zirpt deine Rede." Den Nachweis des Nichtigen dieses Aberglaubens führt Jesaia 47. 12. 13.: „Stehe doch auf mit deinen Beschwörungen und der Menge deiner Zaubereien, womit du dich von deiner Jugend an abgemüht hast, vielleicht kannst du helfen, vielleicht widerstehst du? Wirst du der vielen Berathungen müde? Lasse sie doch aufstehen und dir helfen, die den Himmel abmarken, die Sternseher, die an den Neumonden verkünden, was über dich kommen wird." In diesen Worten wird neben dem andern Aberglauben meist auf den Unsinn der Astrologie hingewiesen, die aus der Stellung der Sterne des Menschen Zukunft erkennen will. In Ezechiel Kap. 21. 26. und 28. wird von anderen Vorbedeutungszeichen gesprochen: „Denn es hält der König von Babel an der Wegescheide, am Anfange der beiden Wege, um sich wahrsagen zu lassen; er schüttelt die Pfeile, befragt die Theraphim, beschaut die Leber. Ihnen erscheint es zwar als eine falsche Wahrsagerei, sie haben sich durch Eide verschworen; er aber bringt die Schuld in Erinnerung, auf daß sie gefangen werden." Wir entnehmen aus diesen Schriftstellen neben dem strengen Vorgehen gegen den Aberglauben auch die Zeichnung der Arten desselben, die für die Kulturgeschichte des Altertums nicht unwichtig sein dürfte. In Bezug auf unser Thema, die Ahnungs- und Zeichendeutung, sind hier folgende Arten anzugeben: 1. Die aus dem Fall aufgestellter Stäbe; [2]) 2. die aus dem Fall abgeschossener Pfeile; [3]) 3. die aus der Lage und der Beschaffenheit der Eingeweide der Opfer; [4]) 4. die aus dem Wasser im Becher; [5]) 5. die aus vorher sich selbst gestellten Zeichen. [6]) In Bezug auf Letzteres lesen wir in 1 M. 24. 14.: „Und es wird sein das Mädchen, zu dem ich sprechen werde, neige doch deinen

---

[1]) 5 M. 18. 10—14. [2]) Hosea 4. 12. ומקלו יגיד לו [3]) Ezechiel 21. 21. [4]) das. 21. 26. [5]) 1 M. 44. 5. 15. [6]) das. 24. 14. 15.

Eimer, daß ich trinke, und dasselbe spricht: „„Trinke, und auch deine Kameele will ich tränken““, welches du bestimmt hast für deinen Diener Isaak, und daran werde ich wissen, daß du Gnade gegen meinen Herrn erwiesen hast.“ Im Talmud wird zur Erklärung von 3 M. 19. 26.: „Ihr sollet keine Zeichendeuterei und keine Zeitwählerei treiben“, לא תנחשו ולא תעוננו, nicht blos auf die Deutungen aus den Schlangenbewegungen, des Wolkenzuges und des Fluges der Vögel hingewiesen, sondern es werden auch mehrere andere Arten davon genannt als z. B. wer da sagt, es ist ein böses Zeichen: wenn das Brot aus dem Munde fällt, der Stock der Hand entsinkt, ein Hirsch quer über den Weg läuft; ferner wenn der Sohn den Vater rückwärts ruft, ein Rabe von hinten her krächzt, eine Schlange zur Rechten und ein Fuchs zur Linken läuft, der Steuereinnehmer bei ihm anfängt zu mahnen, oder wenn er Zahlungen am frühen Morgen, am ersten Tage der Woche, am Neumonde zu leisten hat.[1]) Unzählige Zeichen gab es bei den Stellungen und Wendungen eines Wiesels, der Vögel und der Fische.[2]) Andere böse Vorbedeutungen wurden gehalten, wenn ein Huhn wie ein Hahn kräht, oder ein Hahn gleich einem Raben krächzt,[3]) wenn man den ersten am Himmel sichtbar werdenden Stern sieht,[4]) seinen Geldbeutel verliert,[5]) das Feld, das man zuerst erworben hat, verkauft,[6]) u. a. m. Diese sämmtlichen Vorbedeutungszeichen galten als verboten und in den oben zitirten Aussprüchen gegen den Aberglauben inhaltlich mitbegriffen. Dagegen gab es eine Menge anderer Vorbedeutungszeichen, an die zu glauben erlaubt war und die man von den Gesetzesverboten ausgeschlossen hielt. Obenan gehören hierher die zwei in der Bibel vorkommenden Vorbedeutungszeichen, das eine in 1 M. 24. 14. von Eliezer, dem Knechte Abrahams, welches wir oben schon genannt haben, und das zweite in 1 S. 14. 10., wo Jonathan vor seinem Angriff auf die Verschanzung der Philister sich als Zeichen eine eventuelle Aeußerung der Philister, welche den Mangel an Muth bekunden würde, machte, nämlich: wenn die Philister sprechen werden: „sie kommen über uns“, so werden wir sie überfallen.[7]) Diesen schließen sich drei Andere an: „Haus, Kind und Frau“, d. h. wenn das Unternehmen nach dem Bau eines Hauses, der Geburt eines Kindes oder der Ehelichung einer Frau einen guten Ausgang hat, so sei das ein gutes Zeichen auch für fernere Unternehmungen.[8]) Die Sitte, bei Geburten, Verheiratungen und Neubauten die Gratulationen durch die Rufe: „Gutes Zeichen!“ Simon tob, סימן טוב; „Gutes Glück!“ oder „Guter Glücksstern!“ masol tob, מזל טוב auszudrücken, mag wohl nicht ohne Beziehung auf diese Stelle sein.[9]) Als anderes gutes Omen galt, wenn bei Wasserüberfahrten die Fähre entgegenkommt. So wird von dem Lehrer Rabh (im 3. Jahrh.) erzählt: Als er auf seiner Reise zu seinem Schwiegersohne Rab Chanan bemerkte, wie die Fähre ihm entgegenkam, rief er freudig aus: „die Fähre kommt entgegen, es wird ein Fest!“ Zu dieser Angabe bemerkt der Commentar von Raschi: „Es wird als gute Vorbedeutung gehalten, wenn dem Reisenden die Fähre von selbst entgegeneilt.“[10]) Ferner suchte man Vorbedeutungszeichen aufzufinden und zu deuten in den Ausdrücken eines erhaltenen Briefes, sowie in der zufälligen Zitation von Bibelversen seitens der Kinder. So beabsichtigte der Lehrer R. Jochanan (s. d. A.) seinen Freund, den Lehrer Samuel zu besuchen. Er begegnete einem Knaben und ersuchte ihn,

[1]) Sanhedrin S. 65 b. [2]) daselbst המנחשים בחולדה בעופות ובדגים. Eine andere Lesart hat für Letzteres כוכבים „Sterne“. [3]) Sabbath S. 67 b. mit der Angabe, denselben zu schlachten. [4]) Tur Joredea 179. [5]) Baba mezia S. 27 b. כיס נושים דמיסמני [6]) Kidduschin S. 59 a. ארעא קמייתא מיסמנא מלתא [7]) Nach Abrahamben David gegen Maimonides in Jad chasaka h. Accum Absch. 11. 4. [8]) Cholin S. 95 b. בית תינוק ואשה אף על פי שאין נחש יש בהן סימן [9]) Siehe: „Hochzeit“. [10]) Cholin S. 95 b zur obigen Stelle.

er möchte ihm einen Bibelvers sagen. Der Knabe zitirte ihm den Vers aus 1 S. 28. 3. „und Samuel starb". R. Jochanan hielt dieses Zitation des Knaben als böses Omen und unterließ die Reise.[1]) Von noch anderen Vorbedeutungszeichen heben wir noch die hervor: „Wer da betet und sich im Gebet irrt, ist ein böses Zeichen;[2]) ebenso wer während des Gebetes niest;[3]) ferner, wenn man das Gebet geläufig ohne Anstoß verrichtet, ist für dessen Erhörung ein gutes Zeichen."[4]) Aber nicht blos für die Lebenden, sondern auch für die Todten d. h. für deren Anteil an der Seligkeit gab es Vorbedeutungszeichen: „Wenn man im Hinscheiden lächelt, so ist dies ein gutes Zeichen; weint man, ist es ein böses Zeichen; hält man das Gesicht nach oben, ist es ein gutes Zeichen, aber nach unten ein böses Zeichen; mit finstern Gesichtszügen, ein böses Zeichen, dagegen mit heiteren ein gutes u. a. m."[5]) Wie weit die Sucht nach Vorbedeutungszeichen auch in den besten Kreisen ging, davon folgendes Beispiel. Es war das für die Juden in Palästina unglücksschwere vierte Jahrhundert, wo man ihnen nicht mehr den ruhigen Aufenthalt auf dem Boden ihres Vaterlandes gönnte und sie durch alle Mittel von demselben zu verdrängen suchte. In solch trüber Zeit ist der Mensch nicht mehr mit den Mitteln wählerisch, von denen er Aufschluß über seine Zukunft zu erhalten glaubt. So wurde dem Lehrer R. Ami (im 4. Jahrh.) die Mitteilung nacherzählt: „Wer da wissen will, wie es ihm das Jahr über gehen werde, der kann es in den ersten Tagen des Jahres an einem im Hause dem Luftzuge nicht ausgesetzten angezündeten Licht erkennen; bleibt dasselbe in seinem Brennen hell leuchtend, so ist es ein gutes Zeichen;"[6]) ein anderes Zeichen giebt er an als Vorbedeutung für die glückliche Rückkehr und wieder ein anderes, ob das Unternehmen glücken werde.[7]) Doch schienen dergleichen Sachen den Volkslehrern bedenklich und sie mahnten, davon abzulassen, denn fiele das Zeichen ungünstig aus, könnte es leicht geschehen, daß der Mensch dasselbe sich zu Herzen nehmen würde und dasjenige herbeiführen, was er vermeiden wollte, den unglücklichen Ausgang.[8]) Eine solche Abmahnung erhob ebenfalls R. Levi (im 3. Jahrh.): „Nur wer an Vorbedeutungen glaubt, dem schaden sie." Ferner lehrte ein Anderer: „Wer sich nie mit Zaubereien und Ahnungskünsten befaßt, der steht unter dem unmittelbaren Schutze Gottes, höher als die Engel."[9]) „Israel steht nicht unter dem Einfluß eines Glückssternes"![10]) war der Ausspruch vieler Lehrer im 2. Jahrh., dem sich ein anderer anschließt: „Woher, daß man nicht bei den Chaldäern (Astrologen) anfragen soll? Es heißt: Aufrichtig sei mit dem Ewigen, deinem Gotte." (5 M. 18. 13.)[11])

Alenu, עלינו, Unsere Pflicht. Bezeichnung eines der schönsten messianischen Gebete in der synagogalen Liturgie, das vielfach verkannt, mißdeutet und zu gehässigen Angriffen gegen Juden und Judentum veranlaßte. Täuflinge, Juden, die zum Christentum übergingen, und die Aufrichtigkeit ihres Uebertrittes, sowie ihre Gehässigkeit gegen ihren angestammten Glauben darthun wollten, erhoben unter vielen Andern besonders gegen dieses Gebet verläumderische Anklagen, dasselbe enthalte lästernde Ausdrücke gegen das Christentum. Wir geben dieses Gebet in deutscher Uebersetzung wieder: „Unsere Pflicht ist, den Herrn des Alls zu loben, den Schöpfer von Anbeginn zu verherrlichen, daß er uns nicht gleich den Heidenvölkern (den Völkern der Länder) gemacht, nicht wie die Familien der Erde bestimmt, unser Anteil nicht dem von ihnen gleicht und unser Loos

1) Cholin S. 95b. 2) Berachoth S. 34 b. 3) daselbst S. 24. המתעטש בתפלתו 4) daselbst S. 12 כל שגורה תפלתו בפיו תפלתו נשמעת 5) Moedkaton S. 28. Semachoth Absch. 3. 6) Kerithoth S. 5b. 7) daselbst S. 6a. 8) daselbst חלשא דעתו ואתרע מזליה. 9) Nedarim S. 32a. כל המנחש לו נחש deutlicher in Jeruschalmi Sabbath Absch. 6 S. 8d. כל המנחש סופו לבא עליו 10) Sabbath S. 115. אין מזל לישראל 11) Pesachim S. 113b.

keines ihrer Menge geworden. Denn sie bücken sich vor Nichtigen und Leeren und beten Götter an, die nicht helfen.[1]) Wir beugen das Knie, bücken uns und bekennen unsern Glauben vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei er. Er hat den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet; der Sitz seiner Herrlichkeit ist im Himmel oben, die Residenz seiner Macht in den unermeßlichen Höhen; er ist unser Gott und keiner mehr. Wahr ist dieser unser König, Nichts ist ohne ihn, wie es in der Schrift heißt: „„Und so erkenne es heute und überlege es in deinem Herzen, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Niemand."" (5 M. 4. 39.) Daher hoffen wir auf dich, Ewiger unser Gott, dich bald zu sehen in der Herrlichkeit deiner Macht, wegzuschaffen die Scheusale von der Erde, auszurotten die Götzen und die Welt durch das Reich des Allmächtigen zu vervollkommnen, daß alle Kinder des Fleisches in deinem Namen rufen, dir sich alle Frevler der Erde wieder zuwenden. Mögen alle Bewohner der Welt erkennen und einsehen, daß jedes Knie nur dir sich beuge und jede Zunge dir schwöre. Vor dir, Ewiger, unser Gott, werden sie knien und hinfallen, die Ehre deines Namens verherrlichen und Alle auf sich das Joch deines Reiches nehmen. So wolle bald über sie immer und ewig regieren, denn dein ist das Reich und ewig wirst du ehrenvoll herrschen, wie es in der Schrift heißt: „„Der Ewige regiert immer und ewig"" (2 M. 15. 18.); ferner: „„Und der Ewige wird König über der ganzen Erde sein, an diesem Tage wird der Ewige eins und sein Name eins sein."" (Sacharia 14. 9.) Die Abfassung dieses echt messianischen Gebetes wird verschiedenen Persönlichkeiten des jüdischen Altertums zugeschrieben. Einige nennen Josua, der es bei seinem Einzuge in Kanaan im Hinblick auf die Götzen dieses Landes verfaßt haben soll.[2]) Andere geben die Männer der großen Synode (s. d. A.) als die Abfasser desselben an.[3]) Endlich halten die Dritten den Gesetzeslehrer Rabh (s. d. A.) im 3. Jahrh. für den, der dasselbe für das Achtzehngebet (s. Schemone Esre) des Neujahrsfestes verfaßt hätte.[4]) So erhielt sich dieses Gebet Jahrhunderte lang ausschließlich für dieses Fest,[5]) bis man es später auch für den Schluß des Morgen- und Abendgebetes jedes Tages bestimmte.[6]) Dieses schöne messianische Gebet, das nach obigen Angaben der vorchristlichen Zeit angehört oder nach dem dritten obigen Bericht in einem Lande, Babylonien, entstand, wo zur Zeit (im 3. Jahrh.) das Christentum noch nicht eingedrungen war,[7]) wurde fälschlich Gegenstand verläumderischer Anklagen meistens, wie oben schon erwähnt, seitens der Täuflinge, der Juden, die zum Christentum übertraten und die Wahrhaftigkeit ihres Uebertrittes dokumentiren wollten. Sie brachten vor, daß dieses Gebet gegen das Christentum gerichtet sei und dessen Verlästerung zum Gegenstand habe. Da ihnen hierzu thatsächlich der Beweis fehlte, so suchten sie denselben künstlich und spitzfindig aufzufinden. Durch Berechnung des Zahlenwerthes der Buchstaben des hebräischen Wortes: verik, וריק, „und das Leere" in dem Satze: „und sie verbeugen sich vor Nichtigem und Leerem" = 316, eine Summe gleich dem Zahlen-

[1]) Dieser ganze Satz ist nach Jesaia 31. 7; 75. 5; 55. 5; 45. 5. der hebräisch lautet שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים לאלילים oder nach einer andern Lesart אל אל לא יושיע war Gegenstand der Anklage, als bezöge derselbe sich auf das Christentum, und wurde in den späteren Gebetbüchern weggelassen, ob freiwillig aufgegeben oder von der Censur gestrichen? — Wahrscheinlich Letzteres, worauf die dafür gesetzten Punkte deuten. [2]) Kolbo § 16. Elia Rabba im Namen des R. Juda Hachassid; ebenso im Buche Hachredim und neuerdings Levysohn in seiner Schrift: „Minhagim." [3]) Menasche ben Israel in seiner Schrift: „Rettung der Juden." Absch. 4. Nr. 2. [4]) Siehe: „Rabh" und „Neujahrsgebete." [5]) So findet sich dieses Gebet verzeichnet in der Gebetordnung des Neujahrsfestes, aber nicht bei den täglichen Morgen- und Abendgebeten. [6]) So im Buche Kolbo § 11. 16 und 36. Tur Orach chagim 133. [7]) In Babylonien gab es im 3. Jahrh. noch keine oder nur sehr wenige Christen. Ausdrücklich heißt es: „In Nehardea (s. d. A.) giebt es keine Minin d. h. Christen." Siehe: „Christentum."

wert in dem Worte „Jischu“, ישו, Jesus, dem Namen des Stifters des Christentums, ebenso des Wortes „Jekaro“, יקרו, „seiner Herrlichkeit“ in dem darauf folgenden Satze: „und der Sitz seiner Herrlichkeit im Himmel oben“, das auch 316 giebt und ebenfalls dem Zahlenwert von Jischu, ישו, Jesus, gleichkommt, brachten sie es heraus, daß dieses Gebet gegen Jesus und das Christentum gerichtet sei. Eine besondere Schrift darüber hat der getaufte Jude Samuel Friedrich Brenz 1614 unter dem Namen „Schlangenbalg“ in Nürnberg veröffentlicht, der treulich und oberflächlich Johannes Wülfer ebenfalls in Nürnberg in seinem Buche: „Theriaca judaica“ Nürnberg 1681 gefolgt ist. Es waren schwere Tage für das Judentum. Die angesehensten Rabbiner traten gegen diese schmähliche falsche Beschuldigung auf, sie wiesen auf die Zeit der Abfassung dieses Gebetes, die eine vorchristliche gewesen und sich gar nicht auf das Christentum beziehen könne;[1]) ferner, daß der Stifter des Christentums hebräisch nicht Jischu, ישו sondern, ישוע, Jeschua, hieß, ein Name, der nicht, wie angegeben, den Zahlenwert = 316, sondern = 386 enthalte;[2]) aber es war vergeblich, sie wurden nicht gehört und die falschen Angaben der Täuflinge wurden geglaubt. Endlich brachte man es dahin, daß das Alenu-Gebet freigegeben wurde, aber die oben genannten verdächtigen Sätze und Wörter wurden von der Censur gestrichen und deren fehlende Stellen wurden mit Punkten bezeichnet. Der wackerste Verteidiger war der Amsterdamer Rabbiner Menasche ben Israel (1604 — 1657) in seiner Schrift: „Rettung der Juden“[3]) wo er unter Andern sagt: „Es ist nicht die Sitte der Juden, andern Gottheiten, wenn sie auch heidnisch sind, namentlich zu fluchen.“ So heißt es in 2 M. 22. 27.: „Die sollst du nicht verfluchen.“ Philo, der Alexandriner (1 — 60.) gibt darüber[4]) folgenden Grund an: „damit nicht diejenigen, die ihre eigenen Götter lästern hören, aus rachgieriger Gegenvergeltung den wahren Gott, den Gott Israels, lästern. Und wir haben Beispiele genug, daß unter den abgöttischen Heiden gebräuchlich war, ihre Götter wechselweise zu schimpfen und zu verfluchen.“ Und in diesem Sinne schreibt Flavius Josephus (37 — 103) in seinem Buche: „Wider Apion“: „So wie es unser Brauch ist, uns selbst zu beobachten und keinen andern anzuklagen oder zu schmähen, so dürfen wir auch nie diejenigen verspotten oder lästern, die etwas Anderes für „„Gott““ halten. Unser Gesetzesgeber hat es uns durch die Benennung „„Götter““ ausdrücklich verboten. Dem zufolge dürfen wir das nicht nach unserer eigenen Religion thun.“ Die Zeit, in welcher dieses Alenu-Gebet und andere Gebete abgefaßt wurden, war in den Tagen Esras (458 — 430), der mit 120 Männern dieselben verfertigt hat. Man kann daher nicht sagen, daß darin etwas gegen die Ehre und Achtung Christi enthalten sei, der erst so viele Jahre nachher geboren wurde. Zum Schluß berühren wir noch einen anderen Punkt, der zu Mißverständnissen und Mißbrauch führte, gegen den ebenfalls die angesehensten Rabbiner angekämpft und auf Abstellung desselben gedrungen haben. Nach der gesetzlichen Bestimmung,[5]) soll man vor dem Satze: „Und wir beugen das Knie u. s. w.“ ein wenig pausiren, um gehörig den Gegensatz hervorzuheben. Einige mißbrauchten diese Zwischenzeit zum Ausspucken, was darauf mehrere auch thaten. Die unwissende Menge hielt dieses Ausspucken als hierher für immer gehörig und ahmte es nach. So entstand der Brauch, vor dieser Stelle im Alenu-Gebet auszuspucken. Gegen diesen abscheulichen Brauch, der die ganze

[1]) So in der Gegenschrift: „Jüdischer Therial“ Hanau 1615 von R. Salomon Zewi Offenhausen. [2]) So im Buche Nizachon von Lipmann Mühlhausen, gedruckt in Amsterdam S. 111. [3]) Ins Deutsche übertragen von Moses Mendelssohn und als eigene Schrift herausgegeben. Mir liegt diese Schrift in „Moses Mendelssohns sämmtliche Werke“ Ofen 1825 vor, aus der hier von S. 127 ab zitirt wird. [4]) In seiner Schrift de monarchia. [5]) Tur orach chajim 132.

Würde des Gebetes erniedrigte, erhob sich unter Andern der Rabbiner Jesaia Horwitz zu Frankfurt am Main (1570—1630), der in seiner Schrift „Schelah"[1]) darüber sagt: „Einige aus den untern Volksklassen haben den Brauch, im Alenu-Gebet auszuspucken, ohne hierzu einen Grund zu haben . . . ., was ein wahrhaftes Vergehen ist . . . . Es ist daher Pflicht diesem Unfug zu steuern."[2]) Wir haben nur noch Einiges in Betreff des hebräischen Textes dieses Gebetes nachzutragen. Die Einschiebsel nach dem Worte המונם „ihrer Menge" wird verschieden angegeben. Nach einer Leseart lautet dieselbe: שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע „Denn sie bücken sich vor Nichtigem und Leerem und beten zu einem Gott, der nicht hilft."[3]) Eine andere hat als zweiten Satz: ומתפללים לאלילים „Und sie beten Götzen an, die nicht helfen." Eine dritte endlich stellt in den zweiten Satz: ומתפללים ללא יושיע „und sie beten zu dem, der nicht hilft." Um den Gegensatz hierzu scharf hervorzuheben, haben einige Gebetbücher zum Anfang des nächstfolgenden Satzes: אבל אנחנו „Aber wir";[4]) in Andern lesen wir nur: ואנחנו „Und wir",[5]) und die Dritten jedoch setzen dafür das kürzere: ואנו „und wir". Eine dritte Verschiedenheit ist in dem Schluß des nun folgenden Satzes: „er spannte den Himmel auf, gründete die Erde und der Sitz seiner Herrlichkeit ist im Himmel oben u. s. w." נוטה שמים ויוסד ארץ ומושב יקרו[6]) Dagegen heißt es in anderen Gebetbüchern anstatt der zwei letzten Worte: וכסא כבודו „und der Thron seiner Herrlichkeit", wohl gegen die verläumderische Angabe, daß das Wort „יקרו" in der Zahldeutung seiner Buchstaben 316 gibt gleich den Buchstaben des Namens „ישו", Jischu, und sich auf „Jesus" beziehe. Der Schluß dieses Satzes lautet ebenfalls verschieden. Nach Einigen heißt derselbe: „und kein Anderer", ואין אחר[7]). Andere setzen: „er ist Gott, Niemand außer ihm": הוא אלהים אין עוד מלבדו,[8]) und die Dritten lesen: „er ist unser Gott und nichts mehr" הוא אלהינו אין עוד[9]) Mehreres siehe: „Messianische Gebete".

Amulet, קמיע, **Amulete,** קמיעות I. Name, Arten und Bedeutung. Der Name Amulet ist lateinisch, eine allgemeine Bezeichnung für Schutzmittel gegen Zauberei, böses Auge, Dämonen, Krankheiten oder sonstige Unglücksfälle, wie dasselbe nach dem Volksglauben des Altertums bei den Völkern des Morgen- und Abendlandes, auch noch im Mittelalter von Juden und Christen in verschiedener Form angefertigt und getragen wurde. Im biblischen Schrifttum kommt diese allgemeine Benennung nicht vor. Die „lechaschim" in Jesaia 3. 20 bezeichnen nicht „Amulete" allgemein, sondern eine specielle, bestimmte Art derselben, das Amulet mit Zaubersprüchen (s. weiter) im Unterschiede von den Amuleten anderer Art, als z. B. den mit Figuren u. s. w. Erst das talmudische Schrifttum bringt die allgemeine Benennung für „Amulet" durch „Kemia", קמיע (Sabbath S. 60 a), die nach ihrem Stamme, קמע, binden, anbinden oder umbinden, „Angebinde" bedeutet. Es gab von denselben bei den Juden dreierlei: a) ein auf Pergament oder Lederstreifen geschriebenes Amulet; b) ein von Metallstücken angefertigtes,[10]) und c) das aus gewissen Pflanzen, ihren Blättern oder Wurzeln zusammengesetzte.[11]) Neben diesen gab es noch andere Gegenstände, die als Amulete gebraucht wurden und schon in den biblischen Schriftrn vorkommen, aber deren Benennung daselbst geschieht in einer Weise,

[1]) Schelah Traktat Cholin, Tephila. [2]) daselbst על כן מי הראוי שיש למחות בידם [3]) Nach Jesaia 30. 7.; 75. 5.; 55. 5.; 45. 5. Diese Leseart findet sich in dem Gebetbuch der Sephardim. [4]) In Abudraham. [5]) Kolbo § 122. [6]) Nach Jesaia 51. 13. [7]) Siddur des Rab Amram Gaon. [8]) Im Machsor Roma. [9]) Nach 5 M. 4. 39. So im Gebetbuch von Jakob Emden. [10]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 25. Anf. S. 168 β. של מתכות [11]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 4. 8 β. קמיע של עיקרין

die auf ihre Verpönung bei den Juden der bessern Klassen wegen ihres heidnischen Ursprunges hinweist. Die in 1 B. Mose 34. 4 genannten Ohrringe der Frauen Jakobs heißen in der aramäischen Uebersetzung „Kadischa“, קדישא, heilige „Schutzmittel“, die Jakob vergraben ließ. Ebenso zählt der Prophet Jesaia die schon oben genannten „lechaschim“ zu den Gegenständen, welche von den verderbten Sitten der Juden zeugten. Das Buch der Sprüche Salomos stellt die Lehren der Religion als das beste Schutzmittel „Amulet“, gegen böse Begegnisse auf. So heißt es Kapitel 3, Vers 3 und 4: „Knüpfe sie um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens, und du findest Gunst und Gewogenheit in den Augen Gottes und der Menschen.“ Ferner lesen wir Kap. 7. 3: „Binde sie um deine Finger und verzeichne sie auf die Tafel deines Herzens“; Kap. 4, 26: „Denn Leben sind sie denen, die sie haben, und Heilung dem ganzen Fleische“; Kap. 6, 22: „So du gehst, führt sie dich; so du liegst, wacht sie über dich, und wenn du erwachst, unterhält sie dich.“ Ein König, wird erklärend hinzugefügt, ließ seinen Sohn eine Reise unternehmen, dieser jedoch fürchtete sich vor Dieben und Seeräubern. Was that sein Vater? Er nahm einen Stock, höhlte ihn aus, legte ein Amulet hinein und übergab ihn seinem Sohne mit den Worten: Diesen Stock habe stets in deiner Hand und du wirst Niemanden zu fürchten brauchen. Ebenso lautete der Gottesruf an Israel: „Meine Kinder! Mit der Thora, der Gesetzeslehre, beschäftigt euch stets, es wird jede Furcht von euch schwinden.“ [1]) Auch der Priestersegen (4. M. 6. 24.) galt als schützendes Amulet: Ein König, heißt es darüber, wollte seine Tochter verheirathen, was that er? Er gab ihr ein Amulet und sagte: „Trage stets dieses Amulet, damit dich kein mißgünstiges Auge schädige.“ Ebenso ließ Gott nach Anfertigung des Stiftszeltes den Priestersegen sprechen: „Gott segne dich und behüte dich u. s. w.“ [2]) Bei Andern werden die Tugenden oder sonstige errungene Verdienste als Amulete, Schutzmittel, betrachtet. Gott sagte, heißt es, zu dem Engel, der mit Jakob kämpfen sollte (3. M. 32. 25.): „Jakob tritt gegen dich auf, er hat fünf Amulete: sein eigenes Verdienst, das Verdienst seines Vaters und das seiner Mutter, das Verdienst seines Großvaters und seiner Großmutter; miß dich nur mit ihm, ob du gegen ein Amulet, sein eigenes Verdienst bestehen wirst.“ [3]) Der spätere Mystizismus, der diese Mahnungen wörtlich nahm, hat in konsequenter Richtung auch die Tephilin und die Mesusa als „Amulete“, Schutzmittel, gegen böse Unfälle ausgegeben, eine Auffassung, gegen welche die bedeutendsten Gelehrten des Judentums Verwahrung einlegten und die sie als unjüdisch verwarfen. Maimonides in seinem Buche „More Nebuchim“, I. Abschnitt, 61, sagt darüber: „Es soll dir nicht der Wahnsinn der Amuletenschreiber in den Sinn kommen, was du von ihnen hörst oder in ihren Schriften findest, von Namen, welche sie aus verschiedenen Buchstaben zusammensetzen, die in der That nicht das Geringste bedeuten; sie nennen sie „Gottesnamen“ und meinen, daß dieselben besonders heilig gehalten werden müssen, der Reinheit bedürfen und Wunder wirken. Es ziemt keinem Gebildeten, dergleichen Worte zu hören, viel weniger an sie zu glauben.“ An einer anderen Stelle lehrt er (More I, 32): „Als böse und thörichte Menschen dergleichen Stellen über die Gottesnamen fanden, verbreiteten sie die Lüge, daß sie beliebige Buchstaben verbinden und so von denselben Gottesnamen bilden können, welche auf gewisse Art geschrieben und ausgesprochen, Wunder wirken. Solche Lügen, welche die Narren erdichtet haben, wurden niedergeschrieben, von Unwissenden gelesen und als Wahrheiten beherzigt. Kurz

---

[1]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 25 Auf. 168β. [2]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 12. S. 215β. Pesikta rabbathi Absch. 5. [3]) daselbst 1 M. Abschn. 77. S. 76a. und daselbst zum Hohlb. voce מי זאת

ein Thor glaubt Alles!" Ein anderer Rabbi, Jehuda Halevi (im 12. Jahrhundert), klagt in seiner Schrift „Kusari" 4, 23: „Man wendet sich den Nichtigkeiten der Astrologie, den Beschwörungen, dem Aberglauben der Amuleten und anderen widernatürlichen Experimenten zu, ohne zu bedenken, daß dieselben von der Thora verworfen werden." Nur die Mystiker machten hiervon eine Ausnahme; sie erlaubten Amulete und machten selbst von ihnen Gebrauch. So erzählt Salomo ben Adereth (im 13. Jahrhundert), daß Nachmanides ein Amulet mit dem Bildnis eines Löwen trug (Responsen 167. Wien). II. Gebrauch und Verwendung. Der Gebrauch von Amuleten zum Schutze gegen böses Auge, Dämonen, Krankheiten u. A. m. war auch bei den Juden eine traurige Thatsache, die gegen das Gesetz, das jede Art von Aberglauben streng verbietet, gar arg verstieß. Der Amuletenglauben wurzelte so tief auch in dem Volksglauben der Juden, daß seine Vernichtung unausführbar war, und die erleuchteten Lehrer des Judenthums sich zunächst nur mit der Umbildung resp. Schwächung desselben begnügen mußten, wie er neben den strengen Gesetzen gegen den Aberglauben geduldet werden konnte. Im talmudischen Schrifttum daher wird der Gebrauch von Amuleten nicht verboten, aber auch nicht empfohlen, sondern nur als etwas Unabweisbares im Volke geduldet. Die einzige Bedingung dabei war, derselbe durfte nichts Heidnisches an sich haben, wie z. B. Zaubersprüche u. A. m. So lautet darüber ein Ausspruch des Gesetzlehrers R. Akiba (im 2. Jahrhundert): „Wer Bannsprüche über eine Wunde zu deren Heilung flüstert, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt."[1]) Diesem fügt Maimonides (im 12. Jahrhundert) hinzu: „Alle die dieses thun, gehören zu den Leugnern der Thora, da sie die Worte der Thora, die zur Heilung der Seele bestimmt sind, zur Heilung des Leibes mißbrauchen." Nichtsdestoweniger erlaubte er, in gefahrvollen Krankheiten zur Beruhigung des Kranken, damit, wie er sich ausdrückt, sein Sinn nicht zerrüttet werde, davon Gebrauch zu machen. Viel ausführlicher läßt sich darüber der schon oben genannte Salomo ben Adereth (im 13. Jahrhundert) in seinen Responsen aus. „Ich befinde mich dabei, schreibt er, in großer Verlegenheit, da die Amulete nach manchen Stellen im Gesetz als abergläubisches Werk verboten, aber nach manchen doch zugelassen werden können. Vor allen untersuche man, ob sie von wirklichem Erfolg waren. Maimonides meint, daß dergleichen Werke eitel Lug und Trug sind, weshalb sie die Schrift auch verboten hat, dagegen behaupten Andere, sie seien von Einfluß, aber die Schrift will durch deren Verbot, daß wir uns Gott mit unbedingtem Vertrauen zuwenden. Die Philosophen endlich bestreiten Alles, was dem Naturgange entgegen ist, so stellen sie auch die biblischen Wunder in Abrede. Ich suche den Ausgang wie mit Lichtern und vermag ihn nicht zu finden, aber ich glaube: Kuren, die mit Beschwörungen und Anrufungen von Geistern verbunden sind, sind verboten, dagegen halte ich Kuren, die einen natürlichen Zusammenhang zwischen dem Heilmittel und der Krankheit zeigen, nicht nur gestattet, sondern man soll mit dem Hinblick auf Gott, der allein Genesung sendet, sich ihrer bedienen. Sympathische Kuren sind, so sich der Erfolg derselben mehrere Mal gezeigt hat, nicht verboten, da sich vielleicht in ihnen ein innerer uns nicht bekannter Zusammenhang findet." Im talmudischen Schrifttum finden wir darüber: „So Jemand sagt: Nimm von dem, was man für die Götzen räuchert, oder hole dir von der Aschera und mache davon ein Amulet, und du wirst geheilt, nimm nicht, denn man darf sich nicht von Sachen des Götzenwesens heilen lassen."[2]) In diesem Ausspruche wird das Erlaubtsein des Gebrauchs von Amuleten, wenn dieselben nichts Heidnisches haben, vorausgesetzt. So wird das Tragen von

---

[1]) Sanhedrin S. 90*a*. [2]) Midrasch rabba 2 M. Absch. 16 S. 116*a*. ט״ב באשירה

Amuleten als etwas Gewöhnliches ohne Anstoß in der Mischna und der Gemara erwähnt, und darüber verhandelt, auf welche Weise dasselbe am Sabbath erlaubt sei.[1]) Man unterscheidet in Bezug darauf bewährte Amulete von den noch nicht bewährten. Ein bewährtes Amulet war dasjenige, welches sich dreimal heilbringend bezeigt hat, das entweder an einer Person dreimal oder an drei Personen einmal mit Nutzen angewendet wurde.[2]) Auch die Aussage eines Arztes über die heilsame dreimalige Anwendung des Amulets genügte. Die Arten von Amuleten haben wir bereits angegeben,[3]) es wird hier nur noch hinzugefügt, daß dieselben in eigens hierzu angefertigte Kapseln gelegt und als Schmuck um den Hals oder an anderen Körperteilen getragen wurden. Das Leder oder Pergament, auf welches die Bibelsprüche geschrieben wurden, war bald weich, bald hart.[4]) Auch in ausgehöhlten Stöcken hatte man Amulete. Weiter wurde ein Amulet mit seinen Bibelsprüchen nicht vollständig gleich andern heiligen Schriftstücken gehalten; man durfte Amulete bei Feuersbrünsten am Sabbath nicht retten, aber sie mußten, wenn sie unbrauchbar wurden, vergraben werden. Fragt man nach der Zeit und den Personen der Einführung von Amuleten, so scheint es nicht ungewiß, wenn wir auf die Essäer hinweisen und dieselben als die Männer bezeichnen, welche das Amuletenwesen einführten. Dieselben waren wegen ihrer sympathischen Kuren und ihres Verständnisses von Heilkräften der verschiedenen Kräuter und Steine bekannt. Bei den Juden in den babylonischen Ländern mag auch viel der Parsismus hierzu beigetragen haben. Die Kabbalisten verliehen der Anfertigung und dem Gebrauch von Amuleten die weiteste Ausdehnung, die stark von der einfachen Weise in der talmudischen abweichen; es hing dies mit ihrer Art zusammen, Gottes- und Engelnamen durch Umstellung und Zusammensetzung ihrer Buchstaben neu zu bilden und zu erweitern. Dieselben haben für uns weniger Interesse und werden deshalb hier nicht weiter berührt. In den Midraschim wird das Amulet in seiner angeblich schützenden heilsamen Kraft als Bild der Heilsamkeit der Thora für deren Bekenner und der Macht der Tugendwerke der Väter für deren Kinder aufgestellt.[5]) Ferner wurde ein aufgefundenes Kind mit einem Amulet nicht als Findling angesehen.[6])

Andersgläubige, נכרים. Zur Ergänzung der Artikel „Nichtjuden", „Heiden", „Christen" und „Christentum" tragen wir hier eine Anzahl von Aussprüchen aus dem talmudischen Schrifttum zur bessern Orientirung nach. Es sind Lehrer der ersten vier Jahrhunderte, deren Worte wir anführen. So von R. Akiba (Ende des 1. Jahrh.): „Geliebt ist der Mensch, denn er wurde im Ebenbilde Gottes geschaffen; eine vorzügliche Liebe ist es für den Menschen, daß ihm bekannt geworden, er sei im Ebenbilde Gottes geschaffen", denn es heißt: „im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen" (1 M. 1. 27.);[7]) von Ben Soma: „Wer ist weise? Derjenige, der von jedem Menschen lernt", denn es heißt: „Von Allen, die mich lehrten, bin ich klug geworden";[8]) von R. Chanina b. Dosa: „An wem der Geist der Menschen eine Freude hat, an demselben hat auch der Geist Gottes eine Freude";[9]) von R. Mair: „Auch ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, gleicht einem Hohenpriester", denn es heißt: „Die der Mensch vollzieht und durch sie lebt";[10]) da steht nur „der Mensch", also kein Priester, kein Levit, kein Israelit, sondern nur der Mensch, also auch der Heide";[11]) von R. Jochanan (i. 3. Jahrh.): „Wer ein Wort der Weisheit sagt, auch von den Völkern, wird „Weiser" genannt";[12]) im Tanchuma:[13]) „Wie die Israeliten

[1]) Sabbath S. 60a. [2]) daselbst קמיע מומחה . קמיע שאינו מומחה. Hierzu Jeruschalmi Sabbath Absch. 6. 8,9. [3]) daselbst. [4]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 8. 11; daselbst Joma Absch. 3. S. 40a. [5]) Siehe oben. [6]) Siehe: Mamser. [7]) Aboth 3. 14. [8]) daselbst 4. 1. [9]) Aboth 3. 10. [10]) 3 M. 18. 5. [11]) Sanchedrin S. 59a. [12]) Gemara Megilla S. 16a. כל האומר דבר חכמה אפי באוה נקרא חכם [13]) Tanchuma zu Ekeb כמו שישראל מקיימים מצות כך א"ה

Gebote Gottes vollziehen, ebenso die Völker"; wie die Israeliten Gott loben, ebenso die Völker, denn so heißt es: „Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ist mein Name groß unter den Völkern, überall wird geräuchert und dargebracht zur Ehre meines Namens";[1]) im Jalkut: „Gott wird den Frommen unter den Völkern der Welt das Leben in der zukünftigen Welt (die Seligkeit) zuteil werden lassen", denn es heißt: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit",[2]) das sind die Gerechten unter den Völkern, welche Priester Gottes sind".[3])

Arbeiter, פועל pl. פועלים I. Name, Arten und Klassen. Die vielen hebräischen Namen für „Arbeiter" im biblischen und nachbiblischen hebräischen Schrifttum geben zugleich die verschiedenen Arten und Klassen von Arbeitern an. Von denselben nennen wir: Poel, פועל, Arbeiter,[4]) von dem Zeitwort פעל, arbeiten, gleich dem deutschen „Arbeiter" von „arbeiten". Der andere ist: Sachir, שכיר, Miethling, Lohnarbeiter, von dem Zeitwort שכר, miethen, um Lohn dingen, ebenfalls gleich dem deutschen Miethling von „miethen",[5]) der zum Unterschiede von Ersterem nur den Lohnarbeiter bezeichnet. Von diesem kommen vor: a) Tagelöhner, שכיר יום, der Miethling auf einen Tag; b) Nachtarbeiter, שכיר לילה, der Miethling zur Nachtarbeit; c) Wochenmiethling, שכיר שבת, der auf eine ganze Woche Gemiethete; d) Monatsmiethling, שכיר חודש, der auf einen Monat Gemiethete und e) Jahresmiethling, שכיר שנה, der auf ein Jahr Gemiethete.[6]) Wir haben in diesen Benennungen den Arbeiter auf Zeit und Lohn, nur kann der erste Name „Poel, פועל", auch den Arbeiter ohne Lohn bezeichnen. Zum Unterschiede von diesen Arbeitern auf Zeit und Lohn werden noch drei andere genannt, welche Arbeiter auf Stück und auf Teilbetrag sind, als: 1. Kablan, קבלן, Arbeitsübernehmer, Akkordarbeiter;[7]) 2. Uman, אומן, Handwerker, Künstler, Kunstverständiger, der durch seine Kunstfertigkeit zur intelligenteren Arbeitsklasse gehört;[8]) 3. Chakir, חכיר, Pächter, der vom Bodenertrag einen Teil an den Eigentümer abliefert;[9]) 4. Aris, אריס, Verwalter, der laut Vertrag einen Teil des Bodenertrages für seine Arbeit erhält;[10]) beide sind Sozienarbeiter, Teilarbeiter.[11]) So ergeben diese Benennungen verschiedene Arten und Klassen von Arbeitern in der Verschiedenheit ihrer Stellung zum Arbeitgeber, nämlich: den Arbeiter auf unbestimmte Zeit mit oder ohne Lohn, den auf bestimmte Zeit mit Lohn, als den auf einen Tag, eine Nacht, eine Stunde, eine Woche, einen Monat und auf ein Jahr; ferner den Arbeiter auf Stück, Akkord, den auf Teilbetrag, gleichsam als Socius, Teilnehmer. II. Würdigung, Rechte und Pflichten. Die Würdigung des Arbeiters im biblischen und nachbiblischen Schrifttum der Juden füllt ein schönes Blatt ihrer Kulturgeschichte. Der Psalmist betrachtet den Arbeiter, der durch sein Händewerk den Unterhalt für sich und die Seinen erwirbt, als einen seiner sittlichen Würde bewußten Menschen, wie er sich vom wilden Tiere, das nur von Raub sein Leben fristet, unterscheidet. „Du bringst die Finsterniß, es wird Nacht, alles Wild des Waldes regt sich. Die jungen Leuen brüllen nach Raub und verlangen von Gott ihren Unterhalt. Es strahlt die Sonne, sie schwinden und lagern in ihren Höhlen. Da geht der Mensch an sein Werk, an seiner Arbeit ist er bis an den Abend";[12]) ferner: „so du von deiner Hände Mühe deinen Unterhalt hast, heil und wohl dir."[13]) Voll Mitgefühl spricht sich in dem Gebot aus, nicht den Miethling, Tagelöhner, um seinen Lohn zu berücken. „Noch am Tag gieb ihm seinen Lohn und lasse nicht darüber die Sonne untergehen, denn arm ist er, und darauf

[1]) Maleachi 1. 11. [2]) Ps. 132. 9. [3]) Jalkut zu den Propheten § 296. [4]) Baba mezia S. 30b. [5]) 2 M. 22. 14. 3 M. 19. 13. Baba mezia S. 10a. [6]) daselbst S. 110b. [7]) daselbst S. 112a. [8]) Berachoth S. 16b. Nedarim S. 41a Siehe: „Handwerk" und „Kunst". [9]) Jerus. Biccarim Absch. 1 gegen Ende. [10]) daselbst. [11]) daselbst. [12]) Ps. 104. 20—24. [13]) daselbst 128. 2.

ist sein Leben angewiesen, daß er nicht Gott über dich anrufe und du hast die Schuld."[1]) „Und wie die Tage des Miethlings sind seine Tage",[2]) ist das Bild für das mühe- und qualvolle Leben. Nicht minder groß ist diese Würdigung des Arbeiters in dem talmudischen Schrifttume, wo von den gegenseitigen Pflichten und Rechten des Arbeiters und des Arbeitgebers gesprochen wird. Wir bringen von denselben: a) Die Rechte des Arbeiters und die Pflichten des Arbeitgebers. Als Rechte des Arbeiters werden angegeben: 1. der Anspruch auf den ihm versprochenen Lohn und 2. die Anerkennung seiner freien Persönlichkeit. In Bezug auf Ersteres ist es schon das mosaische Gesetz, das an zwei Stellen streng zur pünktlichen und unverkürzten Verabreichung des Lohnes an den Arbeiter mahnt. „Du sollst den verdienten Lohn des Tagelöhners nicht bei dir bis zum Morgen übernachten lassen";[3]) „An seinem Tage verabreiche ihm den Lohn und lasse die Sonne nicht darüber untergehen, denn er ist arm und wegen seines Lohnes trägt er sein Leben."[4]) Im Talmud wird dieser Gesetzesmahnung noch die aus Spr. Sal. 3. 28.: „Sprich nicht: gehe jetzt und komme wieder und morgen gebe ich dir, da es doch in deiner Macht liegt, es gleich zu thun" hinzugefügt und daraus geschlossen, daß der Arbeitgeber auch bei Eintritt einer Verjährung zur Zahlung des Lohnes verpflichtet ist.[5]) Bei jeder Vorenthaltung des Lohnes eines Tagelöhners, heißt es weiter, übertritt der Arbeitgeber fünf Verbote: „Berücke nicht deinen Nächsten";[6]) „Beraube ihn nicht";[7]) „Du sollst nicht vorenthalten dem Miethling, dem Armen und Dürftigen, seinen Lohn";[8]) „Lasse seinen verdienten Lohn nicht bei dir übernachten"[9]) und: „an seinem Tage gieb ihm seinen Lohn.[10]) Diesem schließen wir einen dritten Ausspruch an, der noch deutlicher das Mitgefühl für den Arbeiter bekundet und zum Schutz des Arbeiters auffordert. Derselbe lautet: „Wer den Lohn des Miethlings zurückhält, nimmt ihm gleichsam sein Leben."[11]) Der Lohn wurde in barem Gelde, wenn nicht anders vereinbart war, ausgezahlt, wozu der Arbeitgeber gezwungen werden konnte.[12]) Sind als Sold Naturalien und andere Sachen verabredet, so müssen dieselben oder der Wert derselben gegeben werden.[13]) In streitigen Fällen schwört der Tagelöhner und erhält seine Forderung.[14]) Ein zweites Recht für den Arbeiter hat, wie wir schon oben erwähnt haben, die Anerkennung und den Schutz seiner freien Persönlichkeit. Eine Folge davon ist, daß der Arbeiter seine Arbeit auch inmitten der Zeit einstellen darf, worauf der Arbeitgeber ihm den Lohn für die abgelaufene Arbeitszeit zu zahlen hat.[15]) Hat der Arbeitgeber ihm im Voraus den Lohn für die ganze Zeit bezahlt, so hindert dies nicht die Einstellung der Arbeit; das ausgelegte Geld wird als Darlehn angesehen.[16]) Ausgenommen hiervon ist, wenn durch die Arbeitseinstellung ein Schaden am Arbeitsobjekte entsteht,[17]) oder wenn der Arbeiter die Arbeit einstellt, um nur den Arbeitgeber zu ärgern.[18]) In diesem Falle kann der Arbeitgeber einen andern Arbeiter auf Kosten des Arbeiteinstellers bis zur Höhe des Tagelohnes miethen.[19]) Soll neben dem Lohne auch die Beköstigung des Arbeiters verabredet werden, so wird geraten, demselben nur die ganz gewöhnliche Kost z. B. nur Brot und Erbsengericht zu versprechen, sonst könnten sich die Ansprüche des Arbeiters steigern, selbst bis zum höchsten als zu einem salomonischen Mahle.[20]) Anders verhält es sich mit den anderen oben erwähnten Arbeiterklassen, die nicht zu der Kategorie des

---

[1]) 5 M. 24. 14—16. [2]) Hiob 7. 1. [3]) 3 M. 19. 13. [4]) 5 M. 24. 15. [5]) Baba mezia S. 110b. [6]) 3 M. 19. 13. לא תעשק [7]) daselbst. [8]) 5 M. 24. 14. [9]) 5 M. 24. 15. [10]) daselbst Baba mezia S. 111a. [11]) daselbst S. 112a. כל הכובש שכר שכיר כאלו נוטל נפשו [12]) Choschen mischpat 336. 3. [13]) daselbst und 332. 4. [14]) daselbst 89. 1. [15]) daselbst 333. § 1. und 3. [16]) Choschen mischpat 333. § 1. und 3. [17]) Choschen mischpat 333 § 5. [18]) daselbst 321. 322 bis 339. [19]) daselbst. [20]) Baba mezia S. 83a. die Mischna daselbst.

Tagelöhners gehören und teilweise auf Akkord, teilweise als Teilnehmer, Kompagnone, arbeiten. b) Die Rechte des Arbeitgebers und die Pflichten des Arbeiters. Das erste, was hierher gehört, ist die Arbeitszeit. Die normale Arbeitszeit am Tage wird von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang angegeben, aber nicht vom Anbruch des Morgenrotes bis zum Hervortreten der Sterne, da es ausdrücklich heißt: „So die Sonne strahlt, geht der Mensch an sein Werk, zu seiner Arbeit bis an den Abend."[1]) Diese Zeit wird auf 12 Stunden von 6 Uhr Morgens bis 6 Uhr Abends berechnet. Von dieser Arbeitszeit geht jedoch ab: a) die Zeit des Hinganges zur Arbeit; b) die Essenszeit; c) die Gebetszeit und d) eine kurze Zeit am Freitag Abend zur Vorbereitung auf den Sabbath. Rechnet man auf den Weg zur Arbeit $\frac{1}{2}$ Stunde, auf die Mahlzeit 1 Stunde und auf das Gebet auch $\frac{1}{2}$ Stunde, so bleiben von den 12 Stunden nur noch 10 Stunden als die normale Arbeitszeit, welche der Arbeitgeber zu beanspruchen hat.[2]) Der Arbeitgeber erhielt des Morgens vor der Arbeit einen Imbiß, ein Stück Brot und $\frac{1}{4}$ Log eines herzstärkenden Getränkes.[3]) Das eigentliche Mahl für den Arbeiter war um 11 Uhr nach fünfstündiger Arbeit. Darauf folgte ein drittes nach der Arbeitszeit zu Hause.[4]) Diese Stunden durften nicht überschritten werden, auch nicht, wenn der Arbeitgeber höheren Lohn versprochen hatte.[5]) Das Zweite hier ist der Anspruch auf Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Ausführung von Arbeiten. „So wie es, sagt Maimonides, dem Arbeitsherrn geboten ist, den Lohn des Arbeiters nicht vorzuenthalten und zu rauben, so wird dem Arbeiter geboten, den Arbeitgeber nicht um die zu leistende Arbeit zu betrügen; der Arbeiter hat die Pflicht, es mit der Arbeitszeit genau zu nehmen; ebenso soll der Arbeiter seine ganze Kraft zur Förderung seines Werkes anwenden. Unser Vater Jakob rühmte sich: „denn mit meiner ganzen Kraft diente ich eurem Vater" (1 M. 31. 7.).[6]) Beispiele von Gewissenhaftigkeit in der Arbeit werden angeführt. R. Huna bewässerte das Feld, als zwei Leute mit einer Streitsache zu ihm kamen, die er schlichten sollte. „Bringet ihr mir erst einen Mann zum Wasserschöpfen an meiner Stelle, dann will ich euren Streit schlichten."[7]) Ferner: Der Baumeister Abba Jose war auf seinem Gerüste, als der Weber Abnemos zu ihm kam, um ihm eine theologische Frage zur Beantwortung vorzubringen. „Ich bin Tagelöhner", antwortete er, „und darf vom Gerüste nicht herabsteigen, sage kurz, was du zu wissen wünschest."[8]) Verboten war dem Lohnarbeiter, seine Arbeit zu unterbrechen, um vor einem Vorüberziehenden ehrerbietig aufzustehen.[9]) Bei vielem hier Vorgebrachten wird gemahnt, auf die Sitte des Ortes zu sehen und danach sich zu richten.[10]) Mehreres siehe: „Arbeit", „Handwerk" und „Kunst".

B.

Besprechen, לחש, aramäisch: לחישא **Besprechung** לחישה.[11]) Zu den vielen Arten des Aberglaubens gehört auch die der Besprechung oder Einflüsterung von Bannsprüchen oder gewissen Zauberformeln angeblich zur Heilung von Krankheiten oder Verwundungen, sowie auch zur Bannung von Schlangen und gefährlicher Thiere überhaupt. Von dieser letzten Art kommt unter Anderen Mehreres in dem biblischen Schrifttum vor, aber immer mit den Zusätzen: „der nicht hört auf die Stimme der Bannspruchflüsterer"[12];) „gegen die keine

---

[1]) Choschen mischpat nach Ps. 104. Hierzu Baba mezia S. 83b. voce פריגל [2]) Baba mezia S. 86a. Baba bathra S. 58b. Tos. voce אכבג [3]) Pesachim S. 12. Sabbath S. 10a. [4]) Siehe: „Mahlzeit". [5]) Choschen mischpat 332. 5. [6]) Maimonides h. Sechiroth 13. 7. [7]) Kethuboth S. 105a. [8]) Midrasch rabba 2 M. Absch. 13. [9]) Joreдea 244. 5. [10]) Baba mezia S. 83a. Mischna daselbst. [11]) Sabbath S. 101a. [12]) Ps. 58. 6. אשר לא ישמע לקול מלחשים

Bannsprüche nützen";[1]) es beweist dies, daß der Glaube an derartigen Aberglauben im Volke herrschte, aber in der Schrift bekämpft und in seiner Richtigkeit dargestellt wurde. Der Kranke oder der Verwundete soll seine Hoffnung Gott zuwenden, von dem es heißt: „Ich der Ewige bin dein Arzt";) „und der Ewige wendet von dir jede Krankheit ab, und die Schmerzen Aegyptens, die bösen, die du nicht kennst, lege ich ihnen nicht auf."[3]) So betete David für sein erkranktes Kind,[4]) und so wird von dem Gebete erzählt, das der König Hiskia in seiner Krankheit an Gott richtete.[5]) Dagegen ließ der Prophet Elia dem König Ahasja sagen, der wegen seiner Krankheit durch Boten die Götzen zu Ekron anfragen ließ: „Giebt es keinen Gott in Israel, daß du die Götzen zu Ekron anfragen läßt?" (2 K. 1. 3.) Auch die Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud mahnen, der Kranke soll sich neben dem Gebrauch eines Arztes (s. d. A.) im Gebet zu Gott aufrichten.[6]) Der Psalmist hat ein solch kurzes Krankengebet: „Herr! Sei mir gnädig, heile mich, denn ich habe dir gesündigt." (Ps. 41. 4. 5.) Die Anwendung von Besprechungen als heidnischer Brauch war entschieden verpönt; ihr Verbot war in den strengsten Gesetzen gegen Zauberei (s. d. A.) und jede Art von Aberglauben (s. d. A.) mitbegriffen.[7]) R. Akiba, ein Gesetzeslehrer im 2. Jahrh., spricht sogar demjenigen die Seligkeit ab, der über Wunden Bannsprüche flüstert. „Wer Bannsprüche flüstert über eine Wunde und spricht: „Jede Krankheit, die ich in Aegypten gegeben, werde ich nicht auf dich legen, denn ich bin der Ewige, dein Arzt" (2 M. 15. 26.) gehört zu denen, die keinen Anteil in der künftigen Welt haben."[8]) Diese strenge Maßnahme gegen Besprechung von Wunden und Krankheiten fand später ihr Korrektiv dahin, daß der Verlust des Seelenheils nur eintrete, wenn der Besprecher bei oder nach den gesprochenen Bannsprüchen auch noch anspucke, aber ohne Letzteres sei dieser Aberglaube zwar verboten, aber auf dessen Ausübung erfolge noch nicht der Verlust der künftigen Seligkeit.[9]) Dieses Verbot der Besprechung oder des Herflüsterns von Sprüchen wurde von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts so streng beobachtet, daß sie auch bei Lebensgefahren, denen sonst jedes Gebot weicht (s. Dispensation vom Gesetz), die Uebertretung desselben nicht erlaubten. Eleasar ben Dama, der Neffe des Gesetzeslehrers R. Ismael (im 2. Jahrh.), wurde von einer Schlange gebissen und lag in Todesgefahr krank danieder. Da meldete sich ein Jakob aus dem Dorfe Sakanja bei ihm, er wolle ihn durch Einflüsterung von Sprüchen im Namen Jesu (s. d. A.) heilen. R. Ismael, sein Oheim, litt diese Heilprozedur nicht, und als bald darauf sein Neffe gestorben war, rief dieser Rabbi bewegt aus: „Heil dir, Ben Dama, daß dein Körper rein geblieben, und deine Seele in Reinheit geschieden ist!" d. h. daß du dir dein leibliches und geistiges Heil bewahrt hast! Nicht so streng dachten und lehrten die anderen Gesetzeslehrer, besonders die der folgenden Jahrhunderte, die ausdrücklich bei Lebensgefahr zur Beruhigung des Kranken, damit er nicht von Sinnen komme. שלא תטרוף דעתו עליו, wie sich dieselben ausdrückten, die Vornahme von dergleichen Besprechungen, Einflüsterungen von Bannsprüchen u. A. m. erlaubten Gegen die Annahme oder Schlußfolgerung aus dieser Erlaubniß, als wenn etwas Wahres an solchem Aberglauben wäre, fügten sie hinzu: „nicht daß es hilft, sondern man erlaubt es, damit der Kranke vor Verzweiflung nicht wahnsinnig werde".[10])

---

[1]) Jesaia 3. 3. Jeremia 8. 17. אשר אין להם לחש [2]) 2 M. 15. 26. [3]) 5 M. 7. 12. [4]) Siehe: „David." [5]) Siehe: „Hiskia." [6]) Siehe in Abteilung I.: „Kranker." [7]) Siehe: „Aberglaube" und „Zauberei." [8]) Sanhedrin S. 90a. Mischna daselbst. הלוחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא שנאמר כל המחלה [9]) Sanhedrin S. 101a. Diese Beschränkung des Ausspruches von R. Akiba geschieht durch R. Jochanan. Vergl. hierzu Jorebea 179. 5. איסורא מיהו איכא [10]) So im Maimonides h. Accum und in Schulchan Aruch Jorebea 179. 5.

Diese Ausführung war auch am Sabbath erlaubt. Das Gesetz lautet darüber: „Man darf auch am Sabbath Geheimsprüche gegen Schlangen und Skorpionen, wenn sie dem Menschen Gefahr drohen, flüstern, um sie zu vertreiben oder unschädlich zu machen."[1]) Von der Weise des Einflüsterns von Sprüchen für Kranke heißt es: „Derjenige, der den Geheimspruch flüstert, gießt Oel auf seinen Kopf und flüstert dabei, gießt es jedoch nicht auf die Hand oder in ein Gefäß."[2]) Ferner: „Die Einflüsterer flüstern den Geheimspruch bei Oel in einem Gefäße, aber nicht auf Oel in dem Handteller."[3]) Das Volk hielt so viel auf diesen Aberglauben, daß es sich auch von Nichtjuden, die in der Handhabung desselben berühmt waren, denselben an sich vollziehen ließ. Wir lesen darüber: „Ein Mann hatte etwas verschluckt, da kam Jemand, der im Namen Jesu einen Geheimspruch flüsterte, und siehe, er genas.[4]) Es war gegen diesen so sehr verbreiteten und tief eingewurzelten Aberglauben nichts Besseres vorzunehmen, als wenigstens darüber zu wachen, daß die angewendeten Geheimsprüche nichts Heidnisches enthielten und nicht im Namen anderer geglaubten Gottheiten gesprochen wurden. Gideon Brecher, der in seiner Schrift: „Transcendentale Magie und magische Heilarten im Talmud" (Wien 1850) eine geschickte Zusammenstellung dieser Geheimsprüche zur Einflüsterung bei den verschiedenen Krankheiten und anderen unglücklichen Zufällen gegeben, hat das Verdienst, die Pforten dieser Geheimthuerei geöffnet zu haben, und wir erkennen in diesen Sprüchen das wachsame Auge einer strengen Zensur, die alles Heidnische aus denselben zu entfernen verstand und nur das zuließ, was nicht die jüdische Glaubenslehre geradezu bekämpft. Da dieselben für uns völlig bedeutungslos sind, unterlassen wir jede Angabe derselben und verweisen den, der noch Interesse daran hat, auf die genannte Schrift von dem trefflichen Gideon Brecher.

Brauch, Sitte, Führung, מנהג, minhag. Zu den Bestandteilen des mündlichen Gesetzes (s. d. A.) gehört neben der Tradition, den Institutionen, den Vorbeugungsbestimmungen und den hergeleiteten Gesetzen — auch der Brauch, minhag, mit den auf ihn sich beziehenden Anordnungen.[5]) Der hebräische Name für „Brauch" ist: minhag, מנהג, der nach der Bedeutung seines Namens, נהג „führen", „Führung", „Sitte" und „Brauch" heißt, ein Ausdruck, der die ins Leben getretene Norm bezeichnet und so bestimmter den Sinn des Bezeichneten als das dafür gebrauchte lateinische „usus" angiebt. I. Ursprung und Arten. Ueber die Entstehung und die Arten von Bräuchen hat das talmudische Schrifttum mehrere Angaben. Man kennt: Landesbräuche, מנהגי המדינה;[6]) Ortsbräuche, מנהגי המקום;[7]) Bräuche frommer Gesellschaften, מנהגי חסידים;[8]) Bräuche gewisser Familien, מנהגי משפחה; von gelehrten Männern, מנהגי חכמים;[9]) der Bewohner Jerusalems, אנשי ירושלים;[10]) Keuschheitsbräuche israelitischer Töchter, מנהגי צניעות בבנות ישראל;[11]) Bräuche zur Erinnerung an geschichtliche Ereignisse;[12]) sonst auch Bräuche, die den Propheten zugeschrieben werden, מנהגי נביאים;[13]) oder die in dem biblischen Schrifttum genannt werden;[14]) ferner die von den Vätern überkommenen Bräuche, מנהגי אבות;[15]) Bräuche der Nichtjuden, מנהגי גוים;[16]) Bräuche von gewöhnlichen Menschen, מנהגי הדיוט; u. a. m.

---

[1]) Sabbath S. 101a. לוחשין לחישת נחשים ועקרבים [2]) Jeruschalmi Maasser scheni Absch. 2. S. 53b [3]) Gemara Sabbath S. 101a. [4]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 14. S. 14d. [5]) Siehe: „Mündliches Gesetz." [6]) Mischna. Baba Mezia Absch. 7. 1. 9. 1. Jeruschalmi Taanith I. S. 64c; das. Baba mezia 7. 1. הכל כמנהג המדינה [7]) Pesachim S. 50a. מקום שנהגו Jeruschalmi Moedkaton III. S. 82d. [8]) Babakama S. 30a. Berachoth S. 26b. [9]) A. m. O. Maimonides h. Berachoth 7. 5. [10]) Siehe: „Jeruschalmi" Baba bathra S. 90b. [11]) Kethuboth S. 72. Jeruschalmi Taanith Absch. 1. [12]) Megillath Taanith. [13]) Siehe: „Propheten". [14]) 1 M. 29. 26. [15]) Beza S. 4. Jerusch. Pesachim Absch. 4. S. 30 a. d. [16]) Choschen mischpat § 182.

So heißt es in Bezug auf Bestimmung des Lohnes und der Arbeitszeit des Tagelöhners: „Alles richtet sich nach dem Brauch des Landes.“[1]) Es werden ausdrücklich zur Kenntnisnahme die unterschiedlichen Bräuche der Galiläer und Judäer, oder der Provinz Galiläa und der von Judäa angegeben. In Judäa arbeitete man am Rüsttage des Pesachfestes, aber in Galiläa wurde an ihm schon gefeiert;[2]) die Galiläer schrieben in dem Ehekontrakt für die Frau, daß sie nach dem Tode ihres Mannes in dem Hause des Mannes verbleibe und von dem Nachlasse ernährt werde, aber die Judäer fügten hinzu: „nur bis die Erben der Frau ihre Verschreibung, Kethuba (s. d. A.), auszuzahlen sich entschließen“,[3]) u. a. m. Von den Ortsbräuchen: „Am Orte, wo man am Rüsttage des Pesachfestes (s. d. A.) bis Mittag arbeitet, arbeite man, aber wo auch diese Zeit schon gefeiert wird, arbeite man ebenfalls nicht, man ändere nichts von dem Brauch des Ortes“;[4]) R. Osaja, der Aeltere, kam nach einem Orte, wo er am Sabbath Leidtragende begrüßte; er sagte: „Ich kenne nicht den Brauch eures Ortes (ob man bei euch die Leidtragenden am Sabbath begrüßt), aber ich entbiete euch den Gruß nach dem Brauch unseres Ortes.“[5]) Von den Bräuchen der Frommen, Chassidäer,[6]) wird erzählt, daß sie vor dem Gebete eine Stunde und nach demselben noch eine Stunde zur Vorbereitung und Aufnahme des Gebetes in sich brauchten;[7]) sie verbargen drei Handbreit tief in die Erde ihre Glasscherben, damit Niemand durch sie geschädigt werde.[8]) Die von den Gelehrten eingeführten Bräuche waren unter Andern, daß die Beerdigungsweise einfacher, ohne jeden Luxusaufwand vorgenommen werde; dieser Brauch wurde dem Gesetzeslehrer R. Gamliel II zugeschrieben; er selbst befahl den Seinigen, ihn nach seinem Tode nur in einem leinenen Gewand zu beerdigen. Das Volk ahmte diesem Beispiele nach, und die einfache Beerdigungsweise wurde darauf der allgemeine Brauch bei den Juden.[9]) Von den oben angegebenen Bräuchen der Männer von Jerusalem nennen wir den, daß sie den Wittwen das fernere Verbleiben im Hause ihres Mannes und ihren Unterhalt von dem Nachlasse desselben sicherten;[10]) ferner, daß sie in Schriftstücken im Datum neben dem Tag des Monats auch die Stunde angaben;[11]) sie einen Vorhang an der Thüre zum Zeichen ihrer Bereitwilligkeit zur Aufnahme von Gästen anbrachten;[12]) beim Einkauf nicht so sehr auf den Preis als auf das Maaß sahen,[13]) u. a. m. Von den „Jerusalemitern lauterer Gesinnung“ wird nachgerühmt, daß sie kein Schriftstück als Zeugen unterschrieben, sich keinem Gerichtscollegium als Beisitzer anschlossen und an keinem Mahle teilnahmen, wenn sie nicht die Andern, die ihre Genossen sein sollten, im Voraus kannten.[14]) Von den Keuschheitsbräuchen frommer Frauen wurden später mehrere als jüdisches Gesetz, דת יהודית, eingeführt und zur Beachtung vorgeschrieben, als z. B. nicht mit entblößtem Kopfhaar zu erscheinen, nicht auf freien Plätzen zu spinnen, nicht mit Jedermann zu reden, in Gegenwart des Mannes den Kindern nicht zu fluchen, nicht so laut zu reden, daß der Nachbar es höre u. a. m.[15]) Von andern Bräuchen der Frauen nennen wir die, nicht an Neumondstagen sowie am Sabbathausgange zu arbeiten.[16]) Ueber die Bräuche zur Erinnerung geschichtlicher Thatsachen verweisen wir auf die Artikel: „Megillath Taanith“, „Zerstörung Jerusalems“, „Fasttage“, „Feste“, „Pesachhagada“ u. a. m., die wir hier nicht wiederholen wollen. Aus diesen Angaben geht hervor, daß die Bräuche im Judentum verschiedenen Ursprunges

---

[1]) Jerusch. Baba mezia Abschn. 7. 1. [2]) Mischna Pesachim 4. 4. [3]) Mischna Kethuboth 4. 12. [4]) Pesachim S. 50a. [5]) Jerusch. Moedkaton III. S. 82d. [6]) Siehe: „Chassidim.“ [7]) Berachoth S. 30b. [8]) Baba kama S. 30. Vergl. hierzu den Artikel: Chassidim“. [9]) Moedkaton S. 27. Kethuboth S. 8a. [10]) Mischna Kethuboth Abschn. 4. 2. [11]) daselbst Absch. 8. b. [12]) Baba bathra S. 93. [13]) das. S. 80a. Tosephta das. Absch. 7. [14]) Sanhedrin S. 23. [15]) Kethuboth S. 72a. Mischna daselbst. [16]) Jeruschalmi Pesachim Absch. 4.

sind; teilweise hängen sie eng mit den Sitten des Landes und Ortes zusammen, oder sind von den Vätern überkommen; auch verdanken sie ihre Entstehung den Zeitverhältnissen und den dieselben berücksichtigenden Gesetzeslehrern, sonst auch frommen Gesellschaften und der Einsicht ausgezeichneter Männer, sowie den geschichtlichen Ereignissen, zu deren Erinnerung sie eingesetzt wurden, aber auch den Werken der Propheten und der Befolgung der in der Schrift vorkommenden Sitten und Bräuche. II. **Wert und Würdigung derselben.** Ueber den Wert derselben und unser Verhalten gegen sie genügen die Aussprüche der Gesetzeslehrer aus den verschiedenen Zeiten, die fast ohne Widerspruch als normativ galten. Von denselben bringen wir hier: „Kommst du in eine Stadt, richte dich nach deren Bräuchen. So wird von den Engeln bei Abraham erzählt, daß sie laut Sitte von dem ihnen Vorgesetzten aßen, von Moses, daß er in den 40 Tagen auf Sinai weder gegessen noch getrunken hat“;[1] „Man ändere nie etwas von dem Brauche“;[2] „Alle Sachen sind vom Brauch abhängig“;[3] „Die Halacha wird nicht früher bestimmt, bis der Brauch bekannt ist“;[4] ferner: „Der Brauch hebt die Halacha auf, d. h. wo beide sich widersprechen, richte man sich nach dem Brauch“;[5] „Ist eine Halacha wankend in den Aussprüchen eines Gelehrtencollegiums, und du kennst nicht ihre Beschaffenheit, richte dich nach dem Brauch in der Gemeinde“;[6] „Gehe und siehe nach dem Brauch des Volkes!“ war die Mahnung in zweifelhaften Gesetzesentscheidungen.[7] So wird von Hillel I. (s. d. A.) berichtet, daß er nach dem Brauch des Volkes in einer ihm abhanden gekommenen Gesetzesentscheidung die Halacha bestimmte.[8] Es war daher grundsätzlich, daß man auch die Uebertretungen des Brauches gleich denen einer Halacha bestrafen durfte.[9] So wurde auf die Anfrage der Juden in Babylonien, ob sie, da die Neumonds- und Festbestimmungen auf die Kalenderberechnung vorgenommen werden, noch den zweiten Festtag zu feiern haben, geantwortet: „Aendert nichts von dem Brauch eurer Väter“;[10] ebenso erwiderte R. Jochanan (im 3. Jahrh.) den Juden in Baisan (s. d. A.), ob sie den Brauch ihrer Väter, nicht am Rüsttage des Sabbaths nach Sidon (s. d. A) zum Markt zu gehen, brechen dürfen: „Eure Väter haben es auf sich genommen, daher heißt es für euch: „Höre, mein Sohn, auf die Zucht deines Vaters und verlasse nicht die Lehre deiner Mutter“ (Spr. Sal. 1. 8.).[11] R. Chanina (im 3. Jahrh.), der ebenfalls den Grundsatz aufstellte: „Alle Dinge sind vom Brauch abhängig“ (כל הדברים במנהג), wurde wegen der Akazienbäume im Orte Migdal Zabbaja (s. d. A.) gefragt, ob man dieselben zur Arbeit verwenden dürfe. Er anwortete: „Da eure Väter dies als verboten ansahen, so dürfet ihr nicht von dem Brauche eurer Väter abweichen.“[12] „Der Brauch unserer Väter ist Thora.“[13] Spätere verschärften dies durch die Mahnung: „Verrücke nicht die Grenze, die die Frühern gezogen.“[14] „Es ist

---

[1]) Midrasch rabba zu וירא mit dem Spruch daselbst עלית לקרת הלך בנימוסיה [2]) Baba kama 117b. Baba mezia S. 86b. אל ישנה אדם מן המנהג [3]) Siehe weiter, auch Jeruschalmi Pesachim Abschn. 4. כל הדברים תלי במנהג [4]) Soferim Abschn. 14. 18. אין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג [5]) Jerusch. Jebamoth Abschn. 12. 1. Mischna Baba mezia Abschn. 7. 1. מנהג מבטל הלכה Dies gilt in Geldsachen, sowie in Kultus- und Speisegesetzen u. a. m. Vergleiche darüber die gründlichen Abhandlungen in Lampronti Pachad Jizchak, voce מנהג מבטל הלכה Siehe auch: Baba mezia S. 86b. מנהג עוקר הלכה [6]) Jerusch. Pea Abschn. 7. 6. אם הלכה רופפת ביד בית דין ואינך יודע מה טיבה נראה היאך צבור נוהגים [7]) Berachoth 48a. פוק חזי מה עמא דבר [8]) Pesachim S. 66a. [9]) Jerusch. Pesachim Abschn. 4. 3. קונסים על המנהג כשם שקונסים על הלכה [10]) Beza S. 4. אל תשנו ממנהג אבותיכם [11]) Pesachim S. 50b. [12]) Midr. rabba 1. M. S. 99a. Jerusch Pesachim Abschn. 4. Anfang. S. 30. c. d. [13]) Schulchan Aruch Joredea 376. 4. מנהג אבותינו תורה היא [14]) Baba mezia Abschn. 9. 4. in Tosephot Jomtob אל תסג גבול עולם אשר גבלו הראשונים Vergl. hierzu Jalkut Mischle Kapitel 22.

der Brauch ihrer Väter in ihren Händen."[1]) Diese Lehren und Mahnungen zur Aufrechterhaltung des Brauches gipfeln in dem Ausspruche: „Sollte auch der Prophet Eliahu kommen und behaupten: „Man vollziehe die Zeremonie der Chaliza (s. d. A.) nicht mit dem Schuhe", man höre nicht auf ihn, weil das Volk lange schon dieselbe mit dem Schuhe vollziehen läßt."[2]) Doch so sehr sie auf den Brauch hielten und für dessen Aufrechterhaltung eintraten, so erkannten sie doch gewisse Unterschiede desselben und schritten nach Feststellung derselben bei den minder wichtigen, sobald es notwendig war, zur Auflösung und Aufhebung derselben ein. Man kennt: „Wichtige Bräuche";[3]) „Rühmliche Bräuche";[4]) „Unrühmliche, keine guten Bräuche";[5]) „Bräuche der Nichtjuden";[6]) „Volksbräuche, die keine Begründung in der Thora haben";[7]) „Verbreiteter Brauch";[8]) „Bräuche, die auf Irrtümern beruhen";[9]) „Schlechte Bräuche, מנהג גרוע,"[10]) u. a. m. In Bezug auf diese Unterschiede konnte eine Bestimmung über die Befolgung oder Nichtbefolgung, die Erhaltung oder Auflösung eines Brauches getroffen werden. Wir lesen darüber: „Alle Dinge machte man vom Brauch abhängig." Wenn Frauen einen Brauch beobachten, nach Sabbathausgang keine Arbeit zu verrichten, so ist dies kein Brauch d. h. kein begründeter Brauch, er kann ohne weiteres aufgehoben werden.[11]) Dahingegen ist das Sichenthalten von Arbeit am Abend des Sabbathausganges, bis das rituelle Gebet vollendet ist, ein begründeter und daher beizubehaltender Brauch. Am Montag und Donnerstag sich der Arbeit zu enthalten, ist kein begründeter Brauch; aber wenn an diesen Tagen gefastet wird, nicht zu arbeiten, bis die Fastenzeit vorüber ist, das ist ein begründeter Brauch; am Freitag sich des Arbeitens zu enthalten, ist kein begründeter Brauch; aber von der Zeit des Vespergebetes an (d. h. $2\frac{1}{2}$ Stunde vor Eintritt des Sabbaths) nicht zu arbeiten, ist, ebenso wie das Nichtarbeiten an Neumondstagen, ein begründeter Brauch. R. Seira sagte: „Die Frauen, die von dem Eintritt des Monats ab bis nach dem 9. Tag (dem Tag der Tempelzerstörung in Jerusalem) nicht weben, beobachten einen begründeten Brauch."[12]) Man schied auch das gesetzlich Verbotene von dem Brauch und mahnte, das Eine nicht mit dem Andern zu verwechseln.[13]) In Betreff der Aufhebung eines Brauches stellte man folgende Bestimmungen fest: Aufgehoben wird der Brauch auf Irrtum, d. h. wenn man irrtümlich etwas für verboten hielt, was erlaubt war;[14]) der Brauch, mit dessen Ausführung die Uebertretung eines Verbotes verbunden ist;[15]) ebenso der Brauch, der zu einem Verderbnis führt;[16]) ferner jeder Brauch, der nachteilig wirkt auf einen Nahrungszweig als z. B. auf den Handel;[17]) ferner, wenn Veränderungen eingetreten sind, die bei der Einführung des Minhags nicht geahnt werden konnten.[18]) Ausführlicheres haben die Responsen von Salomo Idereth 142; von Chavath Jair 126; von Ribasch 443 und von Knefeth Jecheskel 17.

---

[1]) Taanith S. 28a. מנהג אבותיהם בידיהם [2]) Jebamoth S. 102a. אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל אין שומעין לו שכבר נהגו העם במנעל [3]) Baba kama S. 93b. מנהג גדול [4]) Mischna Succa Absch. 3. 8. Gemara daselbst S. 41b. Siehe die schöne Zusammenstellung in Frankels Darke Mischna S. 66 und 67. [5]) daselbst S. 68. 142. [6]) Ch. m. 138. מנהגי גוים במדים המביר [7]) Soferim 14. 18. [8]) daselbst שפשט מנהגו [9]) Soferim Absch. 14. מנהג טעות [10]) daselbst Absch. 13. [11]) Jeruschalmi Pesachim Absch. 4. S. 30. c. d. Vergl. Tosephta zu Pes. 51a. [12]) Jeruschalmi Pesachim Absch. 4. S. 30 c. d. [13]) Nidda S. 66a. אנא אמינא אסורא ואת אמרת מנהגא Mehreres darüber in Taanith S. 26b., wo drei Fälle aufgestellt werden. הלכה כפלוני, מנהג כפלוני, נהגו העם כפלוני [14]) So hob R. Juda I. das Verbot in Bethsean auf. Cholin S. 6a. Vergl. Erubin S. 101b. [15]) Responsen von Ascheri 55. 10. [16]) das. [17]) Erubin S. 45. Orach chajim 323. 9, Abodasara Mischna 3. Ascheri. [18]) Responsen Isserls in Reggio Thora u. Philosophia S. 79. 80; Orach chajim 690, in Magen Abraham daselbst im Namen des מוהר"י קולון

C.

Chiliasmus אֶלֶף שנים מלכות המשיח. Die Benennung „Chiliasmus“ ist griechischen Ursprunges und heißt deutsch: der Glaube oder die Lehre vom tausendjährigen Reiche. Man versteht darunter die Hoffnung auf den Eintritt einer Zeit glückseliger Zustände auf der Erde, wo all die Uebel der Gegenwart, die geistigen und die leiblichen, die sittlichen und die sinnlichen, als: Armut, Unglück, Leiden, Gebrechen, Sünde, Haß, Feindschaft, Krieg u. a. m. aus der Mitte der Menschheit geschwunden und dafür Segensfülle und Frieden bei Allen herrschen werden. Dieser Glaube oder diese Hoffnung war im Altertum bei fast allen Völkern mehr oder weniger verbreitet, der nach den Lehren und Verheißungen ihrer Religion verschieden zum Ausdruck kam. So glaubten die Chinesen nach der Lehre des Confucius, daß am Ende der Tage der große Heilige zur Wiederherstellung der Tugend, des Friedens u. a. m. erscheinen werde; die Inder hofften nach der Lehre des Buddha auf das Wiederkommen des Gottes Wischnu zur Fortsetzung und Vollendung des Erlösungswerkes auf Erden und eine bessere Zeit heraufzubeschwören; die Perser glaubten nach der Lehre des Zoroaster, daß Sosiosch am Ende der Tage die Erde neu schaffen und das ersehnte Lichtreich herstellen und den Ahriman, die Macht der Finsternis, vernichten werde. Auch in dem biblischen und nachbiblischen Schrifttume des Judentums und des später aus ihm hervorgegangenen Christentums werden Verheißungen von vollkommenen religiösen und weltlichen Zuständen auf der Erde verkündet, die mit dem Messias miteintreffen sollen, weshalb Spätere diese Zeit die des Messias (s. d. A.) oder die messianische Zeit oder die des Messiasreiches (s. d. A.), auch die des Gottesreiches (s. d. A.) nannten. Wir haben in den Artikeln: „Messias“, „Messiaszeit“ in Abt. I. und II. ausführlich diese biblischen Verheißungen behandelt und wollen dieselben hier nicht wiederholen. Der Hauptsache nach sprechen dieselben von der Ausbreitung der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens über alle Menschen, der Sehnsucht der Völker nach Zion und seinem Heiligtum, sich von da Belehrung zu holen, der Herrschaft des Rechts und des Friedens unter den Völkern, der Aufrichtung und Befestigung des davidischen Thrones und der Sammlung und Wiedereinziehung des zerstreuten Israels in Palästina u. a. m. Das nachbiblische Schrifttum der Juden aus dem letzten Jahrhundert des jüdischen Staatslebens und nach demselben bis gegen das 8. Jahrhundert hat in dieser unglücksschweren Zeit für die Juden, wo ihr staatliches Dasein vernichtet lag und ihr religiöses Leben nur unter größten Opfern verhängnisvollster Verfolgungen sich kaum zu erhalten vermochte, die messianischen Verheißungen als einzigen Hoffnungs- und Trostesstrahl für das jüdische Volk unermüdlich vorgeführt und dieselben mit Allem, was die Phantasie erfinden konnte, ausgeschmückt. Der Messias wird nicht ausbleiben, er wird den Israeliten Alles in größter und schönster Herrlichkeit: das Land Palästina, den Staat mit seiner Unabhängigkeit und Freiheit, Jerusalem und den Tempel u. a. m. wieder schaffen, daß sie wieder ihr Reich in seiner alten Größe und Herrlichkeit haben werden. Die Männer, die in diesen Jahrhunderten als „Messiasse“ auftraten, mußten, wenn sie sich bleibende Anerkennung beim Volke erringen wollten, beides, die Ausbreitung der Gottesidee mit ihren Lehren des Rechts und der Moral bei den Völkern und die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes verkünden und für dieselbe thätig sein. Das Unterlassen des Einen oder des Andern in ihren Verkündigungen machte das Volk wankend in seinem Glauben an sie. Unter den vielen Messiassen[1]) des Jahrhunderts vor und des nach der Eroberung und Auflösung des jüdischen Staates durch Titus waren es zwei, die an Größe und Bedeutung

[1]) Siehe: „Messiasse“.

die Anderen überragten und im Volke starken Anhang fanden, der Eine (gegen 30 v.) war „Jesus von Nazareth" und der Andere, neunzig Jahre später, hieß „Barkochba", Sternessohn.[1]) Keiner von ihnen kündigte sich dem Volke als den verheißenen Messias beider Richtungen an. Ersterer sprach vom Aufbau und der Ausbreitung des „Religiös-Moralischen" ohne die Wiederherstellung des weltlichen davidischen Thrones, der staatlichen Selbstständigkeit; dagegen stellte sich der Andere, Barkochba, nur den Kampf für das „Weltlich-Nationale", die Zurückeroberung des jüdischen Staates, die Wiedererringung der Freiheit und Selbstständigkeit des israelitischen Volkes zur Aufgabe. Diese Einseitigkeit der Beiden verursachte später die Schwächung ihres Anhanges im israelitischen Volke, der miteiner allmählichen Auflösung zu enden drohte. Hierzu kam, daß Letzterer doch der Uebermacht Roms erliegen mußte und von Ersterem sich die positiven Verheißungen als: die Vernichtung des Bösen und der Sünde, des Reiches des Satans u. a. m. noch nicht erfüllten. Das Alles behinderte den Fortschritt der Anerkennung Jesu als des Messias. Von dieser Thatsache nahm das Christentum zur Zeit Notiz und hat in seinem Schrifttum die Wiederkunft seines Messias zur Erfüllung des Fehlenden im Gottesreiche und zur Herstellung des vom Volke ersehnten Nationalen mit allen seinen Gütern verheißen, wodurch das einseitige Auftreten des Messias Jesu ergänzt und seine Sendung als nach beiden Richtungen geschehen, dargethan werden soll. Die Befestigung und weitere Ausbreitung des Glaubens an Jesu in der Mitte des jüdischen Volkes war das Ziel desselben. So verheißen schon die Evangelien die Wiederkunft Jesu zur Vollendung des Gottesreiches;[2]) er hält Gericht;[3]) vollzieht die Auferweckung der Toten;[4]) die Brechung der Macht des Bösen und des Satans;[5]) die Vernichtung der Sünde[6]) u. a. m. Mehr darüber spricht der Apostel Paulus in seinem Briefe an die Thessalonier, aber am ausführlichsten hat davon das Buch der Offenbarung Johannis, wo die Wiederkunft Jesu zur Vollendung des Gottesreiches bringt: die Auferstehung, das Endgericht, die Vernichtung der Macht des Satans und mit ihr des Bösen und der Sünde, einen neuen Himmel, neue Erde, neues Jerusalem, einen neuen Tempel, die Sammlung der Israeliten, ihren Einzug in Palästina, die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches u. a. m.[7]) Diese Zeit wird an mehreren Stellen: „die Zeitenfülle",[8]) das „Weltende",[9]) oder nur das „Ende"[10]) genannt. In der Offenbarung Johannis wird diese Zeit auf die Dauer von 1000 Jahren angegeben,[11]) daher bei den Späteren der Name dafür „Tausendjähriges Reich", „Chiliasmus". Diese Bezeichnung hat unstreitig den Ausspruch von Ps. 90. 4: „Denn 1000 Jahre sind in deinen Augen wie ein Tag" zu ihrer Unterlage. Es ist merkwürdig, daß die Schilderungen des Chiliasmus in den Evangelien und den anderen Schriften des neuen Testamentes dem Inhalte nach denen der Apokryphen: des 4. B. Esra, des äthiop. Henochbuches, des Buches der Jubiläen und des talmudischen Schrifttumes gleich sind. Alle jedoch beziehen sich mehr oder weniger auf die Weissagungen im Buche Daniel von dem Weltende, dem Gericht, der Auferstehung u. a. m. Der Unterschied zwischen den hierher gehörenden Angaben im jüdischen Schrifttum und denen des Christentums besteht darin, daß diese sich auf den bereits erschienenen Messias, der nun wiederkommen soll, beziehen, dagegen jene von dem erst zu erwartenden, bis da noch nicht erschienenen

---

[1]) Siehe: „Barkochba". [2]) Luk. 13. 25—27. Mtth. 13. 26; 8. 38; 24. 26. 64; 32 36. [3]) das. 7. 21—23. [4]) Mark. 12. 24—27. [5]) Röm. 14. 17. 1. Kor. 4. 20; 6. 9. 10; 9. 25.; Eph. 2. 14. 17. [6]) daselbst. [7]) Offenbarung Kap. 11 u. Kap. 20; 21; 22 u. a. a. O. Vergl. Gal. 4. 26; Joh. 14. 2; 1. Petri 5. 10., wo ebenfalls mit der Wiederkunft Christi die Erscheinung des vollendeten Gottesreiches, des himmlischen Jerusalems und der ewigen Herrlichkeit kommt. Auch Lukas 16. 17. verheißt die neue Gestalt der Erde. [8]) 1. Kor. 1. 8. u. a. a. O. [9]) 2. Thessal. 2. 8. [10]) Matth. 24. 14. [11]) Offenbarung Joh. 20. 2. 3. 5.

sprechen. Wir haben in den Artikeln: „Geheimlehre", „Zukunftsmahl", „Messias Sohn Joseph", „Messias", „Messiasreich", „Messiaszeit", „Messiasleiden", „Messianische Leidenszeit" dieser Real-Encyclopädie diese Angaben darüber ausführlich behandelt. Wir erklären hier ausdrücklich, daß die Zeit der Abfassung dieser Offenbarungen von der Wiederkunft Jesu zur Vollendung seiner messianischen Sendung auch nach der Richtung der Wiederherstellung der nationalen jüdischen Volksgüter, als Jerusalems, des Tempels u. a. m. keine andere als die der barkochbaischen Erhebung war,[1]) wo für die Wiederherstellung der jüdisch-nationalen Selbstständigkeit auch die sonst den Juden feindlichen Samaritaner an der Erhebung Barkochbas teilnahmen. Es war eine Zeit der allgemeinen Begeisterung für die Wiedererkämpfung der durch die Römer vernichteten jüdischen staatlichen Freiheit und Selbstständigkeit, von der wohl auch der christliche Teil des jüdischen Volkes mitgerissen wurde.[2]) Als Beleg hierzu dienen uns die Worte Justins des Märtyrers in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über den Chiliasmus: „Christus wird wiederkommen, um Himmel und Erde neu zu machen und um als König über Salem zu herrschen und als unvergängliches Licht in Jerusalem zu leuchten. Die verfallene Stadt wird wiederhergestellt, erweitert und verschönert werden, alle Heiligen, die gläubigen Christen (gleichviel ob Sklaven oder Freie) nebst den Patriachen, Propheten und anderen frommen Juden und Proselyten werden auferweckt und in Jerusalem und dem heiligen Lande versammelt werden, um dieses zum Besitz zu empfangen und daselbst die verheißenen ewigen, unvergänglichen Güter entgegenzunehmen."[3]) Wir sehen, daß sich auch das Christentum beeilte, die Wiederherstellung der nationalen Güter des jüdischen Volkes in das Programm des Messianismus aufzunehmen. Ueber die nähere Bestimmung der Zeit des Chiliasmus und dessen Verheißungen wollen wir erst aus den Schriften des Christentums zitiren und diesen die Angaben darüber ans den Talmuden und Midraschim anreihen. „Nach Luktantius, sagt F. Ch. Bauer,[4]) wird die Dauer der Welt 6000 Jahre sein, weil Gott Alles in sechs Tagen erschaffen hat, denn nach den Propheten ist ein Tag des Herrn 1000 Jahre. Und wie er in jenen sechs Tagen so große Dinge zu schaffen bemüht war, so müssen Religion und Wahrheit auch in diesen 6000 Jahren, wo die Bosheit vorwiegt und herrscht, thätig sein. Wie dann der Herr nach Vollendung der Werke am 7. Tag ruhte und ihn segnete, so wird auch auf der Erde mit dem sechsten Jahrtausend alle Bosheit vertilgt werden und 1000 Jahre lang die Gerechtigkeit herrschen und Friede und Ruhe von den Mühen, welche die Welt jetzt erträgt, eintreten. Und wie Gott, nachdem er, was zum Nutzen des Menschen war, vollendet, diesen selbst am siebenten Tage zuletzt schuf und in diese Welt, wie in ein wohleingerichtetes Haus, einführte, so wird er am sechsten großen Tag der Geschichte durch das Wort Gottes gebildet, d. h. das heilige Volk wird durch Gottes Lehren und Gesetze zur Gerechtigkeit erzogen. Und wie er sterblich und unvollkommen aus Erde gebildet wurde, damit er 1000 Jahre in dieser Welt lebe, so wird einst aus diesem irdischen Zeitalter der vollkommene Mensch gebildet, daß er, von Gott belebt, 1000 Jahre in dieser Welt herrsche." Es sind zwei Gegenstände, die hier angegeben werden: a) die Dauer der Welt; b) die Zeit und die Dauer des durch den Messias, die Wiederkunft Jesu, zu schaffenden vollendeten und vollkommenen Gottesreiches. Das, was nachher

---

[1]) Siehe: „Barkochba". [2]) Wir sprachen eine ähnliche Vermutung in dem Artikel „Messias Sohn Joseph" aus. [3]) Justin, Dialog cum Tryph. cap. 113. pag. 206. und Semisch, Justin der Märtyrer II. p. 467., wo er sich auf die Offenb. Joh. und auf Jes. 65. 22. in Verbindung mit 1. M. 2. 17; 5. 5. und Ps. 91. 4. u. a. bibl. Stellen beruft. Vergl. Hubert, „Die Philos. der Kirchenväter". München 1859. [4]) In seiner Schrift: „Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten" S. 232. nach Luctantius VII. 14.

erfolgen werde, dieses Dritte wird noch völlig unberührt gelassen. Ueber Ersteres haben wir im Talmud[1]) zwei Aussprüche; der eine lautet: Rab Ketina sagt: „Sechstausend Jahre sind für die Welt bestimmt, am siebenten Jahrtausend tritt ihre Zerstörung, das Weltende, ein, denn es heißt: „und der Ewige allein wird verherrlicht“ (Jesaia 2. 11.).[2]) Abaji, ein Lehrer im 4. Jahrhundert, bemerkt hierzu: „Nicht im 1., sondern im 2. Jahrtausend nach dem sechsten ist das Weltende, denn es heißt: er wird uns beleben nach zwei Tagen und am dritten Tage wird er uns aufrichten und wir leben vor ihm“ (Hosea 6. 2.). Von diesen zwei Meinungen wird erstere durch eine ältere Tradition befestigt: „Wie je das siebente Jahr ein Erlaßjahr (s. d. A.) ist, so wird für die Welt das 7. Jahrtausend das der Erlaßzeit sein, denn es heißt: „und der Ewige wird verherrlicht an diesem Tage“ (Jesaia 2. 11); ferner: „Ein Psalmlied für den Tag des Sabbaths“, nämlich für den Tag des ganzen Sabbaths — nach: „denn 1000 Jahre sind in deinen Augen gleich einem Tag von gestern, so er vorüber ist“ (Ps. 90. 4.) Der zweite Ausspruch, der diesen zu ergänzen und zu erklären scheint, lautet: „Im Lehrhause des Eliahu lehrte man: „6000 Jahre wird die Dauer der Welt sein: 2000 Jahre Verödung; 2000 Jahre Lehre, Thora, die Zeit der Offenbarungslehre: 2000 Jahre die Messiaszeit,[3]) aber unserer vielen Sünden wegen sind schon viele Jahre dahin.“ Diese Aussprüche sind scheinbar mit denen im Christentum nach obigem Zitat übereinstimmend; sie unterscheiden sich nur in der Schlußangabe. Die talmudischen Angaben sprechen nur von der Weltzerstörung, dem Weltende nach dem 6. Jahrtausend, dagegen haben die christlichen Traditionen schon die Notiz von der Welterneuerung nach dem Weltende. Wenn das Jahrtausend vom Weltende zugleich das der Welterneuerung sein soll, so hätten wir in obiger Bezeichnung des Lehrers Abaji, daß erst im 8. Jahrtausend die Zerstörung und Erneuerung der Welt vor sich gehen werde, Uebereinstimmendes mit den christlichen Angaben, daß das 8. Jahrtausend gleich dem 8. Tag, dem Tag des Herrn (Sonntag), für die Welterneuerung bestimmt sei. Nach obiger Darlegung steht diese Lehre des Abaji vereinzelt da, von der keine Notiz mehr genommen wird. Im jüdischen Schrifttum gilt das 7. Jahrtausend als das des Weltendes, der Zerstörung; in den jüngeren Midraschim auch als das der Welterneuerung. Das Zweite hier betrifft die Dauer des durch den Messias, in dem obigen christlichen Zitat durch die Wiederkunft Jesu, geschaffenen Gottesreiches. Wir haben darüber in den Talmuden und Midraschim ebenfalls verschiedene Aussprüche, die teils mit den christlichen von einem Jahrtausend übereinstimmen, teils von ihnen abweichen, sodaß wir veranlaßt werden, unter „tausend Jahre“ eine unbestimmte Zeit zu verstehen. Ein Lehrer aus dem 2. Jahrhundert, R. Eleasar, Sohn R. Joses des Galiläers, spricht unter Hinweisung auf Jesaia 63. 4. und Psalm 90. 4: „denn tausend Jahre sind bei dir wie ein gestriger Tag, so er vorüber ist“ von einer tausendjährigen Dauer des Messiasreiches.[4]) Aber schon R. Josua (im Anfange des 2. Jahrh.) lehrt, daß das Messiasreich 2000 Jahre dauern werde. Er entnimmt dies aus der Pluralangabe in Ps. 90. 15. „Erfreue uns wie die Tage, wo du uns gedemütigt hast“, da unter „Tage“ daselbst mindestens zwei zu verstehen sind, die nach der Tradition, daß bei Gott 1 Tag gleich 1000 Jahre gerechnet wird, 2000 Jahre bedeuten.[5]) Dagegen lauten die Angaben der anderen Lehrer aus dieser Zeit viel geringer. R. Eleasar ben Asaria beschränkt diese Zeit auf 70 Jahre, wobei er auf Jesaia 23. 15. hinweist: „Tyrus wird in 70 Jahren gleich den Tagen eines Königs vergessen werden“; er versteht unter „eines Königs“

---

[1]) Sanhedrin S. 97a. [2]) daselbst ש״ת אלפי שני הוי עלמא וחד חרב [3]) daselbst שש אלפים שנה הוי עלמא ב׳ אלפים תוהו ב׳ אלפים תורה וב׳ אלפים ימות המשיח
[4]) Jalkut II. zu den Psalmen § 806. [5]) daselbst.

den Messias.[1]) Geringer noch ist diese Angabe in einer Lehre des R. Elieser, der die Dauer des Messiasreiches auf 40 Jahre ansetzt gleich den Jahren des Aufenthaltes der Israeliten in der Wüste, wobei er sich auf Ps. 95. 10., nach einer anderen Relation auf Ps. 90. 1. bezieht: „Erfreue uns gleich der Zeit, da du uns gedemütigt hast.“[2]) Doch schon ein Dritter derselben Zeit, R. Dosa, giebt 400 Jahre für die Zeit des Messiasreiches an nach der Dienstzeit der Israeliten in Aegypten in 1. M. 15. 15. und Ps. 90. 15., eine Angabe, die wir auch in dem apokryphischen 4. Buch Esra 7. 28. 30. wiederfinden. Endlich nennen wir noch die Angabe R. Chias (am Ende des 2. Jahrh.) darüber, die von 600 Jahren spricht, und die des Patriarchen R. Juda I (s. d. A.), welche nach Jesaia 63. 4. laut Berechnung des Sonnenjahres zu 365 Tagen — auf 365 Jahre diese Dauer bezeichnet.[3]) Die auffallend größte Zeitbestimmung des Messiasreiches ist die des Abimi, Sohn des R. Abbahu (s. d. A.), im 4. Jahrh.; er lehrte: „Die Tage des Messias für Israel sind 7000 Jahre nach den Worten in Jesaia 62. 5.: „„Und wie die Freude des Bräutigams über die Braut ist, wird sich der Ewige dein Gott über dich freuen.““[4]) Die andern hierher gehörenden Lehren und Gegenstände als: die Leiden und Kämpfe vor dem Erscheinen des Davididen, die Güter des Chiliasmus nebst anderen Verheißungen haben wir ausführlich in den Artikeln: „Messianische Leidenszeit“, „Messiaszeit“, „Messias Sohn Joseph“, „Messias“, „Messiasleiden“, „Zukunftsmahl“, „Gericht, Weltgericht“, „Auferstehung“, „Belebung der Toten“ u. a. m. behandelt, auf die wir hier verweisen. Wir tragen nur noch einiges über drei Zukunftsverheißungen des Chiliasmus nach: über das zukünftige Palästina, Jerusalem und den künftigen Tempel auf Zion, wozu wir von vornherein bemerken, daß Vieles davon hyperbolisch und bildlich aufzufassen sei. Palästina, heißt es, wird so groß wie die ganze Welt werden;[5]) seine Früchte werden in wundervoller Segensfülle von ungeheurer Größe und Pracht sein; ebenso wird das Land Kleidung u. a. m. hinreichend hervorbringen.[6]) Wir verstehen unter dem ersten Ausspruch, daß das Messiasreich Palästinas sich über die ganze Erde segensvoll ausbreiten werde. „Nach Jerusalem,“ dem schon Jesaia 54. 11. 12. verheißt: „und ich gründe dich mit Saphirsteinen; ich mache Kristall zu deiner Sonne, deine Thore sind Feuersteine und deine ganze Grenze aus edlem Gestein“ wird Gott, lautet ein Ausspruch von dem Lehrer R. Jochanan (im 3. Jahrh.), Edelsteine und Margolioth (Diamanten) von 30 Quadrat schaffen lassen, die an den Thoren Jerusalems aufgestellt werden.“[7]) „Ueber die Mauern Jerusalems wird von der Haut des Livjathan (s. d. A.) gespannt, dessen Lichtstrahlen die Welt erleuchten, denn es heißt: „„und die Völker wandeln nach deinem Lichte““ (Jesaia 60. 2.).[8]) Ueber die künftige Größe Jerusalems sind die Aussprüche: „Jerusalem wird so groß wie ganz Palästina und Palästina wie die ganze Welt werden;“[9]) ferner: „Jerusalem wird sich nach allen Seiten erweitern und bis nach Damaskus reichen, damit erfüllt werde: „„Damaskus soll meine Ruhe sein““ (Sacharja 9. 1.)[10]); nach Andern erstreckt sich diese Ausdehnung Jerusalems bis Joppe oder bis an das Meer;[11]) ferner: „Jerusalem wird um drei Parsa (s. d. A.) erhöhet werden, denn es heißt (Sacharia 14. 10.): „„und sie wird hoch sein und darunter bewohnt werden;““[12]) endlich: „Gott wird Jerusalem vergrößern mit 1000 Seiten, Ecken; 1000 Kuppeln, Türmen; 1000 Vereinigungen, Kastellen, und mit

---

[1]) Sanhedrin S. 99a. [2]) daselbst. [3]) daselbst. [4]) daselbst. Die Vermählungsfeier dauerte im ältern Judentum 7 Tage, 1 Tag bei Gott gleich 1000 Jahre, somit 7 Tage 7000 Jahre. [5]) Emek hamelech S. 121. col. 4. Schaar Kirjath arba. [6]) Sabbath. Siehe: Messiaszeit. [7]) Baba bathra S. 75a. [8]) daselbst. [9]) Jalkut Schimoni zu Jesaia § 363. [10]) Midrasch z. Hohld. S. 274. Jalkut Jesaia § 363. [11]) Pesikta de R. Kehana S. 143 ed. Buber. [12]) Baba bathra S. 76b.

1000 vorspringenden vierfachen Eingängen."[1]) Abweichend hiervon lesen wir Aehnliches an einer andern Stelle: „Es werden in Jerusalem 1485 Türme sein; 1877 Seiten und Ecken; 1496 vierfache Eingänge; 144 Thore, 12 für jeden Stamm, u. a. m."[2]) Spätere Mystiker sprechen von einem Jerusalem im Himmel, das in der Zukunft auf die Erde kommt[3]) und den Namen Gottes, ה, führen wird; es gehört zu den Dreien, die nach diesem Namen genannt werden: die Gerechten, der Messias und Jerusalem.[4]) Die größte Verheißung für das künftige Jerusalem sind die Worte in Sacharia 2. 9.: „Und ich werde ihr (der Stadt Jerusalem) sein eine feurige Mauer."[5]) Wie von einem himmlischen Jerusalem, ebenso spricht man von einem Tempel im Himmel, den Gott auf die Erde herabsendet.[6]) Wir haben in dem Artikel „Geheimlehre" Abt. II nachgewiesen, daß diese und andere ähnliche Lehren und Angaben von Chiliasmus nicht im Judentume ihr Heim haben, sondern der aus dem Judentum gewiesenen Mystik angehören, die in den ebenfalls als „apokryph" erklärten Büchern: dem äthiopischen Henochbuch, dem 4. B. Esra, dem Jubiläenbuch u. a. m. ihre Aufzeichnung gefunden, aber von den bedeutendsten Lehrern des Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten als unjüdisch, d. h. mit den Lehren des Judentums unvereinbar erklärt wurden. Erst im 3., 4. und 5. Jahrhundert gab es einige Lehrer, die sich dieser Mystik wieder zuwendeten und deren Lehren verkündeten, aber nicht ohne starken Protest von den anderen Lehrern gegen dieselben. So hören wir von dem Lehrer Samuel in Nehardea den Gegenausspruch: „Zwischen der Gegenwart und den Tagen des Messias wird kein anderer Unterschied walten, als die Befreiung von dem Drucke der Regierungen."[7]) Maimonides hat darüber in seinem Gesetzescodex „Jad Chasaka"[8]): „Lasse es dir nicht in den Sinn kommen, daß in den Messiastagen etwas von der Weise der Welt aufhören oder etwas Neues in den Schöpfungswerken stattfinden werde, die Welt folgt ihren Naturgesetzen weiter. Die Verheißung Jesaias: „„und es wohnt der Wolf mit dem Lamme, der Leopard lagert mit dem Böcklein u. s. w."" ist nichts als Bild und bezieht sich auf die Feinde Israels, die Frevler unter den Heiden, welche nach ihrer Bekehrung mit Israel in vollem Frieden leben werden." Ferner: „Die Weisen und die Propheten erwünschten sich nicht die Messiastage, damit sie über die Welt herrschen, sich der Heiden bemächtigen, oder damit sie sich über die Völker erheben, auch nicht um sich irdischen Genüssen hinzugeben, sondern nur, daß sie ungestört dem Studium religiöser und weltlicher Wissenschaft obliegen können."

Christen, Christentum, משיחים · נוצרים: אמונת משיחים Als Nachtrag zu den Artikeln: „Nichtjuden" und „Christentum" geben wir hier die Würdigung des Christentumes und der Christen im Judentum der nachtalmudischen Zeit bis in die neueste Zeit unseres Jahrhunderts. Es sind Stimmen und Urteile der bedeutendsten jüdischen Gelehrten aus verschiedenen Ländern und Reichen unter christlichen und islamitischen Herrschern in Europa, Asien und Afrika vom Jahre 900 bis zur Gegenwart über die christliche Religion und deren Bekenner, die wir der Zeitfolge nach in wortgetreuer deutscher Uebersetzung objektiv folgen lassen, indem wir uns jedes subjektiven Hinzuthuns oder stärkeren Auftragens enthalten. Vor Allen geben wir als Einleitung zu denselben die trefflichen, nicht genug zu beherzigenden Worte des gelehrten Rabbiners Jakob Emden zu Altona (1698 — 1776): „Für die Heiden nur wurde das Christentum gestiftet, nicht als eine neue Religion, sondern als die alte, welche die 7

---

[1]) Baba bathra S. 75 b. [2]) Midrasch zu Ps. 48. [3]) Emek kamelech, Pforte „Kirjath Arba" S. 121. col. 4. [4]) Baba bathra S. 75 b. [5]) Pesikta de R. Kehana S. 143. edit. Buber. [6]) Emek hamelech l. c. [7]) Siehe: „Samuel". [8]) h. Melachim Absch. 12. 1. 2. 4.

noachidischen Gebote (s. d. A.)[1]) den Völkern befahl, die bei ihnen vergessen, aber durch die Apostel des Christentums wieder begründet wurden. So verboten sie den Heiden: Abgötterei, Unzucht, Blut und Ersticktes, dagegen erließen sie ihnen den Sabbath und die Beschneidung, Alles nach den Verordnungen unserer Thora, wie sie von unseren Weisen erklärt wurden, die ihre Tradition von Moses auf Sinai erhielten und die „auf dem Stuhle Mosis sitzen". Denn auch nach der Tradition darf ein Heide, der nicht das Joch aller Gebote auf sich genommen, weder beschnitten werden noch den Sabbath feiern. Deshalb wiederholte ich oft: „Der Stifter des Christentums hat der Welt eine doppelte Wohlthat erwiesen, da er einerseits, wie schon erwähnt, mit aller Kraft die Lehre Mosis befestigt und deren ewige Verbindlichkeit mit Nachdruck betont, andererseits aber die Heiden von der Abgötterei entfernt und sie zur Beobachtung der sieben noachidischen Gebote verpflichtet hat, denen er Morallehren hinzufügte, in welchen er ihnen bekanntlich weit mehr Erschwerungen, als das mosaische Gesetz gebot, auferlegte."[2]) Ferner: „Die Vereinigung der Völker unserer Zeit kann als eine Vereinigung zu Ehren Gottes bezeichnet werden, deren Zweck ist, in der ganzen Welt zu verkünden, daß es einen Gott giebt, der Herr über Himmel und Erde ist, welcher belohnt und bestraft. Ihre Vereinigung hat deshalb Bestand, weil sie dem wahren Gott und seiner Thora Ehre erweisen und unter Völkern seinen Ruhm verkünden, die ihn nicht kennen und seinen Ruf nicht gehört haben. Für diese edle Gesinnung kann der Lohn nicht ausbleiben u. s. w."[3]) Eine solche Auffassung und Würdigung des Christentumes seitens dieses jüdischen Gelehrten betrachten wir als ein Resumée aller bis auf ihn von Seiten der Rabbiner über das Christentum ausgesprochenen Lehren und Meinungen, auf die er sich selbst beruft und deren Worte er zur Bekräftigung seiner Aeußerung anführt. Wir reihen hier noch die sehr beachtenswerten Worte eines anderen Gelehrten, **Baruch Jeiteles** zu Prag, an, der in seinem Aufsatze „Ein Blatt zur Heilung", עלה לתרופה, schreibt: „Die Völker der Christenheit haben unsere heilige Schrift zur Grundlage ihrer Religion; wie wir, glauben sie, daß Moses die Thora, das Gesetz, am Berge Sinai empfangen; sie glauben an alle Worte der Propheten, an das Dasein Gottes, an Lohn und Strafe in der zukünftigen Welt. Die Gemeinden des christlichen Glaubens beobachten die Gesetze Gottes, halten sich fern von Blutschande, vom Raube und von Erpressungen, beobachten streng Recht und Gerechtigkeit, damit nicht Einer den Andern drücke und betrüge."

Wir beginnen nun mit der Zitirung dieser Zeugnisse für die Würdigung des Christentumes unter den Juden. a. **Aus dem 10. Jahrhundert.** Der Verfasser des im 10. Jahrhundert redigirten Buches: „Tana de be Eliahu" leitet sein wichtiges 9. Kapitel mit den Worten ein: „Ich nehme Himmel und Erde zu Zeugen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Standes, er sei Jude oder Nichtjude, ein Sklave oder freier Mann, nur nach ihren Werken zu beurteilen sind und nur nach diesen des heiligen Geistes teilhaftig werden." An einer anderen Stelle schreibt er: „Wer mit uns umgeht, sei unserem Bruder gleich; jede Uebervorteilung eines Nichtjuden ist streng verboten."[4]) „Wer mit Nichtjuden unredlich umgeht, entweiht den Namen Gottes und macht seinem Gesetze Schande."[5]) Es werden hier nicht „Christen" nament-

---

[1]) Die 7 noachidischen Gebote sind die Verbote 1. des Götzendienstes; 2. der Blutschande; 3. des Mordes; 4. der Gotteslästerung; 5. des Raubes; 6. das Gebot der Einführung von Gerichtsbarkeit, Obrigkeit; 7. das Verbot des Fleisches von lebendigen Tieren. [2]) In seinem im Jahre 1757 abgefaßten Sendschreiben, gedruckt in den von ihm herausgegebenen Schriften: Seder olam suta und Megillath Taanith, Hamburg 1757; ferner in seiner Schrift מגרת לחבירו und in seinem Kommentar לחם שמים zur Mischna Aboth 4. 11. [3]) daselbst. [4]) Tana de be Eliahu cap. 15. [5]) daselbst cap. 28.

lich erwähnt, aber der Verfasser versteht, da er in Italien gelebt hat, gewiß unter „Nichtjuden“ vorzüglich die Christen. Deutlicher und ausführlicher sind dergleichen Aussprüche in späterer Zeit. b. **Aus dem 11. Jahrhundert.** Von den Gelehrten dieses Jahrhunderts nennen wir erst den hochverehrten Rabbiner **Gerschom b. Jehuda** (960—1028) zu Metz, der in seinen Anordnungen, Thekanoth, unter der Strafe des Bannes jede Betrügerei an Nichtjuden, in welcher Form und Gestalt auch immer sie verübt werde, verbot.[1] Der zweite hier ist **Salomo b. Isak** (1040—1105). Er lehrte, daß das Verbot, mit Heiden an ihren Festtagen zu verkehren, bei den Christen keine Anwendung hat, „denn,“ so schließt er, „die Gojim (Nichtjuden) unserer Zeit sind keine Götzendiener.“[2] Ebenso sprechen sich die französischen Tosaphisten dieses Jahrhunderts aus: „Man darf mit den Christen am Sonntage und an ihren anderen Festtagen verkehren (im Handel und Wandel), weil wir doch von ihnen wissen, daß sie keine Götzen verehren. So haben ja R. Juda seinem Freunde Abidram und Raba dem Barscheschach zu ihren Festen Geschenke gesandt, weil sie von ihnen überzeugt waren, daß sie keine Götzendiener gewesen.“[3] Mehr bringt c. **das 12. Jahrhundert.** Aus demselben nennen wir den weithin berühmten **Moses ben Maimon** (1135—1204), der aus Spanien nach Aegypten übersiedelte und als Leibarzt des Sultans in Alexandrien lebte. Derselbe hat an mehreren Stellen in seinem großen Werke „Jadchasaka“ unter Hindeutung auf die Bekenner des Islams und des Christentums Nachfolgendes wiederholt: „Die Bestimmung des Christentums und des Islams ist, den Weg zu ebnen und die Welt sittlich zu vervollkommnen, daß sie Gott allesammt verehren, denn es heißt: „dann werde ich den Völkern eine geläuterte Sprache schaffen, damit sie alle den Namen des Ewigen anrufen und ihm einmütig dienen“ (Zephania 3. 9.). Denn die Welt wird voll von den Worten des Messias, den Lehren der Thora und den Verordnungen der Gebote sein, die sich über die fernen Inseln hin, zu vielen Völkern, erstrecken werden.“[4] Ferner: „Wer die Beobachtung der sieben noachidischen Gebote (keine Götzen zu verehren, der Obrigkeit zu gehorchen, Niemanden zu tödten, Gott nicht zu lästern, der Blutschande sich zu enthalten u. a. m.) auf sich nimmt und auf deren Vollziehung bedacht ist, gehört zu den Frommen der Völker der Welt; er hat Anteil an der künftigen Welt (Seligkeit);[5] ferner: „Wer sich zur Vollziehung der sieben noachidischen Gesetze verpflichtet, ist der in der Schrift genannte „Proselyt-Einsasse“, ger toschab.“ Man verkehre mit ihm in Liebeswerken und nach der Landessitte gleichwie mit einem Israeliten; auch sollen wir für dessen Lebensunterhalt sorgen.“[6] Daß zu diesen „Proselyt-Einsassen“ auch die Christen gehören, erklärte ausdrücklich **R. Isaak ben Scheschet** (1400—1440) in seinen Responsen (Respons 119): „Die Christen sind unter die „Proselyten-Einsassen“ zu rechnen.“ Deutlicher haben wir diese Angabe von dem um dieselbe Zeit lebenden Gelehrten **R. Joseph Karo** in seinem Buche „Bet Joseph“ choschen, mischpat, 266: „Die Nichtjuden, Gojim, unserer Zeit gehören nicht mehr zu den im Talmud genannten Accum, Heiden, sie unterliegen nicht den sie betreffenden Gesetzen.“ Maimonides selbst spricht darüber in einem Briefe:[7] „Man darf die Christen die Gebote der Thora lehren, denn sie glauben, daß diese unsere Thora von Gott durch unsern Lehrer Moses geoffenbart wurde, sie ist bei ihnen vollständig niedergeschrieben, nur manchmal wird sie von ihnen falsch ausgelegt, doch bekehren sich Manche unter ihnen zum Guten.“ In einem andern Briefe an seinen Schüler

---

[1]) Beer, Hagola zu Joredea 334, Ende. [2]) Zitat bei R. Jerucham 17. 5. S. 158b. [3]) In Tosephoth Aboda Sara S. 2a. voce אסור [4]) Maimonides h. Melachim Absch. 11. 4. in der Amsterdamer Ausgabe. [5]) Jadchasaka h. Melachim Absch. 8. 11. [6]) daselbst h. Accum Absch. 10. 6. [7]) Responsen Peer Hador Nr. 50.

Chisdai Halevi schreibt er: „Deine Frage, betreffend die Seligkeit der nichtjüdischen Völker beantworte ich: „Wisse, daß Gott das Herz will; nur nach den Herzensgesinnungen sind die Dinge zu beurteilen. Darum sagen unsere Weisen: „Die Frommen der Völker der Welt haben Anteil an der zukünftigen Seligkeit, wenn sie das Angemessene über Gott wissen und ihre Seelen mit guten Sitten ausgestattet haben." Es ist übrigens an der Sache gar kein Zweifel, daß, wer seine Seele mit Lauterkeit der Sitten und mit dem rechten Wissen über Gott ausgestattet hat, gewiß zu den Söhnen der zukünftigen Welt gehört. Daher sprechen unsere Weisen, daß ein Heide, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt, dem Hohenpriester gleich steht." [1]) Ferner: „Meine Meinung ist, daß man das keinem Ger Toschab (Heiden, der die allgemein menschlichen Gebote übt) thun darf, sondern immer muß man ihm Recht werden lassen nach ihrem (nichtjüdischen) Recht. Ebenso ist meine Meinung, daß man mit einem solchen Nichtjuden in Umgang und Erweisung der Liebespflichten verfährt wie mit einem Israeliten, denn wir sind ja verpflichtet ihn zu ernähren, wie die Schrift sagt: „„Dem Fremden (Nichtisraeliten), der in deinen Thoren weilt, sollst du es geben;"" und wenn die Alten uns den Doppelgruß an Heiden verboten haben, so gilt das nur für Götzendiener. Aber auch in Betracht der Götzendiener befehlen die Weisen, daß man ihre Kranken besuche, ihre Toten mit jüdischen Toten beerdige, ihre Armen mit den jüdischen Armen ernähre um des Friedens willen. Es heißt ja: „„Gütig ist Gott gegen Alle und seine Barmherzigkeit erstreckt sich auf alle seine Geschöpfe"". Ferner: „„Ihre Wege (die Wege der Thora, mosaischen Lehre) sind liebliche Wege und alle ihre Pfade Frieden."" [2]) In Bezug auf unsern Umgang mit dem Nichtjuden zitiren wir noch mehrere Sätze aus seinem Gesetzescodex: „Es ist verboten, im Kauf und Verkauf die Leute zu betrügen oder zu hintergehen; Juden und Heiden sind darin gleich, ist an der Waare ein Fehler, soll man es ihnen sagen." [3]) „Auch das Geringste Jemandem zu rauben, hat das Gesetz verboten, sollte es auch ein Heide sein." [4]) d. Aus dem 13. Jahrhundert. 1) R. Juda b. Samuel in Regensburg (1216 gest.). Derselbe verfaßte: „Das Buch der Frommen", Sepher Chassidim, wo er § 358 lehrt: „Beobachtet ein Nichtjude die sieben noachidischen Gebote, hüte dich, dessen Irrtum zu benutzen, denn Alles, was von ihm irrtümlich weggegeben oder verloren gegangen, mußt du ihm zurückgeben. Auch geringschätzen sollst du ihn nicht, verehre ihn vielmehr mehr als einen Israeliten, der sich nicht mit der Thora beschäftigt." In öfteren Wiederholungen daselbst [5]) mahnt er: „Täusche Niemanden durch deine Handlungen, auch nicht den Nichtjuden; sei nicht gegen Leute zänkisch, wessen Glaubens sie auch seien; handle ehrlich in deinem Geschäfte. Man soll Keinem Unrecht thun, auch nicht denen, welche anderen Glaubens sind. Im Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit als mit Juden; mache den Nichtjuden auf seinen Fehler aufmerksam, besser du lebst in Armut, als daß du zur Schmach des Judentums und des jüdischen Namens mit fremdem Gelde davon läufst." 2) Don Vidal Menachem b. Samuel Meiri (1243—1319) in Perpignan, ein tiefer Denker und fleißiger Kommentator der Mischna und der Talmuden. Derselbe bemerkt in Bezug auf die Angabe der Ursache der Härte gegen Heiden in Baba kama S. 38a: „Weil dieselben die sieben noachidischen Gesetze nicht beobachten —, daraus entnehmen wir, daß die, welche diese Gebote halten, bei uns dasselbe Recht haben, wie wir bei ihnen. Desto mehr muß dies in Bezug auf die Völker stattfinden, die sich durch Religion und

---

[1]) Ges. Briefe ed. Leipzig S. 23. [2]) Maimonides, Jad Hachasaka, Absch. Melachim cap. X. § 12. [3]) Maimonides h. Mechira Absch. 18. 1. [4]) daselbst h. Gesela 1. 2. [5]) § 1. 51. 74 311. 426.

Sitte auszeichnen."[1]) An einer andern Stelle[2]) wird von ihm die Entscheidung in Betreff der Zurückerstattung von gefundenen Gegenständen zitirt: „Wer zu den Völkern gehört, die Gesetz und Recht ausüben und Gott auf welche Weise auch verehren, wenn auch ihr Glaube von dem unsrigen noch so sehr verschieden ist, der ist in Bezug auf Zurückgabe verlorener Sachen u. a. m. vollständig wie ein Israelit ohne irgend welchen Unterschied." 3) R. Moses b. Jakob aus Coucy (1236), Verfasser der Schrift: „Das große Buch von den Geboten", ספר מצות הגדול. Derselbe sagt im Gebot 2: „Ich habe den Israeliten erklärt, daß diejenigen, welche dem Nichtjuden gegenüber lügen und ihn bestehlen, zu denen gehören, die den Namen Gottes entweihen; sie verschulden, daß die Nichtjuden meinen, Israel habe keine Religion. Wer im Verborgenen den Namen Gottes entweiht, wird öffentlich bestraft werden". 4) R. Jechiel b. Jekutiel (1278). In seinem Buche: „Das Buch der Sitten", ספר מעשיות והמדות, mahnte er: „Euer „Ja" sei „ja"; euer „Nein" sei „nein". Solltet ihr jedoch glauben, man sei nur Juden zu Ehrlichkeit verpflichtet, gegen solche Meinung warnten schon unsere Lehrer: „Es ist verboten, Nichtjuden zu täuschen. Vertraut ein Nichtjude eurem Worte, so seid auch ehrlich und treu gegen ihn, damit Gottes Name durch euch geheiligt werde." 5) Bechai b. Ascher, er lebte gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu Saragossa. Derselbe lehrte in seinem Sittenbuche: „Kad Hakemach" S. 17. Spr. 2.,[3]) daß das Gebot in 5. M. 16. 20. „der Gerechtigkeit, Gerechtigkeit folge nach" in Bezug auf die Israeliten und Nichtisraeliten zu erfüllen sei. e. Aus dem 16. Jahrhundert nennen wir von den Vielen den weitberühmten R. Simon b. Zemach Duran (1531), der in seinem Sendschreiben[4]) aus dem neuen Testament darthut, daß der Stifter der christlichen Religion mit den Aposteln gekommen sei, nicht das Gesetz in Israel zu zerstören, sondern es daselbst zu befestigen und die anderen Völker zu den sieben noachidischen Geboten zu verpflichten. Dieselbe Auffassung war später auch die des R. Jakob Emden (s. oben) und wiederholt sich in dem Buche „Zizith Nobel" (1737). 2) Joseph Jabez (1522), Verfasser des Buches „Maamar ha Achduth", Abhandlung über die Einheit.[5]) In demselben lehrt er: „Die heiligen Völker glauben an die Weltschöpfung, an die Erzväter, an die Göttlichkeit der Thora, an Hölle und Paradies und an die Auferstehung . . . Gepriesen sei der Ewige, der uns diese Hilfe gebracht nach der Zerstörung des zweiten Tempels, denn ohne diese würden wir, Gott behüte, im Glauben wankend geworden sein, wenn noch der Götzendienst, wie in früherer Zeit, existirte."[6]) 3) R. Eliefer Aschkenasi (1570). Derselbe verfaßte einen ausführlichen Kommentar zur Pesachhagada (s. d. A.), aus dem wir hier seine Worte über die Bekenner des Christentums[7]) zitiren: „Die Völker jedoch, in deren Mitte wir leben, kennen Gott und glauben an ihn. Daher müssen wir stets für das Wohl der Regierung und der Völker und der Reiche, die unter ihrem Scepter sind, unsere Gebete zum Himmel emporsenden." 4) R. Mordechai b. Hillel (1516), ein Deutscher, von dem der Ausspruch angegeben wird: „Man verbiete in dieser Zeit nicht an ihren (der Christen) Festen und Festtagen den Verkehr mit ihnen, weil wir von ihnen wissen, daß sie keine Götzen verehren."[8]) 5) R. Moses Isserles, Rabbiner in Krakau (gest. 1573). Er wiederholte oft, daß die Christen nicht als Götzendiener betrachtet werden sollen, ihr Wein sei gleich dem der Muhamedaner zur Benutzung erlaubt, an ihren Festen darf man ihnen Geschenke senden und mit ihnen verkehren[9]) Ferner heißt es bei ihm an einer andern

---

[1]) In Schite Mekubezeth zu Baba kama S. 38a. [2]) daselbst zu Baba kama S. 113b. [3]) Edit. Warschau. [4]) Abgedruckt in dem Buche מלחמות חובה [5]) Gedruckt zu Ferrara 1533. [6]) Maamar ha-Achduth cap. 3. [7]) daselbst voce שפוך [8]) Bei R. Jerucham 17. 5. S. 158b. [9]) Joredea cap. 124. 24; 182. 1; 148. 12; 128. 1.

Stelle: „Die Nichtjuden unserer Zeit sind keine Götzendiener, sie schwören nicht bei Götzen, obwohl sie die Dreieinigkeit nennen, ihre Gesinnung ist jedoch auf den Schöpfer des Himmels und der Erde, nur daß sie Gott noch Personen hinzufügen, was ihnen auch nach dem jüdischen Gesetz nicht verboten ist."[1]) 6) R. Elieser Askari (1561) in Safed, Zephat, der in seiner Schrift über die Gebote mahnt: „Das Auslösen von Gefangenen und die Rettung und Erhaltung des Lebens — sind Gebote, die man auch gegen Proselyten-Einsassen (ger toschab), das sind die, welche die sieben noachidischen Gebote erfüllen, ausüben soll";[2]) ferner: „Auch Nichtjuden soll man helfen, Lasten auf- oder abladen; vor dem Greise unter ihnen soll man aufstehen, denn es heißt: „Vor dem Greise sollst du aufstehen".[3]) f. Aus dem 17. Jahrhundert. 1) R. Mose Ribkes (1640), Verfasser der Schrift „Beer ha-Gola", einer Quellenangabe zum Schulchan Aruch (gedr. 1661), wo es heißt: „Unsere Weisen haben (in ihren Maßnahmen gegen die Heiden) nur von den Götzendienern, die in ihrer Zeit waren, gesprochen, die Sterne und Planeten verehrten, weder an die Weltschöpfung noch an den Auszug Israels aus Aegypten glaubten. Dagegen glauben die Völker, unter denen wir wohnen und deren Schutz wir uns erfreuen, nicht blos dies, sondern auch noch andere Dogmen, ihre Gedanken sind auf den Schöpfer Himmels und der Erde gerichtet. Wir müssen daher stets auf deren Wohlergehen bedacht sein und für dasselbe zu Gott beten."[4]) 2) R. Joel Sirkes (gest. 1639), Verfasser des Kommentars zu den Turim „Beth Chadasch" (1631), worin er in Bezug auf die in Joredea 367 genannten Pflichten auch gegen Nichtjuden unter Andern bemerkt: „Es ist dieses Gebot eine allgemeine Mahnung an die Juden, allen Menschen Frieden und Heil zuzuwenden, sich an allen Bestrebungen, die das Wohl der Menschheit befördern, eifrig zu beteiligen, die Wege des Friedens zu gehen, denn das sind auch die Wege Gottes, dessen Barmherzigkeit sich über alle seine Geschöpfe erstreckt" (Ps. 145. 9.). 3) R. Moses Chagis in Safed und Livorno (1670—1744). Derselbe lehrte in seiner über die pentateuchischen Gebote verfaßten Schrift „Ele ha-Mizwoth" Gebot 564 in Bezug auf 5. M. 23. 8—9.: „Wenn uns Gott gebot, gegen die Aegypter, die unsere Väter geknechtet und deren Kinder zu töten befahlen, und gegen die Edomiter, die mit dem Schwert uns entgegenzogen, um uns zu vernichten, wegen ihrer Gastfreundschaft dankbar zu sein, wie vielmehr sollen wir den Völkern und Fürsten dankbar sein, in deren Ländern wir wohnen, wo wir uns der geistigen und leiblichen Freiheit zu erfreuen haben, wie viel mehr haben wir für deren Wohl zu beten! Das ist denn uns als Pflicht geboten. Jeder Thor daher, der das Entgegengesetzte glaubt, lebt in einem tiefen Irrtum und kennt nicht die Wege Gottes, der gerecht ist und Israel nur gerechte Vorschriften gegeben hat. Und wenn je ein Judenfeind die Völker das Gegenteil über uns glauben machte, so vertrauen wir auf die Gnade Gottes und der Regierungen jener Nationen, daß sie erkennen werden, daß nur Unglaube und grobe Unkunde des jüdischen Gesetzes solche Judenfeinde mit ihren falschen Anklagen schaffen konnten." g. Aus dem 18. Jahrhundert. 1) Isaak Lampronti, Oberrabbiner in Ferrara (gest. 1756), Verfasser einer talmudischen Real-Encyclopädie unter dem Namen „Pachad Jizchak". In derselben unter Artikel „Goj", גוי, heißt es: „Sämmtliche Aussprüche und gesetzliche Bestimmungen gegen die Heiden beziehen sich nicht auf die Bekenner des Christentums, denn sie sind keine Götzendiener, sie glauben vielmehr an Gott, sind nicht des Mordens, des Raubens, der Begattung mit Tieren u. a. m. verdächtigt, da sie diese Verbrechen viel schärfer, als die jüdischen Gesetze

[1]) Orach chajim cap. 156 im Hagah daselbst; ebenso Joredea 151. 7. [2]) das. cap. 5. [3]) das. cap. 6. [4]) Zu Schulchan Aruch Choschen mischpat cap. 425. 5.

es erfordern, bestrafen"; „wir lassen uns ja", schließt er, „von ihnen heilen u. s. w., auch unterrichten wir sie (auf Verlangen) in der Thora". Er beruft sich dabei auf die Aussprüche der bedeutendsten jüdischen Gelehrten als auf Moses Maimonides (1135—1204), der Jeden unter den Völkern, welcher die sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.) beobachtet, als „Frommen" bezeichnet, der eines Anteils in der zukünftigen Welt (der Seligkeit) teilhaftig wird;[1]) ferner auf R. Nissim aus Gerona,[2]) R. Joseph Karo[3]) u. a. m., die ausdrücklich lehren, daß man in Betreff der talmudischen Bestimmung die Nichtjuden ihrer Zeit von denen des heidnischen Altertums zu unterscheiden habe; nur auf diese, aber nicht auf jene beziehen sich dieselben. 2) R. Jakob Emden (1698—1776), Rabbiner zu Altona. Zu seinen schon oben zitirten Aussprüchen über Christen und Christentum geben wir hier einige andere aus seinen Schriften. Dieselben lauten: „Es ist bereits längst bekannt, daß die jetzigen Völker, die an die Grundlehre der Thora glauben, von uns nicht als Fremde gelten und bezeichnet werden dürfen";[4]) ferner: „Wenn uns „„Täuschung"" gegen frühere Völker, die Gott gar nicht kannten, verboten ist, um wie vielmehr müssen wir uns von derselben gegen die Völker der Gegenwart fernhalten, die Gott und seine Lehre kennen."[5]) Auf einer andern Stelle hören wir ihn ausrufen: „Und nun, ihr christlichen Völker, wie schön und lieblich wäre es, wenn ihr beobachtetet, was euch von euren ersten Lehrern vorgeschrieben wurde, wie schön wäre euer Anteil, wenn ihr den Juden in der Beobachtung ihrer Thora beiständet! Ihr empfinget dabei ebenso einen Lohn wie diejenigen, welche die Gebote vollziehen, obschon ihr nur die sieben Gebote erfüllet!"[6]) 3) Moses Konitz, Rabbiner zu Altofen. Derselbe sagt in seiner Schrift „Ha-Ijun"[7]) und in seinem Buche „Ben-Jochai" S. 1.: „Sämmtliche Namen für Götzendiener und Heiden in unserem heiligen Schrifttum haben gar keine Beziehung auf die Völker unserer Zeit, die sich in allen Wissenschaften auszeichnen, an Gott im Himmel glauben; erkennen, wie nach dem Naturrecht sie verpflichtet sind, auch die anderen Menschen als ihre Brüder zu lieben, ebenso den Israeliten Gutes zu erweisen; es liegt uns daher ob, sie gleich uns zu lieben. So heißt es ja in der Mischna Aboth 3. 14.: „Geliebt ist der Mensch, denn er wurde im Ebenbilde Gottes geschaffen"; ferner: „So wie die Israeliten Gottes Gebote vollziehen, ebenso die anderen Völker; wie die Israeliten Gott preisen, ebenso die Völker, denn: „„Von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang ist mein Name groß unter den Völkern"",[8]) ferner: „Gott wird den Frommen unter den Völkern des Lebens in der zukünftigen Welt teilhaftig werden lassen."[9]) Auf einer andern Stelle[10]) geht er noch weiter und lehrt: „Wer sich nicht zum Götzendienst bekennt und an Gott im Himmel glaubt, heißt in unserem Gesetz gleich uns „„Jude"", wobei er sich auf die Aussprüche der bedeutendsten Rabbiner beruft (s. o.). „Die Christen bekennen sich zu vielen Gesetzen unserer Thora, erkennen deren Heiligkeit an, auch verehren sie das Schrifttum des mündlichen Gesetzes, sie erkennen, daß ein Gott uns geschaffen und alle Menschen Söhne des Höchsten sind u. s. w. Daher haben wir sämmtliche Verbote, als z. B.: Du sollst nicht morden, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis ablegen, kein Unrecht im Gericht thun, vor den Blinden keinen Anstoß legen u. a. m. gegen sie wie gegen uns zu beobachten, gegen sie noch mehr, da wir den Namen Gottes bei deren Nichtbeobachtung entweihen, eine der schwersten Vergehungen." 4) R. Elia Pinchas b. Mair (1797), der in seiner Schrift „Buch des Bundes",

---

1) Siehe oben. 2) In seinem Kommentar zu Aboda sara Absch. 2. S. 355 b. 3) In seinem Kommentar zu Tur Choschen mischpat cap. 266. 4) In der Schrift שבירת S. 34 a. ed. 1758—1762. 5) das. S. 35 b. 6) Gegen Ende in seiner Vorrede zu der von ihm edirten: Seder olam rabba und Sutta und Megillath Taanith 1757. 7) Wien 1796. cap. 15. 53. 8) Mal. 1. 11. Tanchuma zu Ekeb. 9) Jalkut zu den Propheten § 296. 10) Responsen Hamzaref.

Sefer habrith (1797) [1]) sagt: „Das Gebot „„Und liebe deinen Nächsten wie dich selbst““ (3. Mose 19. 18) soll gegen alle Völker geübt werden, denn es heißt nicht: „„Liebe deinen Bruder wie dich selbst““, sondern „„deinen Nächsten wie dich selbst““, und „„Nächster““, hebräisch „„rea““, ist jeder Mensch, der der Welt nützlich ist. Selbst wo die Thora „„dein Bruder““, „„die Söhne deines Vaters““ schreibt, wollte sie nur die Heiden Palästinas damaliger Zeit ausschließen, die Mord, Diebstahl, Unzucht u. a. m. verübten, aber nicht die andern Völker. Werden doch ausdrücklich Heiden „„Nächste““ genannt, als z. B. 2. S. 16. 16., wo Husai und Itai aus Gath, die doch Heiden waren, „„Nächste““ Davids genannt werden; ebenso werden Aegypter 2. M. 11. 2. als „„Nächste““, rea, bezeichnet. Um wie viel mehr müssen wir die Völker heute als unsere Nächsten ansehen, die an Gott glauben und die sieben noachidischen Gesetze vollziehen und der Seligkeit teilhaftig werden.“ 5) Ezechiel Landau, Oberrabbiner in Prag (gest. 1793). Derselbe hat sich im Verein mit den andern Mitgliedern des damaligen Oberrabbinats zu Prag in einer erlassenen Bekanntmachung in Folgendem darüber ausgesprochen: „Die im biblischen und talmudischen Schrifttume vorkommenden Benennungen „„Akkum““, „„Gojim““ und „„Cuthim““ beziehen sich auf die Völker damaliger Zeit, die nicht an die Schöpfung der Welt, die Propheten, die Vergeltung durch Gott u. a. m. glaubten, sondern Sonne, Mond, Sterne und die anderen Planeten göttlich verehrten und ihnen opferten, dagegen sind es die gegenwärtigen Völker, besonders in Europa, die an die Weltschöpfung durch Gott, die göttliche Vorsehung, die göttliche Vergeltung, die Propheten und an die Gesetzgebung Gottes auf Sinai und an andere Grundsätze der Thora glauben, Recht und Gerechtigkeit lieben. Wir sind daher gegen dieselben verpflichtet, nicht nur nichts zu ihrem Schaden zu unternehmen, sondern auch mit unserm Leben und Vermögen deren Wohl zu fördern, ihre Armen zu ernähren u. a. m., ebenso für deren Glück und Heil zu beten u. a. m.“[2]) 6) Eleasar Fleckels, Präses des Oberrabinats in Prag, der in seinem 1785 gedruckten Buche „Olath hachodesch“ S. 5 unter Anderm sagt: „Wir haben die Pflicht, die Völker, unter denen wir wohnen, zu lieben und deren Wohl zu fördern . . . Sie lassen uns Recht und Gerechtigkeit zukommen; es hat Kaiser Joseph II. uns volle Gewerbefreiheit gewährt, daß wir auch jede Kunst und jedes Handwerk ausüben dürfen u. a. m.“.[3]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm[4]): „Es ist den Israeliten verboten, einen Heiden zu bestehlen, zu hintergehen, zu hassen und zu verachten, was uns in 5. M. 23. 8. ausdrücklich gegen die Aegypter und Edomiter verboten wird: „Wirf keinen Stein in den Brunnen, aus dem du Wasser getrunken“.[5]) Dies Alles gegen Heiden, um wie vielmehr gegen die Bekenner der christlichen Religion, welche die noachidischen Gebote beobachten und den göttlichen Willen vollziehen.“ h. Aus dem 19. Jahrhundert. 1) Baruch Jeiteles. Derselbe schrieb in seiner 1801 gedruckten Schrift „Teem ha-Meloch“, טעם המלך Seite 1: „Alle die Benennungen für Heiden mit den Bestimmungen gegen sie haben keine Beziehung auf die christlichen Völker. Dieselben betrachten ja unsere Thora als die Grundlage ihres Glaubens; sie glauben wie wir, daß Moses die Gesetze auf Sinai von Gott empfangen habe; sie glauben an alle Propheten, an das Dasein Gottes, die göttliche Belohnung und Bestrafung; auch beobachten die Gemeinden derselben viele göttlichen Gesetze und enthalten sich der Blutschande, des Raubes, der Rechtsbedrückung;

---

[1]) Teil II. Abhandlung 13: „Ueber die Nächstenliebe“ cap. 5. [2]) Abgedruckt ist diese Schrift in Fischer, Gutmeinung über den Talmud, Wien 1883., S. 49. Unterschrieben sind: Ezechiel Landau, Maier Fischel, J. L. Kassowitz, Salomon Emmerich, Moses Ginzburg Spiro u. a. m. [3]) Abgedruckt daselbst S. 63. [4]) In seiner Schrift: תשובה מאהבה [5]) Baba kama S. 92 b.

sie üben Gerichtsbarkeit, daß Einer dem Anderen kein Unrecht thue und Andere bedrücke u. a. m." 2) **Das große Synhedrion in Paris**, das unter Napoleon I. im Jahre 1807 dahin berufen wurde. In Artikel 4. „Bruderliebe" der Beschlüsse desselben heißt es: daß kraft des durch Moses den Israeliten gegebenen Gesetzes diese verbunden sind, die Individuen der Nationen, welche Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde anerkennen, unter denen sie die Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft oder eine wohlwollende Gastfreundschaft genießen, als ihre Brüder zu betrachten; daß die heilige Schrift uns gebietet, unsern Nächsten wie uns selbst zu lieben, und daß, da man es dem Willen Gottes, der die Gerechtigkeit selbst ist, gemäß erachtet, Anderen nicht zu thun, was wir nicht wollten, daß man uns thäte,[1]) es gegen die geheiligten Grundsätze wäre, wollte man unsere ..... Mitbürger nicht als unsere Brüder ansehen; daß nach dieser allgemeinen, sowohl von den Gesetzeslehrern, die das meiste Ansehen in Israel genießen, als auch von jedem Israeliten, der mit seiner Religion nur einigermaßen vertraut ist, angenommenen Lehre es Pflicht Aller ist, ihren Mitbürgern beizustehen, sie zu beschützen und zu lieben und sie in allen bürgerlichen und moralischen Beziehungen mit ihren Glaubensgenossen auf gleichem Fuße zu behandeln; daß, da die mosaische Religion den Israeliten gebietet, die Fremden, die sich in ihren Städten niederließen, mit so vieler Liebe und Rücksicht aufzunehmen, sie ihnen umsomehr dieselben Gesinnungen gegen die Individuen der Nationen anempfiehlt, die sie in ihren Schooß aufgenommen haben, sie durch ihre Gesetze schützen, mit ihren Waffen verteidigen, ihnen gestatten, Gott nach ihrer Weise anzubeten und sie ..... zur Teilnahme an den bürgerlichen und politischen Rechten zulassen. Nach diesen verschiedenen Erwägungen gebietet das große Sanhedrin jedem Israeliten ...... mit den Unterthanen der Staaten, in denen er wohnt, wie mit seinen Mitbürgern und Brüdern zu leben, da sie Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde anerkennen, und weil es so der Buchstabe und der Geist unseres heiligen Gesetzes will." 3) R. **Samuel Landau**, Sohn des Ezechiel Landau, Oberrabbiner in Prag. Wir bringen hier seine Aeußerung in seinen Responsen „Schibath Zion": „In meinen Vorträgen habe ich stets die religiöse Verpflichtung hervorgehoben, daß wir den Völkern unserer Zeit Liebe und Achtung schulden, verpflichtet sind, für das Wohl der Fürsten und des Landes mit seinen Bewohnern zu beten; auch machte ich immer darauf aufmerksam, daß in allen Gesetzen der Sittlichkeit und des Rechts kein Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden bestehe; Alles daher, was in den Schriften unserer Weisen über heidnische Völker, Chutäer, vorkommt, von jenen Heiden gelte, welche, wie Maimonides von Zabäern erzählt, die göttliche Weltschöpfung, Weltregierung und die Prophetie geleugnet haben." 4) **Isaak Salomo Reggio** (1784—1856). Derselbe weist in seinen Briefen (gedr. Wien 1836) nach, daß man unter den hebr. Ausdrücken: „ach", אח, „rea", רע, und „amith", עמית, für „Nächster" alle Menschen zu verstehen habe. Die heilige Schrift ist weit entfernt, gegen Bekenner eines andern Glaubens eine Handlung zu gestatten, die gegen unsere Religionsgenossen verboten ist, obgleich auch da die Ausdrücke: „Bruder", ach, „Nächster", rea, und „Freund", amith vorkommen. Als Beweis hierzu weist er auf 1. M. 9. 5.: „Von der Hand des Einen werde ich das Blut des Bruders fordern." Wir beziehen hierher den Ausruf in Maleachi 2. 10.: „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns erschaffen, warum sollen wir treulos handeln Einer gegen seinen Bruder, den Bund unseres Gottes zu zerstören!" 5) R. **Israel Lipschütz**, Rabbiner in Danzig, gest. 1861. Derselbe hat in seinem Kommentar zur Mischna[2]): „Auch einen

[1]) Sabbath S. 31a. [2]) Tifereth israel Mischna Baba Kama cap. 4. 3.

Heiden zu bestehlen oder zu täuschen ist uns verboten . . . . . Wenn dies schon bei den Heiden der Fall ist, um wie vielmehr sind wir verpflichtet gegen diese unsere Brüder-Völker, die den einzigen Gott erkennen, dessen Thora als heilige Schrift verehren, die sieben noachidischen Gebote treu erfüllen . . . . ., sogar unseren Armen Gutes thun, sie durch milde Spenden ernähren." 6) Im Jahre 1844 wurde in der zu Braunschweig abgehaltenen Rabbinerversammlung in Bezug auf die Beschlüsse des obengenannten großen Synhedrions in Paris für die Juden in Deutschland folgender Kommissionsantrag gestellt und mit Akklamation angenommen: „Der Jude nennt die Mitglieder des Volkes, unter dem er lebt, seine Brüder."[1]) Rabbiner A. Adler schlug einen Antrag noch besonders vor: „Der Jude erkennt in jedem Menschen den Bruder, in dem Vaterlandsgenossen aber noch besonders denjenigen, mit welchem er durch besondere Bande zur Realisirung der Staatszwecke verbunden ist."[2]) Der Rabbiner Maier schlug folgende Fassung vor: „Der Jude ist verpflichtet, das Land, dem er durch Geburt und bürgerliche Verhältnisse angehört, als sein Vaterland zu betrachten, es zu verteidigen und allen seinen Gesetzen zu gehorchen."[3]) Diese wurde mit Akklamation angenommen.

Confessioneller Beerdigungsplatz, בית הקברות של ישראל. Unter „Confessioneller Beerdigungsplatz" verstehen wir den „Begräbnisplatz", den eine Religionsgemeinde zur Beerdigung ihrer verstorbenen Mitglieder angeschafft, bestimmt und geweiht hat. Eine jede religiöse Vereinigung hat ihre bestimmte und besondere religiöse Richtung, zu der sich ihre Anhänger bekennen, und durch welche sie sich von den anderen Religionsgemeinschaften unterscheidet. Das „Gotteshaus" und der „Gottesacker", oder welchen anderen Namen diese Institutionen auch führen mögen, sind Vereinsstätten, welche die Bekenner einer Religion zu einem Bekenntnis vereinigen, ersteres für die Lebenden und letzterer für die Toten derselben. Beide, welcher religiösen Richtung sie auch angehören, haben von vorne herein den Charakter der Ausschließung, sie schließen die Anderen aus, die sich nicht zu deren Lehren und Ceremonien bekennen. Wenn dennoch Nichtbekenner sich in denselben einfinden, so sind sie „Fremde", und es hängt von den Lehren und Gesetzen dieser religiösen Vereinigung ab, ob sie dort geduldet werden können. In der jüdischen Religion lautet darüber der Ausspruch: „Und auch der Fremde, der nicht von deinem Volke Israel ist, wenn er aus fernem Lande wegen deines Namens kommt . . . . ., um in diesem Hause zu beten, erhöre ihn (Herr) im Himmel, in deinem festen Wohnsitz, und gewähre ihm Alles, wie der Fremde zu dir rufen wird."[4]) So gestattet das Judentum den Besuch seines Gotteshauses auch von Seiten der Nichtjuden, ja es wünscht denselben nach der Verheißung: „denn mein Haus wird das Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden."[5]) Ob dies auch so bei dem Gottesacker zu halten sei, daß auch Nichtjuden auf dem jüdischen Begräbnisplatz beerdigt werden dürfen —, diese Frage wurde erst in neuester Zeit aufgeworfen. Veranlassung hierzu gaben die Mischehen (s. d. A.), die auch bei den Juden nicht mehr selten sind, von deren Seite das Ansuchen an die jüdischen Gemeindevorstände gestellt wurde, man möge auch den nichtjüdischen Toten dieser Ehen die Beerdigung auf jüdischem Friedhof gestatten. In dem biblischen Schrifttum suchen wir vergebens nach Aufklärung darüber, aber die nachbiblischen Schriften, der Talmud und die Midraschim, haben mehrere Lehren, Gesetze und Aussprüche, die uns einigen Aufschluß zur Beantwortung dieser Frage geben. Wir nennen von denselben: „Eine Stadt, die von Nichtjuden und Juden bewohnt wird, soll Vorsteher von

---

[1]) Protokolle der ersten Rabbinerversammlung Braunschweig 1844. S. 75 u. 79. [2]) daselbst S. 76. [3]) daselbst S. 78—79. [4]) 1. K. 8. 41—44. [5]) Jesaia 56. 7.

Nichtjuden und Juden haben; man sorge für den Unterhalt armer Juden und Nichtjuden; besuche die Kranken der Juden und Nichtjuden; begrabe die Toten der Juden und Nichtjuden; tröste die Leidtragenden der Juden und Nichtjuden ..... wegen der Wege des Friedens."[1]) Eine andere Stelle hat darüber: „In einer von Juden und Nichtjuden bewohnten Stadt sollen die Vorsteher von Juden und Nichtjuden sein; die Beiträge müssen von Juden und Nichtjuden eingefordert werden; die Armen der Heiden ernähre man, über ihre Toten halte man Leichenreden, tröste ihre Leidtragenden und beerdige ihre Leichen wegen der Wege des Friedens."[2]) Endlich heißt es in einer dritten Relation dieser Angabe: „Man ernähre die Armen der Nichtjuden mit den Armen der Juden; besuche die Kranken der Nichtjuden mit den Kranken der Juden und begrabe die Toten der Nichtjuden mit den Toten der Juden wegen der Wege des Friedens". Hier in diesem Bericht wird anstatt des „und" in den zwei früheren Angaben das Wort „mit" hebräisch: עם gegeben; ob dieses „mit" als eine wirkliche Abweichung von den obigen Berichten und in der Bedeutung von „gemeinsam" aufzufassen sei, sodaß nach demselben die Beerdigung der Leichen von Nichtjuden mit denen der Juden auf einem Platze gestattet sei — ist unklar und ungewiß, da der hebräische Ausdruck: im, עם, für „mit" daselbst auch: „ebenso wie" oder „zu gleicher Zeit mit" bedeuten kann. Der Talmudkommentar von Raschi erklärt sich für diese zweite Bedeutung des obigen hebräischen im, עם, und verwahrt sich gegen jede andere Auffassung; seine Worte hierzu sind: „Nicht auf der Grabstätte der Juden soll man die Leichen der Nichtjuden beerdigen, sondern man beschäftige sich mit ihnen."[3]) Ein anderer Erklärer dieser Stelle macht es noch deutlicher, indem er das obige Wort עם durch „sowie", כמות, wiedergiebt,[4]) wobei er sich auf die Relation in der Tosephta, die wir oben als zweite zitirten, beruft, wo garnicht das Wort im, עם, vorkommt; es heißt auch da nur, daß man sich mit den Leichen der Nichtjuden beschäftige, sowie, כמות, mit denen der Juden. Nach diesen beiden Auffassungen wäre die Beerdigung der nichtjüdischen Leichen auf jüdischem Begräbnisplatz unstatthaft. Auch in dem Gesetzescodex Joredea 367 im Tur daselbst heißt es: „Man beerdige die Leichen der Nichtjuden mit den Toten der Israeliten, aber nicht gemeinsam auf einem jüdischen Begräbnisplatz, sondern man bestatte sie auf ihrem Begräbnisplatz, gleichwie man sich mit der Beerdigung jüdischer Leichen beschäftigt." „Nur, wenn Juden und Nichtjuden auf einem Platze erschlagen aufgefunden werden, soll man sie sämmtlich dort oder anderswo gemeinsam, also nicht getrennt, beerdigen."[5]) Der hebräische Ausdruck: im, עם, wird in diesem Falle in der Bedeutung von „mit", „gemeinsam" genommen und die Beerdigung des Nichtjuden wird auf einem Platze mit dem Juden erlaubt, was jedoch die gewöhnlichen Fälle ausschließt. Man hat von anderen Seiten, welche für das Erlaubtsein der Beerdigung der Nichtjuden auf jüdischem Beerdigungsplatz eintraten, dagegen hervorgehoben, da die Bekenner der christlichen Religion an Gott glauben und die Gesetze, die man die noachidischen Gesetze (s. d. A.) nennt, das Verbot des Mordes, die Gesetze der Keuschheit u. a. m. beobachten, warum sollten deren Leichen nicht auf jüdischem Beerdigungsplatz bestattet werden? Wir haben in den Artikeln „Nichtjuden", „Noachiden" und „Christen" die Würdigung der

---

[1]) Jeruschalmi Gittin Absch. 5. S. 47b. col. 1. Ebenso Jeruschalmi Demai Absch. 4. Dem Ausdruck „wegen der Wege des Friedens" מפני דרכי שלום fügt Maimonides hilchoth melachim 10. 12 als Erklärung die Bibelverse hinzu: „Gott ist für Alle gut und seine Barmherzigkeit ist über allen seinen Geschöpfen"; ferner: „Ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Pfade sind Frieden." [2]) Tosephta Gittin Absch. 5. [3]) daselbst לא בקברי ישראל אלא מתעסקים עמהם [4]) Raschba zur Stelle. [5]) So Joel Sirkes in seinem 1631 gedruckten Kommentar Beth chadasch zu Joredea 151 in Bezug auf die zitirte Stelle aus Tur Joredea 367.

christlichen Religion im Judentum in Bezug auf seine religiösen Lehren und Aussprüche ausführlich gebracht, welche derselben volle Anerkennung zollt; aber das Unstatthafte der Beerdigung der nichtjüdischen Leichen auf jüdischem Gottesacker beruht auf einem Grunde, der durch obigen Einwurf nicht beseitigt wird. Der jüdische Beerdigungsplatz wird von den Geldbeiträgen der Mitglieder einer jüdischen Gemeinde, gewöhnlich bei oder nach ihrer Gründung, erworben und als jüdisch confessionelle Beerdigungsstätte nur für jüdische Leichen geweiht und geheiligt. Die ersten Erwerber dieses Begräbnisplatzes überlassen denselben den ihnen nachfolgenden jüdischen Generationen gleichsam als Vermächtnis, aber unter den beschränkenden Bestimmungen, von demselben nur nach den Bestimmungen, wozu derselbe erworben, geweiht und geheiligt wurde, Gebrauch zu machen. Die späteren Generationen sind daher nicht ermächtigt, diese Bestimmungen umzustoßen oder gegen dieselben zu handeln. Nur dann, wenn bei dem Erwerb und der Anlegung eines jüdischen Beerdigungsplatzes von vorne herein die Bestimmung, auch für die Beerdigung nichtjüdischer Leichen, getroffen wird, kann der Vollziehung dieser Bestimmung stattgegeben werden, es hört alsdann der ausschließliche Charakter eines jüdisch-confessionellen Friedhofes auf; es ist kein jüdisch-confessioneller Gottesacker mehr. Auch in anderen Fällen darf die Beerdigung von nichtjüdischen Leichen auf jüdischem Friedhof zugelassen werden, wenn dieselben sonst keine Beerdigung finden können und so unbeerdigt bleiben müssen.[1]) Mehreres siehe: „Beerdigung" und „Nichtjuden".

D.

Dispensation vom Gesetze, פטורים מן המצות. In den Bestimmungen zur Gesetzesvollziehung gewährt das Judentum den verschiedenen Zeit- und Lebensverhältnissen des Menschen ihre notwendige Berücksichtigung. Das Gesetz soll ein Gesetz des Lebens sein, daher war es bei den Lehrern und Auslegern des Gesetzes Grundsatz, in den Fällen, wo die Gesetzespraxis das Leben des Menschen gefährden würde, eine Dispensation vom Gesetz eintreten zu lassen. Drei Verbote nur machen davon eine Ausnahme, das des Götzendienstes, der Blutschande und des Mordes, die selbst bei Todesgefahr nicht übertreten werden sollen.[2]) Aber auch von diesen tritt bei dem Verbote des Götzendienstes nach der Lehre des R. Ismael (s. d. A.) eine Dispensation ein, wenn derselbe unter Androhung des Todes geheim gefordert wird.[3]) Ihre Lehren darüber waren: „Es heißt: Beobachtet meine Gesetze und Rechte, die der Mensch ausübe und durch sie lebe (3. M. 18. 5.), es soll der Mensch durch das Gesetz leben, aber nicht sterben;"[4]) ferner: „Und beobachtet den Sabbath, denn heilig sei er euch (2. M. 31. 14), das heißt: euch ist der Sabbath übergeben, aber nicht ihr dem Sabbath,"[5]) oder: „Der Sabbath ist in euren Händen, aber nicht ihr in den Händen des Sabbaths;"[6]) ferner: „sie sollen ihn (den Sabbath) vollziehen in ihren Folgezeiten", so entweihe einen Sabbath, damit du viele beobachten kannst;"[7]) „Es giebt keine Sache (kein Gesetz), die nicht weichen muß, so es

---

[1]) Von den über diese Beerdigungsfrage erschienenen Schriften nennen wir: Hausdorf, Teschuba. Leipzig 1884; Friedmann und Weiß, Die Beerdigung der Nichtjuden in der Monatsschrift Wien, Beth Talmud Jahrg. 1884. [2]) Joma S. 82. [3]) Sifra zu Achre moth Absch. 13. [4]) Sifra zu Absch. 13. וחי בהם ולא שימות בהם [5]) Mechilta zu כי תשא nämlich שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת So lautet dieser Ausspruch von R. Simon ben Menasja. [6]) Joma S. 85b. היא מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידם Aehnlich in Mtth. 12. 8. „Der Menschensohn ist Herr des Sabbaths", als Grund zur Erlaubnis, am Sabbath zur Stillung des Hungers Getreideähren auf dem Felde abzupflücken. [7]) Mechilta daselbst לדורותיכם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה In Joma S. 82a. wird dieser Ausspruch R. Simon ben Menasja zugeschrieben.

der Rettung eines Menschenlebens gilt, nur nicht: Götzendienst, Blutschande und Mord.[1]) „Sagt Jemand zu dir: Töte diesen da, sonst töte ich dich! so mußt du dich töten lassen und darfst zur Rettung deines Lebens nicht den Andern töten, denn warum sollte dein Blut teurer sein, als das deines Nächster.?“ [2]) Dagegen ist der Mord bei Ab- und Gegenwehr, als z. B. bei Ueberfällen u. a. m. nicht strafbar. „Kommt Jemand dich zu töten, mache dich auf und töte ihn.“[3]) So wird in 2. M. 22. 2. die Ermordung eines Diebes bei seinem Einbruch in der Nacht nicht bestraft, weil er des Nachts auch den Mord nicht gescheut hätte.[4]) Nachdrucksvoller mahnen die Weisen, jedes Gesetz zur Rettung eines Menschenlebens zu übertreten. „Man mache sich auch am Sabbath auf zur Rettung eines Menschenlebens, und wer sich darin beeilt, ist lobenswerter; es bedarf hierzu keiner Dispensation von Seiten des Rabbinats. Siehst du ein Kind ins Wasser fallen, wirf ein Netz hinein und ziehe es heraus und je rascher, desto verdienstvoller. Stürzt ein Kind am Sabbath in einen Brunnen, reiße dessen Einfassung weg und bringe es heraus. Ist ein Kind eingeschlossen und droht ihm Gefahr, schlage die Thüre ein und je schneller, desto besser.“[5]) Ein weiterer Schritt darin war, daß sie auch bei zweifelhafter Lebensgefahr zu dessen Rettung die Dispensation vom Gesetz aussprachen.[6]) So erlaubten sie am Sabbath das Wasser für einen Kranken zu wärmen, sei es zum Trinken oder zum Baden, und mahnten, nicht damit zu warten, vielleicht werde er so gesund werden, sondern es sofort zu thun, denn das Sabbathgesetz soll auch bei zweifelhafter Lebensgefahr weichen, selbst wenn die Todesgefahr erst den nächsten Sabbath einzutreten drohe.[7]) Im Anschluß hierzu heißt es: „Man lasse diese Sache nicht vollziehen weder durch Nichtjuden, Nochri, noch durch Heiden, sondern nur durch die Großen in Israel; man spreche nicht, die Sache könnte durch Heiden oder durch Cuthäer (s. d. A.) geschehen.“[8]) Doch fehlte es den Gesetzeslehrern dabei nicht an Vorbildern in dem biblischen Schrifttume, auf die sie oft hinwiesen. So bezieht sich R. Ismael auf die schon oben zitirte Stelle in 2. M. 22. 2., wo der Mord eines Diebes bei nächtlichem Einbruche ungestraft bleibt; R. Akiba auf 2. M. 21. 14.: „von meinem Altar sollst du ihn wegnehmen“, wo das Gesetz des Altardienstes weichen soll, wenn dadurch auch nur zweifelhaft ein Menschenleben gerettet werden soll; R. Elieser auf das Gebot der Beschneidung, das am Sabbath vollzogen werden darf.[9]) Andere biblische Stellen, die Gesetzesdispensationen enthalten, sind: 1. S. 21. 7., wo Ahimelech dem David die Schaubrote aus dem Heiligtume zum Essen ausliefert, welche jedoch nur von den Priestern an heiliger Stätte genossen werden durften;[10]) ferner die von der Einweihung des Tempels durch Salomo, die (nach 1. K. 8. 65 und 2. Chr. 7. 9. 10.) 14 Tage dauerte und den 9. Tischri begann, in welcher Zeit das Versöhnungsfest nicht gefeiert wurde, was eine Gesetzesdispensation voraussetzt.[11]) Es dürfte nicht ohne Interesse sein, die Fälle zu kennen, wo die Gesetzeslehrer Gesetzesdispensationen eintreten ließen. Freilich waren die Sadducäer (s. d. A.) und nach ihnen die Karäer Gegner dieser Maßnahmen, die das Gesetz unverändert in allen Lebenslagen vollzogen haben wollten und das Recht zu einer Gesetzesdispensation oder gar Gesetzesaufhebung den Gesetzeslehrern absprachen. Aber die Talmudlehrer hatten hier-

---

1) Joma S. 82a. אין לך דבר שיעמוד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז ג"ע וש"ד
2) daselbst. 3) das. S. 85a. Mechilta Absch. 13 zu Mischpatim und Baba kama S. 60b. בא להרגך השכם להרגו 4) daselbst. 5) Joma S. 84a. 6) das. S. 83a. in der Mischna daselbst וכל ספק נפשות דוחה שבת 7) daselbst S. 84b. 8) Joma S. 84b. 9) das. S. 85b. 10) Vergl. hierzu Matth. 12. 1—8. Aehnlich in Jalkut zu 1. S. 21. 7. vom Midrasch Jelamdenu. 11) Vergl. Moedkaton S. 9a., wo ebenfalls von der Nichtfeier des Versöhnungstages in dem Einweihungsjahre gesprochen wird.

für auch ihre Grundsätze: „Wäre die Thora, das Gesetz, zugeschnitten, d. h. in festen, unveränderbaren Paragraphen gegeben, man hätte nicht bestehen können;“[1]) „die Thora ist nicht den Engeln gegeben worden.“[2]) Obenan setzen wir hier ihren Ausspruch: „Groß ist die Ehre des Menschen, ihr weicht jedes Verbot im Gesetz.“[3]) So war es denen, die mit der heidnischen Obrigkeit verkehrten, erlaubt, sich nach den Sitten derselben zu kleiden, Bart und Kopfhaar zu scheeren u. a. m.[4]) Nach 5. M. 22. 4. war es geboten, dem Lasttier, so es mit seiner Last hinstürzt, aufzuhelfen; davon war ein alter, ehrwürdiger Mann dispensirt, den solche Arbeit entehren würde;[5]) ebenso war derjenige beim Auffinden von Gegenständen, die zu tragen ihn entwürdigen würde, befreit vom Gebote, sie aufzunehmen und dem Eigentümer zuzuführen.[6]) Beim Empfange eines Fürsten war es erlaubt, wenn es sein mußte, über die Särge der Leichen zu steigen, ohne auf die mögliche Verunreinigung durch dieselben zu achten.[7]) Zur Herbeischaffung von Gegenständen zu einer ehrenvollen Leichenbestattung gestattete man am Sabbath, an der Grenze des Sabbathweges (s. d. A.) bis Abend zu warten, um dann bald weiter gehen zu können.[8]) Andere Dispensationen vom Sabbathgesetz haben wir oben schon angegeben. Wir fügen hier nur noch die Bestimmungen hinzu, daß man beim Einsturz eines Hauses oder bei anderen Verschüttungen am Sabbath, wo ein Menschenleben bedroht ist, sich sofort an die Wegräumung des Schuttes und Einsturzes machen soll;[9]) ferner darf bei gefährlich Kranken jedes Sabbathgesetz übertreten werden;[10]) ebenso wird eine Wöchnerin, besonders in den ersten drei Tagen, gleich einer gefährlich Erkrankten gehalten, für die jedes Gebot übertreten werden darf.[11]) Einem von Heißhunger Befallenen sollen Speisen am Versöhnungstage auch von den verbotenen gereicht werden;[12]) dasselbe gilt bei schwangeren Frauen, denen in Folge eines Geruches nach Essen an diesem Tage gelüstete.[13]) Sagt der Kranke am Versöhnungstage, ich muß essen, und der Arzt verneint es, oder der Arzt behauptet, er müsse etwas genießen, und der Kranke stellt es in Abrede, so soll in beiden Fällen dem Kranken Essen verabreicht werden.[14]) Von den Speisegesetzen ist das Militär zur Zeit des Krieges in Gegenden dispensirt, wo es keine erlaubten Speisen giebt.[15]) Am Sabbath erlaubte man Berechnung von Humanitätssachen, sowie deren Besprechung vorzunehmen.[16]) Von R. Simon b. Gamliel I. wird erzählt, daß er zur Zeit der Teuerung eine Frau, die schuldig war, ein Opfer der Wöchnerin (s. d. A.) fünfmal zu bringen, nur zur Darbringung eines Opfers verpflichtet erklärte, sodaß sie von vier Opfern dispensirt wurde.[17]) Mehreres siehe: „Gesetzesaufhebung“, „Fortbauer des Gesetzes“.

F.

Feuerbestattung der Toten, Leichenverbrennung, שריפת מתים Die Feuerbestattung der Toten in ihrem Gegensatze zur Erdbestattung, Beerdigung derselben, bildete in jüngster Zeit auch in jüdisch-theologischen Kreisen einen Gegenstand mehrfacher Erörterung, die zu divergirenden Meinungen und Parteiung unter den jüdischen Gelehrten führte. Aus dem biblischen und nachbiblischen Schrift-

---

[1]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 4. 1. אלו נתנה תורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה ein Ausspruch des R. Janai. [2]) Berachoth S. 25. Tanchuma zu Beschalach לא נתנה תורה למלאכי השרת [3]) Berachoth S. 19b. גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה Dieser Ausspruch gilt nur von rabbinischen Verboten. [4]) Baba kama S. 83a. Sote S. 49b. [5]) Berachoth S. 19b. פעמים שאתה מתעלם זקן כפי כבדו [6]) Choschen mischpat 263. [7]) Berachoth S. 19b. מדלגין על ארונות [8]) Mischna Sabbath Absch. 23. מחשיכין על התחום [9]) Schulchan Aruch Orach chajim 329. [10]) das. 328. [11]) das. 330. [12]) Joma S. 83a. [13]) das. S. 82a. [14]) das. S. 83a. [15]) Maimonides h. melachim 8. 1. [16]) Kethuboth S. 5a. und Orach chajim 306. [17]) Kerithoth S. 8a.

tum der Juden wurden die Nachweise für die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Leichenverbrennung geholt, und zwar in solch auffallend sich widersprechender Weise, daß wir bei unserer Behandlung dieses Themas von diesen Forschungen absehen, jede vorgefaßte Meinung von uns weisen und selbst die darüber handelnden Schriftsteller rein objektiv untersuchen und deren Angaben parteilos darstellen wollen. Die Weise der Totenbestattung bei den Völkern des Altertums hing eng mit deren Religionsanschauungen zusammen und gestaltete sich nach denselben verschieden. Bei den Indern, die die Erde und das Leibliche als etwas Unreines betrachteten, aus dem man sich zu befreien habe, wurden die Leichen verbrannt; die Aegypter, die einen Verkehr der Seele mit dem Körper auch nach ihrem Scheiden aus demselben behaupteten, ließen ihre Leichen einbalsamiren und eingesargt unbeerdigt aufbewahren; die Parsen, Perser, welche eine Verunreinigung des Feuers und der Erde durch den Toten annahmen, scheuten das Verbrennen oder die Beerdigung der Leichen; sie setzten dieselben in den oberen Teil der für sie erbauten Türme zum Fraß für die Vögel aus; die Griechen und Römer, die an ein Totengericht der Verstorbenen glaubten, begruben ihre Leichen und statteten dieselben mit Gegenständen aus, die ihnen den Weg dahin erleichtern sollten. So gab es vier Arten von Totenbestattungen: 1) die Leichenverbrennung; 2) das Aussetzen der Leichen zum Fraß der Vögel u. a. m.; 3) die Einbalsamirung und Einsargung derselben und 4) die Beerdigung, das Begraben der Toten. Bei den Israeliten war die vierte Bestattungsart der Toten üblich. Ob eine andere Bestattungsart als z. B. die Feuerbestattung nach den Lehren und Gesetzen des Judentums zulässig sei, die Beantwortung dieser Frage führt uns zur Untersuchung der darüber handelnden Schriftstellen in der biblischen und nachbiblischen jüdischen Literatur. In 1. M. 3. 19. lesen wir: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brot essen, bis du zur Erde zurückkehrst, denn von ihr wurdest du genommen, denn Staub bist du und zu Staub sollst du zurückkehren." Aehnlich heißt es in Kohelet 12. 7.: „Und es kehrt der Staub zur Erde zurück, wo er früher war, und der Geist wendet sich zu Gott, der ihn gegeben." Endlich Ps. 104. 29.: „Du entziehst ihren Geist, sie vergehen und kehren zu ihrem Staub zurück." Hierzu noch Hiob 21. 26.: „Allesammt liegen sie im Staube und der Wurm bedeckt sie." Der hebräische Ausdruck für „Staub" in diesen Sprüchen ist das Wort „Aphar", עפר, das „Erdenstaub" bedeutet und nicht mit dem hebr. „Epher", אפר, „Asche, Aschenstaub", verwechselt werden darf. Der „Staub" hier ist daher nicht der durch Verbrennung gewordene „Staub", der „Aschenstaub", sondern der „Erdenstaub", der auf das Begrabenwerden des menschlichen Leichnams hindeutet. Im Zusammenhange mit dieser Auffassung stehen die sich wiederholenden Aussprüche: „Und du wirst zu deinen Vätern in Frieden kommen, wirst begraben werden in einem guten Alter;"[1]) „Und du kommst im hohen Alter in das Grab;"[2]) ferner die biblischen Berichte von stattgefundenen Beerdigungen als die der Sara durch Abraham, des Abrahams durch Isaak und Ismael, des Isaak durch Jakob und Esau, des Jakob durch Joseph mit seinen Brüdern u. a. m. Daß hiervon nicht einmal der Verbrecher ausgeschlossen werden durfte, berichten uns die Schriftstellen in 5. M. 21. 23.: „Lasse nicht seinen Leichnam auf dem Holz (Galgen) übernachten, denn begraben sollst du ihn an demselben Tage, denn eine Geringschätzung Gottes ist der Gehängte, verunreinige nicht deinen Boden, den der Ewige dir zum Erbe gegeben." Die wirkliche Vollziehung dieses Gebotes melden die Stellen Josua 8. 29.: „Und den König von Ai ließ er an den Galgen bringen, aber bei Sonnenuntergang befahl Josua, seinen Leichnam herabzunehmen — und sie errichteten auf ihm

[1]) 1. M. 15. 15. [2]) Hiob 5. 26.

einen großen Steinhaufen;“ daselbst 10. 26.: „Und er tötete sie, er hängte sie auf fünf Hölzer und ließ sie auf denselben bis Abend hängen. Und es war zur Zeit des Sonnenunterganges, befahl Josua: sie nahmen sie von den Hölzern herab und warfen sie in die Höhle, wo sie sich verborgen hatten, und errichteten große Steine an der Mündung der Höhle.“ Ob diese angeführten Stellen das Begraben der Toten bei den Israeliten nur als Sitte und Brauch angeben, oder dieselben als von einem Gesetze sprechen, wo jede andere Bestattungsweise der Toten ausgeschlossen bleibt, darüber, das unser eigentliches Thema hier bildet, wollen wir uns in den Berichten des biblischen und nachbiblischen Schrifttumes umsehen, ob nicht da schon von Leichenverbrennungen erzählt wird. Wir brauchen nicht viel zu suchen, die Feuerbestattung wird an vielen Stellen angegeben. Nach 1. M. 38. 24. sollte Tamar, die Schwiegertochter Judas, wegen verdächtigter Untreue verbrannt werden; 3. M. 21. 9. setzt den Feuertod auf begangene Unzucht einer Priestertochter; 3. M. 20. 14. sollen Mann, Frau und Mutter, die gemeinsam ehelich gelebt haben, verbrannt werden;[1]) Josua 7. 25. wurde Achan wegen seiner Untreue gesteinigt und verbrannt; 1. K. 13. 2. verkündet ein Gottesmann dem Könige Jerobeam, daß man wegen seiner gesetzwidrigen Handlungen Menschengebeine auf ihm (von ihm) verbrennen werde und und 2. K. 23. 20. heißt es von der Erfüllung dieser Weissagung: „Und man schlachtete alle Priester der Höhen (s. Opferhöhe) auf den Altären daselbst und verbrannte Menschengebeine auf ihnen.“ In diesen Stellen haben wir die Berichte von Menschenverbrennung, aber ausdrücklich als „Strafe“ begangener Gesetzesübertretung, nicht als freiwillige, sondern als eine abschreckende Schmach. Es ist von einer ehrenhaften Feuerbestattung der Toten gleich der üblichen Erdbestattung in denselben keine Spur. Wir unterlassen trotzdem nicht, noch andere Bibelstellen hier anzuführen, die jedoch gleich diesen von Menschenverbrennung sprechen, aber ebenfalls nur als Zeichen der Entehrung. Jesaia 33. 12. lautet die harte Weissagung: „Völker werden wie Kalk verbrannt, lodern wie abgehauene Dornen im Feuer;“ ferner Amos 2. 1.: „Wegen drei Vergehungen Moabs, aber über vier kehre ich nicht zurück, daß sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannten;“ 2. K. 23. 16.: „Josia wandte sich um und sah die Gräber, die auf dem Berge waren, er sandte hin und ließ die Gebeine aus den Gräbern holen und verbrannte sie auf dem Altar, den er verunreinigte.“ Wir sehen, daß auch in diesen Stellen die Leichenverbrennung als etwas Entehrendes bei den Israeliten galt. Nur zwei Schriftstellen können wir zitiren, welche die Leichenverbrennung als eine ehrenhafte Bestattung bezeichnen, was auf eine Aenderung der Anschauungen darüber in den verschiedenen Zeiten hinweist. 1. S. 31. 12. wird den Bewohnern von Jabes in Gilead nachgerühmt, daß deren tapfere Männer aufs Schlachtfeld eilten, wo die Leichname Sauls und seiner Söhne an die Mauer Bethsans aufgehängt waren, dieselben herabholten und sie in Jabes verbrannten und deren Gebeine begruben. Die andere Stelle ist in Amos 6. 10.: „Ihn trägt dann sein Oheim, Verwandter, hinaus und verbrennt ihn, um die Gebeine aus dem Hause zu schaffen.“[2]) Nur das Eine wäre noch zu bedenken, daß in beiden nur von der Verbrennung der Fleischteile der Leichen die Rede ist, da ausdrücklich noch das Begraben der Knochen extra dort angegeben wird. Sollte man das Verbrennen der Knochen nicht verstanden haben? —

---

[1]) Nach talmudischer Deutung wurde (Sanhedrin S. 52b.) die Strafe des Feuertodes durch Eingießen von geschmolzenem siedenden Blei vollzogen, was jedenfalls ein inneres Verbrennen zur Folge hatte. [2]) Vergl. Targum u. Raschi daselbst. Hier haben Einige die Lesart ובמשרפות „gleich dem Brande deiner Väter.“ Man übersetze daher ומשרפו ומסרפו nach der Lesart in 25 Kennikott u. Vulgata „Qui comburet eum“; ebenso Kimchi im Namen seines Vaters „um die Fleischteile wegen des üblen Geruches zu verbrennen.“

Jedenfalls ist der Schluß aus diesen Stellen richtig, daß man neben der Beerdigung der Toten in besonderen Fällen, wenn es die Not erforderte, auch die Leichen verbrannte und darauf deren noch unverbrannte Reste, die Knochen, begrub. Schwächer ist die Hinweisung auf Jeremia 34. 5.: „In Frieden wirst du (Zedekia) sterben und gleich dem Brand deiner Väter, der ersten Könige, die vor dir waren, wird man dir verbrennen."[1]) Hier sind es die Septuaginta und Hieronimus, die in der Wiedergabe dieses Verses eine wirkliche Leichenverbrennung annehmen. Erstere hat: ὡς ἔκαυσαν τοὺς πατέρας . . . καύσονται καὶ σέ „Wie man verbrannte deine Väter . . . wird man auch dich verbrennen." Der Andere hat: Secundum combustionem patrum tuorum . . . . sic comburent te. „Nach dem Brande deiner Väter . . . . so wird man dich verbrennen." Ihnen folgten in neuester Zeit Julius Fürst, Zunz, Arnheim und Sachs, deren Uebersetzung dieser Stelle lautet: „Und wie man deine Väter, die früheren Könige, verbrannt hat, so wird man dich verbrennen." Darnach war die Feuerbestattung bei Königen als besondere Auszeichnung üblich. Es wäre dabei im hebräischen Texte das לְ, die Dativform, zu beanstanden, indessen treffen wir das לְ auch als Accusativform als z. B. „er küßte ihn" durch וישק לו u. a. m. Doch steht dieser Auffassung die der Traditionsexegese gegenüber, die in Jeremia 34. 5. u. a. Orten, wo von Totenbrand der Könige berichtet wird (s. weiter), diesen Brand auf das Verbrennen von Utensilien zur Ehre des Toten deutet.[2]) Aehnliches gilt von zwei anderen Schriftstellen. 2. Chr. 16. 14. heißt es vom Tode des Königs Assa, daß sie ihn auf das Lagerbett legten, das von feinen, wohlriechenden Spezereien war, und über ihn einen großen Brand anrichteten; 2. Chr. 21. 19. wird vom Tode des Königs Joram erzählt, daß das Volk nicht über ihn einen Brand anrichtete, gleich dem Brande seiner Väter. Sehen wir auch von diesen letzten drei Schriftstellen ab, so ist nach den ersten zwei Stellen in 1. S. 31. 12. und Amos 6. 10. thatsächlich erwiesen, daß die Leichenverbrennung in besonderen Fällen auch bei den Israeliten vorkam. Salomo ben Adereth (1270—1310) erlaubt in seinem Gutachten Nr. 396. Kalk über die Leiche zu schütten, um deren schnellere Aufzehrung, Vernichtung ihrer Fleischteile, zu bewirken; eine Handlung, die der Leichenverbrennung durch chemische Mittel nicht völlig unähnlich ist. Nach Abravanel (in seinem Kommentar zu 1. M. 50.) soll das Wesen der Einbalsamirung darin bestanden haben, daß der Leichnam mit ätzenden Spezereien angefüllt wurde, welche die Fleischteile allmählich verzehrten. Diese Angabe, wenn sie auch auf Irrtum beruht,[3]) beweist, daß auch dieser Gelehrte die Anwendung von gewissen Mitteln bei einer Leiche zur Aufzehrung ihrer Fleischteile erlaubt hielt. Wir kommen nun zur Beantwortung obiger Frage, ob die Erdbestattung der Toten im Judentume nicht blos Brauch und Sitte, sondern gesetzlich geboten war. Die Schriftstelle, die darüber Bescheid giebt, ist in 5. M. 21. 23.; sie lautet: „Du sollst seinen Leichnam nicht übernachten lassen auf dem Holz (Galgen), denn begraben mußt du ihn an demselben Tage, denn eine Geringschätzung Gottes ist der Gehängte, und verunreinige nicht deinen Boden, den der Ewige dein Gott dir zum Besitz gegeben." Das Gebot hier: „den Leichnam zu beerdigen und ihn nicht unbeerdigt über Nacht liegen zu lassen" wird in Betreff des wegen eines Kapitalverbrechens (s. Todesstrafe) Gehängten ausgesprochen, das sich

---

[1]) Im hebr. Text stehen: ובמשרפות אבותיך הראשונים [2]) Gemara Aboda Sara S. 11. Tur und Schulchan Aruch Joredea 348. 1.; ebenso Maimonides jad chasaka h. melachim 2. 1. [3]) Nach Herodot II. 86—88 und Diodor I. 91. bestand die Einbalsamirung darin, daß man durch einen Einschnitt Eingeweide und Gehirn entfernte und in Krügen besonders aufbewahrte. Darauf wurden verschiedene Stoffe eingebracht, die das Vertrocknen der Leiche bewirkten, die sodann in Binden von Byssus oder Leinwand gehüllt und 70 Tage im Trauerhause gehalten wurde. Doch gab es noch andere Arten von Einbalsamirungen. Siehe: „Einbalsamirung" in Abth. I. dieser R.-E.

jedoch auf jeden Toten bezieht; es befiehlt, den Verbrecher nach seinem erlittenen Tod zu beerdigen, um gegen die Sitte der anderen Völker, die die Leichname der Verbrecher unbestattet liegen ließen, zu demonstriren, gebietet die Beerdigung und verbietet das unbeerdigt Liegenlassen für alle Toten. Diese Auffassung wird im Talmud[1]) als die der Gesetzeslehrer R. Simon ben Jochai (im 2. Jahrh.), R. Jochanan (im 3. Jahrh.) in Palästina angegeben, von der jedoch R. Chama (im 4. Jahrh.) in Babylonien, der um die Angabe einer Schriftstelle, welche die Beerdigung der Toten als Gesetz ausspricht, von König Sapor gefragt wurde, nichts wußte oder nicht wissen wollte. Spätere rechtfertigten dieses Schweigen des R. Chama und sein Nichteingehen auf obige Auffassung seiner Vorgänger dadurch, daß man ja den hebr. Ausdruck für „begraben" durch קבר auch auf „Einsargen" דליעבד ליה ארון deuten könne; auch die andern biblischen Berichte von „Begraben der Todten" nur den „Brauch", die „Sitte", wie man sich der Leichen entledigte, beweisen מנהג בעלמא דלא לשתני מנהגא, aber noch kein Gesetz zu dokumentiren brauchen. Auch die darauf folgende Behandlung der Frage, ob die Beerdigung der Toten wegen der zu erzielenden Sündenversöhnung, כפרה, oder zur Verhütung der Schande (der Nichtbestattung) vorgenommen werde, sodaß man Jemandem, der über sich verfügt, nach dem Tode unbeerdigt zu bleiben, nur willfahren dürfe, wenn der Grund der Beerdigung der Toten ihre Sündenversöhnung ist, aber nicht nach der Annahme, daß die Nichtbestattung eine Schande für die Familie sei — scheint die Leichenbeerdigung als kein mosaisches Gesetz zu kennen, denn sonst müßte jede Bestimmung gegen dasselbe schon an sich als ungültig verachtet werden, nach dem Grundsatz: „Zur Vernichtung eines Gebotes ist keine menschliche Bestimmung rechtsgültig." Moses Maimonides (1135 — 1204) daher, der die Beerdigung der Toten als ein Schriftgesetz angiebt, bestimmt in consequenter Richtung, daß eine Bestimmung, nach dem Tode unbeerdigt zu bleiben, keine Rechtsgültigkeit habe.[2]) Jakob ben Ascheri scheint darin Maimonides nicht gefolgt zu haben, er führt den Grund der Totenbeerdigung „wegen Schmähung der Familie", משום בזיונא, aber nicht, weil die Beerdigung ein Gesetz der Thora sei,[3]) als Ursache an, weshalb eine Selbstbestimmung „nicht beerdigt sein zu wollen" ungültig sei; er hat nach der weiteren Verhandlung im Talmud, welche nach der Rechtfertigung R. Chamas die Beerdigung als kein Schriftgesetz ansieht, dieses Verbot angegeben nach dem Grundsatze, bei einer unbeantworteten Frage richte man sich nach dem erschwerenden Grund.[4]) So wird der biblische Nachweis, daß die Beerdigung der Toten ein mosaisches Gesetz sei, nicht von Allen geteilt; es bleibt daher zweifelhaft, ob auch nach dem Talmud die Leichenverbrennung mehr als „Brauch" sei. Doch lassen wir hier auch nicht unerwähnt die Meinung zweier Gelehrten,[5]) die in den Worten von 1. M. 3. 19, „und zu Staub sollst du zurückkehren" eine Angabe der Pflicht zur Todtenbeerdigung finden, eine Angabe, die von den Lehrern im Talmud, wenn sie richtig gewesen, gewiß angeführt worden wäre. Ob auch im talmudischen Schrifttum, wie in den biblischen Büchern Berichte von Leichenverbrennung vorkommen, war ein vergebliches Suchen mehrerer jüdischen Gelehrten der Gegenwart. Man wies zunächst auf die Mischna Oholoth II. 2., wo der Ausdruck „Asche der Verbrannten", אפר שרופים, vorkommt, ohne zu bedenken, daß da von zufällig durch Unglück Verbrannten die Rede sein könne, was aber auf keine Feuerbestattung der Leichen hinzuweisen braucht. Eine andere Stelle,

[1]) Sanhedrin S. 46 b. [2]) Maimonides Jad chasaka h. abel. Absch. 12. 1. Vergl. hierzu daselbst h. Sechija 11. 24; h. Sanhedrin Absch. 15. [3]) Tur joredea 348. [4]) בעיא דלא אפשטיה Vergl. Lechem Mischne Maim h. abel 12. 1. [5]) Des R. Jesaia Horwitz in seiner Schrift של"ה edit. Amsterdam S. 283 b. gegen Ende und des Malbin in seinem Pentateuchkommentar zur Stelle.

auf die man sich beruft, ist die in Gemara Nidda S. 27b., wo von einer Leiche gesprochen wird, die verbrannt wurde, aber deren Skelet geblieben, ושלדו קיימת כמת שנשרה, was ebenfalls als eine durch Zufall geschehene Verbrennung ausgelegt werden kann. Etwas mehr für eine Feuerbestattung hätte die dritte Notiz, daß nach Tosephoth Taanith S. 15b. und 16a. die Asche, welche bei einem Fastengottesdienste wegen eines Regenmangels auf das Betpult und die Häupter der Anwesenden gestreut wurde, Asche von verbrannten Menschengebeinen war, um an die Opferung Isaaks zu erinnern, wenn wir auch da nicht an zufällig durch Unglück verbrannte Menschen zu denken haben; vielleicht ist hier die Asche der Märtyrer, der unschuldig Hingerichteten, gemeint. Aus allen diesen ergiebt sich uns, daß die Leichenverbrennung oder deutlicher die Feuerbestattung nach Einzelnen ein Verstoß gegen das mosaische Gesetz, aber nach Allen ein Zuwiderhandeln gegen die Sitte und den Brauch der Totenbeerdigung im Judentum sei, die schon in Betracht ihres Alters (über 3000 J.) mehr als Gesetz betrachtet und deshalb aufrecht erhalten werden soll. Nur in besonderen Fällen als z. B. bei Seuchen und anderen ansteckenden Krankheiten wäre die Feuerbestattung zulässig. Bei geschehener Leichenverbrennung kann deren Asche auf jüdischem Beerdigungsplatz neben anderen Gräbern aufbewahrt, bestattet werden. Zur Literatur über dies Thema nennen wir: Mehrere Aufsätze von den Rabbinern Dr. Wiener in Oppeln;[1] Dr. J. Hildesheimer in Berlin;[2] Dr. Perles in München;[3] Dr. Cohn in Inowrazlaw;[4] Dr. Stekelmacher in Mannheim;[5] Elia ben Amoseg in Livorno;[6] Weißmann in Wien;[7] Stern in Neupest;[8] Moses Tedeschi in Triest[9] u. a. m.

Fortdauer des Gesetzes, תורה לעולמי עד. Das mosaische Gesetz in seinen verschiedenen Teilen, des Kultus, des Rechts und der Ethik, wie es das israelitische Volk zu einem religiösethischen Gemeinwesen heranbilden und vereinigen sollte und ihm das Ausscheiden alles Heidnischen aus seiner Mitte und die Absonderung von den götzendienerischen Völkern gebot, hat dem Israeliten den Verkehr und die Verbindung mit den anderen Nationen, wenn auch nicht völlig abgeschnitten, so doch sehr erschwert. Sein Leben und Wirken, sein Denken, Sinnen und Anschauen, seine Sitten und Gewohnheiten wurden in Folge dieser Absonderung und der strengen Beobachtung des Gesetzes, wie dieselbe sich in dem zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben bei den Juden in Palästina und in den Euphratländern herausgebildet hatte, so sehr verschieden von der ihn umgebenden andern Menschheit, daß er in deren Mitte sich selbst und Anderen als Fremdling erscheinen mußte, was oft zu Zurücksetzungen und verschiedenen Schmähungen führte. So lesen wir im Buche Ester 3. 8. die gegen das israelitische Volk vorgebrachte Anklage: „Es ist ein Volk, zerstreut unter den Völkern, ihre Gesetze sind verschieden von denen anderer Völker, und die Gesetze des Königs vollziehen sie nicht; es ist kein Gewinn, sie zu lassen", d. h., fügt erklärend der Midrasch hinzu: „sie feiern ihre eigenen Feste nach ihrer eigenen Zeitrechnung; wenn sie ihre und unsere Feste feierten, wäre ihre Duldung recht, aber sie feiern ihre Feste und verachten deine Feste."[10] In einer anderen Schilderung dieses schweren Standes des Israeliten unter den Völkern heißt es: „Denn du hast es gethan" (Klagelied 1. 21.): „Herr der Welt! seufzt Israel, du schreibst in deiner Thora (5. M. 7. 3.): „„Verschwägere dich nicht mit ihnen, gieb nicht deine

---

[1] Rahmer, Jüdisches Literaturblatt. 1886 u. 1887. [2] Jüdische Presse 1885. Nr. 31 u. 32. [3] Graetz, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1887. [4] Rahmer, Jüdisches Literaturblatt 1886 u. 1887. [5] daselbst 1887. Nr. 1 u. 2. [6] In der Broschüre „Jaane Baesch" 1886. [7] In der Broschüre „Ueber Leichenverbrennung" 1878. [8] In seiner Schrift: „Gesetz und Geschichte der Leichenbestattung". Budapest 1874. [9] „Gutachten über Leichenverbrennung" in der Monatsschrift von Weißmann, Wien. 1890. [10] Midrasch zu Ester. Absch. 7. § 12.

Tochter seinem Sohne und deinen Sohn nicht seiner Tochter""; aber hätten wir uns mit ihnen verschwägert, unsere Söhne mit ihren Töchtern und unsere Töchter mit ihren Söhnen —, wären wir da nicht als Heimische betrachtet und anerkannt?"[1]) Eine dritte Stelle spricht darüber: „Die Völker der Welt haben kein Exil, und wenn sie dennoch ins Exil müssen, ist dasselbe nicht von den schweren Folgen. Sie essen vom Brot der Anderen und trinken von ihrem Wein, aber Israel, das durch die Speisegesetze von ihnen geschieden ist, empfindet desto drückender das Exil. Die Völker kleiden sich nach der Sitte der Anderen, aber Israel, das sich auch dadurch von den Völkern absondert, hat die Leiden des Exils desto größer."[2]) Wie auffallend die jüdischen Gesetze den Heiden vorkamen, darüber zitiren wir die Worte aus Tacitus h. V.: „Moses gab ihnen Gesetze, die allen übrigen Sterblichen zuwider laufen; bei ihnen gilt Alles gemein, was bei uns heilig ist." In den Sybillinischen Büchern III. 271—272 heißt es: „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllt, Jeglicher ist dir feindlich gesinnt ob deiner Gebräuche." Andere sehen in den Gesetzen nur Menschenfeindliches. Diodor von Sizilien, der unter Cäsar lebte, sagt in seiner Geschichte B. 34 und 35., daß die menschenfeindlichen Gesetze im Juden Haß und Widerspruch gegen die übrige gesammte Menschheit nähren.[3]) Daß es dabei nicht ohne Schmähungen und Verspottungen der Juden ablief, berichtet uns ein Lehrer des 3. Jahrh., R. Abbahu: „Es wird im Circus ein Kameel mit einer schwarzen Decke vorgeführt, worauf sich ein Gespräch entspinnt: „„Warum trauert das Kameel?"" „„Weil die Juden am Sabbathjahre[4]) nicht einmal Kräuter genießen, sondern sich an Disteln sättigen müssen und so die Nahrung dem Kameel entziehen."" Wieder tritt ein Possenreißer mit geschorenem Haupte auf bei folgendem Gespräch: „„Warum trauerst du?"" „„Weil das Oel sehr teuer ist."" „„Weshalb dies?"" „„Die Juden verzehren am Sabbath Alles, was sie an den Wochentagen erwarben. Aus Mangel an Holz verbrennen sie das Bett und müssen alsdann auf der Erde schlafen; daher sie zu ihrer Reinigung viel Oel brauchen und so dasselbe verteuern."[5]) Diese und ähnliche Fälle drängten innerhalb des Judentums in verschiedenen Zeiten zur Frage, ob für das israelitische Volk unter solchen Verhältnissen die Verbindlichkeit zur Erfüllung des Gesetzes noch bestehe. In Palästina wurde diese Frage unter den Juden in der vormakkabäischen Zeit aufgeworfen, als dieses Land unter griechisch-syrische Herrschaft kam und darauf das Judentum mit dem Griechentum feindlich zusammenstieß. Es bildeten sich unter den Juden zwei Parteien, von denen die eine auf die Lossagung vom Gesetz drang und den völligen Anschluß an das Griechentum anstrebte, dagegen die andere treu zum Gesetz hielt und dem Griechentum keinen Einfluß auf Aenderung der religiös-nationalen Lebensweise gestattete. Erstere bestand aus den jüdischen Hellenisten,[6]) und zur anderen gehörten die Chassidäer.[7]) Später war es Alexandrien, wo sich ebenfalls die Juden in Bezug auf die Frage des Fortbestandes des Gesetzes in zwei Lager teilten. Philo, der Alexandriner, berichtet darüber: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze als Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, aber erstere verachten. Leute dieser Art kann ich nur tadeln, denn sie sollen auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts von den Gesetzen abzuändern, die von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn, wenn auch unter der Feier

---

[1]) Midrasch rabba zu Klgld. Absch. 1. § 56. [2]) Midrasch rabba daselbst S. 63. [3]) Siehe hierzu B. II. S. 1016—18 in Hamburger, Real-Encyclopaedie. [4]) Siehe: „Sabbathjahr" in genannter R.-E. [5]) Midrasch rabba zu 1. M. Absch. 52. 53. daselbst zu Klagelied 3. 1. 2. [6]) Siehe diesen Artikel in genannter R.-E. [7]) Siehe den Artikel daselbst.

des Sabbaths ein tiefer Sinn verborgen ist, so dürfen wir keineswegs deshalb die Gesetze von seiner Heilighaltung verletzen; wir dürfen, wenn auch jedes Fest nur Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, deshalb nicht die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Bräuche an diesen Tagen aufgeben."[1]) Ferner: „Nur Mosis Gesetze bleiben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst gezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Erteilung bis auf den heutigen Tag; sie werden bestehen, so lange Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt bestehen."[2]) Auf einer dritten Stelle hören wir ihn: „Der mag den äußern Brauch vernachlässigen, der, des Körpers ledig, als reiner Geist das Irdische abgestreift. So lange aber wir weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sind wir an die irdische Form gebunden und haben die Wahrheit nicht ohne Hülle." Wir ersehen aus dieser Polemik und Apologetik Philos, daß die Partei der hellenistischen Juden in Alexandrien, die sich vom Gesetz lossagte, sehr bedeutend war. Dasselbe finden wir auch in der apologetischen symbolischen Erklärung der Gesetze in den Fragmenten des jüdischen Philosophen Aristobul,[3]) und in dem Briefe des Aristäas.[4]) Von geschichtlicher Wichtigkeit war diese Parteirichtung für das Christentum, als Paulus, der Hellenist, Apostel desselben geworden und die Lossagung vom Gesetz, wie sie die hellenistischen Juden lehrten, zu den Hauptlehren seines neuen Christentums machte. Daß es der jüdische Hellenismus gewesen, der hier zur Geltung kam, ergiebt sich uns auch aus der Opposition der anderen Apostel in Jerusalem und der Judenchristen an anderen Orten gegen Paulus. Das Christentum wäre ohne diese Mithülfe des jüdischen Hellenismus zur Gesetzesauflösung nicht gelangt. Jesus und dessen Apostel, ja selbst noch Paulus in der ersten Zeit seiner christlichen Thätigkeit, sprechen sich deutlich für den Fortbestand des Gesetzes mehrere mal aus. Nach Mtth. 5. 17—19 sagt Jesus: „Ihr sollet nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch, wahrlich bis daß Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es Alles geschehe. Wer nur eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute also, der wird der kleinste sein im Himmelreich, wer sie aber vollzieht und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreiche." Ebenso redet er nach Mtth. 23. 1—5. 23. zum Volke und zu seinen Jüngern: „Auf Mosis Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und die Pharisäer; Alles nun, was sie euch sagen, daß ihr halten sollet, das haltet und thut es." Nur gegen mehrere rabbinische Anordnungen, die übermäßig das Leben erschwerten, als z. B. gegen den Brauch des Händewaschens vor dem Mahle, das viele Fasten u. a. m. protestirte er. Auch seine Apostel hielten das Gesetz. So bezeugt Petrus von sich selbst, er habe noch nie Gemeines und Unreines gegessen;[5]) von den andern Aposteln wird berichtet, daß sie regelmäßig den Sabbath und die Ceremonien beobachteten;[6]) es werden die als falsche Zeugen erklärt, die von Stefanus behaupteten, er habe gesagt, Jesus wolle die Sitten, die Moses gegeben, ändern;[7]) Paulus eilt zu Pfingsten nach Jerusalem, löst nach dem Gesetz sein Gelübde,[8]) läßt für sich opfern[9]), und befiehlt, den sich bekehrenden Timotheus zu beschneiden [10]) u. a. m. In Uebereinstimmung mit den rabbinischen Anordnungen für die Noachiden (s. Noachidische Gesetze) wird von den bekehrten Heiden zu beobachten gefordert: Die Enthaltung vom Götzendienste, Genuß des Blutes und des Erstickten, ebenso von jeder Unzucht.[11]) Der Bruch mit dem Gesetz geschah erst durch den Einzug der jüdischen,

---

[1]) Philo de migratione Abrah. M. 1. 450. [2]) daselbst Vita Mosis M. 2. 136. [3]) Siehe den Artikel in obiger R.-E. II. Supplement I. [4]) Siehe den Artikel daselbst. [5]) Apostelgesch. 10. 14. [6]) daselbst 20. 7. [7]) daselbst 6. 18. [8]) daselbst 18. 18. [9]) daselbst 24. 17. 18 [10]) daselbst 16. 1—3. [11]) daselbst Kap. 21.

vom Gesetz sich lossagenden Hellenisten in das Christentum, zu denen der jüdische Hellenist Paulus gehörte, der die Lossagung vom Gesetz offen proklamirte. Dieser extreme Ausgang des jüdischen Hellenismus hat bei den strenggläubigen Juden in Palästina tiefe Besorgnis erregt, sie befürchteten ein weiteres Umsichgreifen der Lossagung vom Gesetze innerhalb des Judentums und legten feierlichst Verwahrung gegen solches Vorhaben ein. Die uns erhaltenen Aussprüche darüber von Seiten der angesehensten Gesetzeslehrer lauten: „Und es sollen dir diese Worte sein, die ich dir heute befehle, in deinem Herzen" (5. M. 6. 6.), d. h. daß sie dir nicht vorkommen gleich einer alten Lebensweisung, um die man sich nicht kümmert, sondern wie eine neue, der Alle zulaufen";[1]) „Die Thora, das Gesetz, wurde nicht auf Bedingung gegeben"; [2]) „Die fünf Bücher der Thora werden nicht aufhören";[3]) „sie ist nicht im Himmel" (5. M. 30. 2.), d. h. daß du nicht sagst, ein anderer Moses stand auf und brachte eine neue Thora vom Himmel, ich bezeuge dir, daß von derselben nichts im Himmel übrig geblieben";[4]) „Das sind die Gebote, die Gott durch Moses gegeben" (3. M. 34 27), daher darf kein Prophet von da ab ein neues Gesetz schaffen"; [5]) ferner: „Wer das Joch des Gesetzes von sich wirft, den Bund zerstört und gesetzwidrige Gründe des Gesetzes offenbart, hat keinen Anteil an der künftigen Welt"; [6]) „Wer die Sabbathe entweiht, die Feste geringschätzt, den Bund Abrahams zerstört, seinen Nächsten öffentlich beschämt, unrichtige Schriftauslegung giebt, hat, sollte er auch Thorakenntnisse und gute Werke haben, keinen Anteil an der künftigen Welt".[7]) Die spezielle Angabe der Sabbathe, der Feste u. s. w. in diesem Ausspruche war wahrscheinlich gegen das paulinische Christentum, wo dieselben als aufgehoben erklärt wurden. Andere hierher gehörende Lehren sind: „Es heißt im Sabbathgesetz: „er (der Sabbath) ist ein Zeichen auf ewig" (2. M. 31. 17.), das bedeutet, der Sabbath werde nie aufhören";[8]) „Die Propheten werden einst aufhören, aber nicht das Fünfbuch, die Thora." Gegen diesen Ausspruch des R. Jochanan (im 3. Jahrhundert) bemerkte sein Zeitgenosse R. Simon ben Lakisch, daß nicht einmal das Esterbuch, d. h. das Vorlesen desselben am Purimfeste, und die Halachoth, das mündliche Gesetz, aufhören werden."[9]) Ueberhaupt erschien ihnen die ganze Frage von der Möglichkeit der Gesetzesauflösung nicht mehr neu, dieselbe wurde schon in den Tagen des Propheten Ezechiel aufgeworfen und beantwortet. In Ezechiel 20. 32 u. 33. heißt es: „Und wenn es in euren Sinn käme, was nicht sein sollte, und ihr sprechet: „„lasset uns wie die Völker werden, gleich den Familien der Länder, Holz und Stein zu verehren."" So wahr ich lebe, spricht der Herr der Ewige, ob ich nicht mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm über euch herrschen werde. Ich lasse euch durch den Stab ziehen und bringe euch unter des Bundes Bande." Unter Hinweisung auf diese Stelle lehrten sie: „Damit Israel nicht spreche: „wir sind unter den Völkern, lasset uns wie sie thun!" Nicht doch, ruft Gott, ich gebe es nicht zu, sondern sende ihnen Propheten, die sie bessern und sie mir wieder zuführen werden.""[10]) Nicht desto weniger sprechen die Mystiker von dem Aufhören des Gesetzes in der Zukunft und der

---

[1]) Sifre zu 5. M. 6. 6. שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם מסופה אלא כחדשה שהכל רצים לקראתה [2]) Mechilta Absch. 2 zu Jithro. תורה לא נתנה על תנאי [3]) Jeruschalmi Megilla 1. 8. חמשה ספרי תורה אינן עתידין ליבטל [4]) Midrasch rabba 5. M. Absch. 4. [5]) Joma S. 80a. שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה [6]) Jeruschalmi Pea Absch. 1. das. Sanhedrin Absch. 10. הפורק עול ומפיר ברית ומגלה פנים בתורה [7]) Aboth 3. 11. Sanhedrin S. 99b. [8]) Mechilta zu 2. M. 31. 17. מגיד שאין שבת בטילה לעולם [9]) Jeruschalmi Megilla 1. h. 8. [10]) Sifra zu Bechukothai Absch. 8. שלא יהיו ישראל אומרים הואיל וגלינו נעשה כמעשיהם אני איני מניחם אלא מעמיד להם נביאים ומחזירין למיטב תחת כנפי Vergl. hierzu Tanchuma zu Nizabim gegen Ende.

Offenbarung einer neuen Thora durch den Messias. Rab Joseph, ein Lehrer im 4. Jahrhundert, zitirt die Tradition, daß in der Zukunft die Gesetze aufhören werden.[1]) Freilich geschieht hier die Berufung auf die Tradition nur für die Zeit nach dem Ableben der Menschen. Aber die Mystiker, welche von einer neuen Thora durch den Messias sprechen, haben gewiß obige Tradition von dem Aufhören der Gesetze auf die messianische Zeit bezogen. „Gott“, lautet ihre Lehre, „erklärt die neue Thora, die er durch den Messias geben wird“;[2]) ferner: „Gott erklärt die Gründe der neuen Thora, die durch den Messias geoffenbart werden soll.“[3]) Neben diesen Lehren treffen wir auch bei ihnen die Angaben von dem Aufhören einzelner Gesetze, als z. B. der Opfer mit Ausnahme des Dankopfers;[4]) ferner der Feier der Feste mit der Beibehaltung des Versöhnungstages und des Purimfestes;[5]) ebenso der Fasttage[6]) und des Verbotes des Genusses unreiner Tiere.[7]) Es versteht sich, daß die Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung gegen diese Lehren der Mystiker entschieden Verwahrung einlegten. „Der Unterschied zwischen der Gegenwart und den Tagen des Messias wird nur aus dem Freisein von der Unterwürfigkeit unter die Herrschaft fremder Regierungen bestehen“, war eine Gegenlehre,[8]) der wir eine andere anschließen: „Israel bedarf nicht der Thora des Messias, denn es heißt: „nach ihm werden sich die Völker sehnen (Jesaia 11. 10.), d. h. die Völker, aber nicht Israel.“[9]) Unterstützt wurde dieser Protest gegen die Annahme von der Auflösbarkeit des Gesetzes durch die Hinweisung auf die vielen Bibelstellen, die den ewigen Bestand des Gesetzes darthun, als z. B.: „Von deinen Gesetzen weiß ich aus alter Zeit, daß du sie auf ewig gegründet hast““;[10]) „Nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und diesen Eid, sondern auch mit denen, die hier nicht mit uns vor dem Ewigen, unserm Gott dastehen“;[11]) „Und ich habe meinen Bund mit ihnen, spricht der Ewige; mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, werden nicht weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deiner Kinder und deiner Enkel, verheißt der Ewige, von nun bis ewig.“[12]) Von den Lehrern der nachtalmudischen Zeit nennen wir zunächst den Religionsphilosophen Saadja Gaon (892—942), der diesem Gegenstande in seiner Schrift: „Emunoth Wedeoth“ einen ganzen Abschnitt (Absch. 3) widmete. Nach ihm hat Abraham ben David (1110—1160) dieses Thema in seinem Buche „Emuna Rama“ Abschnitt 2 ausführlich behandelt. Der dritte war Moses Maimonides (1135—1204), der diese Frage an mehreren Stellen in seinen Schriften erörtert. Alle drei sind gegen die Annahme der möglichen Auflösbarkeit des Gesetzes. Wir zitiren hier aus den Schriften des Letzteren, schon in Betracht seiner Autorität im Judentum, ohne uns jedoch von Gegenbemerkungen darüber, die sich uns beim Durchlesen dieser Stellen aufdrängten, zurückzuhalten. In seinem Mischnakommentar zu Sanhedrin Abschnitt 11 stellt er den Glaubenssatz auf: „Daß diese Thora weder gewechselt, noch eine andere an deren Stelle kommen werde.“ Deutlicher lesen wir darüber in seinem Buche „Jad Chasaka“ Jesode Thora 9. 1.: „Eine ausgemachte Sache ist es, daß das Gebot der Thora für immer ist und keiner Aenderung unterworfen ist, weder durch Verminderung noch durch Zusatz. Wenn

---

1) Nidda S. 61b. זאת אומרת מצות בטילות לעתיד לבוא 2) Jalkut Jesaia § 296. הקב״ה יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע׳ משיח Vergl. hierzu noch Midrasch rabba zu Hohld. 2. 13. Targum Jonathan zu Jesaia 12. 3. und Jozeroth zu Sabbath Chanuka und Parschath Hochodesch כשנתן דת חדשה 3) Othoth de R. Akiba הקב״ה דורש טעמי התורה שעתיד ליתן ע״י משיח 4) daselbst Absch. 27. am Ende. 5) Midrasch Mischle 9. 2. 6) Pirke de R. Elieser cap. 46. 7) Midrasch Thillim zu Ps. 146. voce מתיר אסורים 8) Sanhedrin S. 99a. ein Ausspruch von Samuel. 9) Midrasch rabba 1. M. Absch. 98. Jeruschalmi Aboda sara Absch. 2. 10) Ps. 119. 152. 11) 5. M. 29. 13. 14. 12) Jesaia 59.

daher Jemand behauptete, die Gesetze, die den Israeliten befohlen wurden, wären nicht für alle Zeiten und Geschlechter, sondern nur auf gewisse Zeit . . . ., der ist ein falscher Prophet, denn er leugnet die Weissagung Mosis, dem Gott das Gesetz für uns und unsere Kinder auf ewig gegeben hat; Gott ist kein Mensch, daß er lüge, kein Sterblicher, der sich bedenken sollte." Ferner: „Wer annimmt, daß Gott die Thora mit einer anderen verwechselt hat und diese Thora längst aufgehoben sei, gehört zu den Epikuräern." [1]) Eine Erklärung hierzu giebt er in seiner Schrift More Nebuchim III. 34. „Weil was ebenmäßig und vollständig ist, unmöglich ohne Störung der Symmetrie und der Vollständigkeit vermindert oder vermehrt werden kann; da nun die Thora vollkommen ist nach dem Zeugnis: „Die Lehre des Ewigen ist vollkommen" (Ps. 19. 8.), so kann sie auch zu keiner Zeit verändert werden." Wir bemerken schon jetzt in Bezug auf diese entschiedene Haltung des Maimonides, daß er in obigen Sätzen die Lehre von der Zulässigkeit der Aufhebung des ganzen Gesetzes mit der eines einzelnen Gesetzes gleich ketzerisch hält, was vollständig mit den Angaben im Talmud von der Aufhebung einzelner Gesetze durch die Gesetzeslehrer, als z. B. durch Johann Hyrkan, Jochanan ben Sakai, die Synedrialsitzungen unter R. Eleasar ben Asarja u. a. m. in Widerspruch steht, die wir doch nicht deshalb für „Ketzer" halten werden. Auch die weitere Angabe von Maimonides in der Vorrede zur Mischnaabteilung „Seraim", daß einem Propheten nur eine zeitliche Gesetzesaufhebung gestattet sei, aber nicht die für immer —, scheint mit vielen talmudischen Berichten von Gesetzesaufhebungen für immer [2]) nicht übereinzustimmen. Das mag es wohl gewesen sein, daß sich mehrere Gelehrte nach ihm gegen diese seine Annahme erklärt haben. Wir nennen von denselben Chasdai Kreskas (1391) in seiner Schrift „Or Adonai" II., Kelal 8. Kap. 3. und Joseph Albo (1360—1444) in seinem Buche „Ikkarim" III. 13—16. Bei Letzterem heißt es: „Es ist nicht notwendig, die Unveränderlichkeit anzunehmen. Sind auch die Gesetze an sich unveränderlich, so kann doch eine Veränderung in Bezug auf den Empfänger derselben erfolgen, je nach dessen Anlagen und Fähigkeiten, auf den dieselben wirken, den sie zur Vollkommenheit bringen sollen, gleich einem Arzte, der sein Rezept nach der Beschaffenheit ändern muß. Ebenso ist die Methode des Lehrers bei Erteilung des Unterrichtes. Wenn Maimonides die Unveränderlichkeit des Gesetzes als Dogma aufstellt, so würden wir es höchstens als Tradition gelten lassen, aber die Kritik der Vernunft kann diese Angabe nicht passiren lassen. Die Hinweisung auf 5. M. 13. 1.: „Ihr sollet nichts hinzuthun und nichts davon abnehmen" ist nicht stichhaltig, weil dieser Vers sich auf die Form, die Weise der Gesetzesvollziehung erstreckt, aber nicht auf die Hinzufügung oder Abschaffung eines Gesetzes. In Wahrheit sind in den Jahrhunderten nach Moses viele Gesetze hinzugekommen, als z. B. die, welche der Talmud dem Josua, Salomo u. a. m. zuschreibt. [3]) Am Ende des 14. Kapitels daselbst gelangt Albo zum Schluß, daß das Gesetz nicht völlig abgeschafft, aber teilweise geändert werden kann. Zur Beantwortung der Frage, wie bei Gott eine Aenderung der Gesinnung gedacht werden könne, die durch die Annahme der Möglichkeit einer Gesetzesänderung vorausgesetzt werden muß, nennt er die Gesetzesänderung bei Adam, Noa, Abraham und später bei dem israelitischen Volke, wo dem Einen erlaubt war, was dem Andern verboten wurde. Endlich bringt er im 16. Kapitel daselbst die Widerlegung der Beweise seiner Vorgänger für die Annahme der Veränderlichkeit des Gesetzes. Die Schriftstellen, die bei vielen Gesetzen „ewige Dauer" haben, als z. B. bei dem Gesetze von der neuen Frucht und dem

---

[1]) Maimonides: Jad chasaka h. Teschuba 3. 8. [2]) Siehe darüber unsere Arbeit: „Gesetzesaufhebung". [3]) Siehe: „Tradition".

Versöhnungstage: „ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen“ (3. M. 23. 14. 31.); bei dem des Sabbaths: „zwischen mir und den Israeliten soll es ein Zeichen auf ewig sein“ (2. M. 12. 24.) u. a. m. beweisen nichts, weil doch die anderen Gesetze ohne diese Zusätze als zeitlich und veränderlich gelten können; auch bedeute der hebräische Ausdruck für „ewig“, olam, oft nur eine längere Zeit als z. B. „Verrücke nicht die ewige Grenze“ (Spr. Sal. 22. 8.); „von ewig, olam, zerbrach ich dein Joch“ (Jeremia 2. 20.); „Ich wohne in deinem Zelte ewig, olamim“ (Ps. 61. 15.); „und er soll ihm ewig, olam, dienen“ (2. M. 21. 6.), nämlich bis zum Jobeljahr u. a. m. Auch die talmudischen Angaben von dem Aufhören der Feste in der Zukunft scheinen die Bezeichnungen bei den Gesetzen der Feste: „ewiges Gesetz“ (2. M. 12. 14. 17; 3. M. 14. 41.) nicht beachtet zu haben. Ausdrücklich erklären mehrere Rabbiner die Psalmenworte 146. 7.: „Der Ewige befreit die Gefesselten, ה' מתיר אסורים“, durch: „Der Ewige erlaubt das Verbotene.“[1]) Diese offene Erklärung Albos erregte einen Sturm von Gegenerklärungen bei den anderen Gelehrten. Abravanel (Abarbanel) möchte dessen Schrift „Ikkarim“, Befestigung der Grundsätze, Buch „Okrim“, des Niederreißens der jüdischen Grundsätze, genannt wissen.[2]) Andere Gegner von ihm waren: Jakob ben Chabib, Simon Duran und Abraham Bibago.[3]) Doch hatte Albo noch im 17. Jahrhundert seine treuen Jünger, die sich gleich ihm für die Möglichkeit einer Gesetzesänderung aussprachen. Wir nennen von denselben den Philosophen und Mediziner Tobia Kohen Rofe (1652—1729), der in seinem medizinisch-philosophischen Werke „Maaße Tobia“ in ausführlicher Weise die Zulässigkeit einer Gesetzesänderung darthut. Erst das 18. Jahrhundert brachte wieder einen entschiedenen Gegner dieser Annahme Albos. Es war der philosophisch gebildete Moses Mendelssohn (1729—1786), der in seiner Schrift „Jerusalem“ folgende Erklärung darüber abgiebt: „Was das göttliche Gesetz gebietet, kann die nicht minder göttliche Vernunft nicht aufheben.“[4]) Ferner: „In der That sehe ich nicht, wie diejenigen, die im Hause Jakobs geboren sind, sich auf irgend eine gewissenhafte Weise vom Gesetz entledigen können. Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuten, der vielleicht an Zeit, Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann —, wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinweg zu erkennen zu geben, als er das Gesetz selbst gegeben hat.“[5]) Ihm folgte, ganz dieser Richtung zugethan, der treffliche J. S. Reggio (1784—1855) in seiner Schrift „Thora und Philosophie“ S. 161—162 u. a. m.[6]) Auch der rationelle Grund von dem bildenden Einfluß der einzelnen Gesetze auf den Israeliten wird von Moses Mendelssohn auf einer andern Stelle hervorgehoben, was den Fortbestand des Gesetzes beleuchten soll. „Sowohl die geschriebenen als die ungeschriebenen Gesetze,“ sagt er, „haben unmittelbar als Vorschriften der Handlungen und Lebensregeln die öffentliche und private Glückseligkeit zum Endzwecke. Sie sind aber größtenteils als eine Schriftart zu betrachten und haben als Ceremonialgesetze Sinn und Bedeutung. Sie leiten den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten; teils auf ewige teils auf Geschichtswahrheiten, auf die sich die Religion dieses Volkes gründete; das Ceremonialgesetz war das Band, welches Handlung mit Betrachtung, Leben und Lehre verbinden sollte.“[7]) Doch paßt diese hier angegebene Aeußerung

---

1) Midrasch Thillim zu Ps. 146. 7. 2) Jeschuoth Meschicho II. 3. cap. 15. 16. 3) En Jakob zu Megilla Abschn. 1. 1. 4) Moses Mendelssohnsche Werke III. S. 352. 5) das. III. 356. 157. 166. 6) Siehe Beiblatt zur Allg. Zeitung des Judentums 1839. Nr. 9. und Leopold Dukes, Saadja Gaon S. 20 Anm. 8. 7) Mendelssohnsche Werke III. 350.

über die Nichtaufhebung des Gesetzes nicht mit anderen Aussprüchen von ihm, die auf eine notwendige Umgestaltung und Reform des Gesetzes zu dringen scheinen. Wir bringen von denselben: „sie, die Gesetze, wurden dem lebendigen geistigen Unterricht anvertraut, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt halten und nach dem Bedürfnisse und nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann."[1]) Ferner: „Ich werde es nicht leugnen, daß ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Mißbräuche wahrgenommen, die leider ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, so viel unser sind, die wir die Wahrheit suchen und wünschen, ihn ohne Nachteil des Wahren und Guten abwischen zu können."[2]) Wir sehen hier Mendelssohn im Widerspruch mit sich selbst; es sind zwei Mächte, die in ihm kämpfen und ihn bald dahin, bald dorthin drängen: die Macht des Glaubens und die Macht der Philosophie. Ein geschichtliches Vorbild für Moses Mendelssohn finden wir in Moses Maimonides (1135—1204), dessen religiös-philosophische Schrift „More Nebuchim" bekanntlich ihn sehr beschäftigte. Derselbe widerspricht sich in seinen Schriften ebenfalls oft, sodaß er bald als Stocktalmudist, bald als Philosoph und Freidenker erscheint, wenn er auch die Frage von der Abänderlichkeit des Gesetzes in strengorthodoxem Sinne beantwortet; die Zeit war für eine andere Erledigung dieser Frage noch nicht da, auch mußte sich das Judentum im Gegensatz zum Islam und Christentum, die es durch Lehre und Schwert zu vernichten drohten, erklären und die Nichtaufhebung des Gesetzes auf seine Fahne schreiben. Ein anderes, älteres Vorbild für Mendelssohn in reformatorischer Wirksamkeit, wenn er sich auch dessen, wie es scheint, nicht bewußt war, haben wir in Jesu von Nazaret, dem Stifter des Christentums, der ebenfalls als strenggläubiger Jude das Gesetz in unabänderlicher Gestalt erhalten wissen wollte und nur gegen die menschlichen Satzungen desselben als z. B. gegen das Händewaschen vor dem Essen u. a. m. auftrat. Wenn die jüdische Reform in Berlin zur Aufhebung eines Teiles des Gesetzes als z. B. der Speisegesetze, der Beschneidung u. a. m. schritt, so erscheint uns dies als eine geschichtliche consequente Ausführung der Mendelssohnschen oben zitirten Reformgedanken von der Abänderlichkeit des Gesetzes nach Zeit und Verhältnissen mit Hintenansetzung seiner andern entgegengesetzten Aeußerung von der Nichtaufhebung des Gesetzes. Wie im Christentum Paulus durch seine Abschaffung des Gesetzes über seinen Meister, den Stifter des Christentums, der sich für die Beibehaltung des Gesetzes aussprach, hinausging, so scheint uns Holdheim, der Begründer der Reform, in der Frage des Fortbestandes des Gesetzes über Mendelssohn hinausgegangen zu sein; er erhob die Abschaffung eines Teiles des Gesetzes: der Speisegesetze u. a. m. zur vollen Thatsache. Wir kommen nun zum Schluß dieser Arbeit. Wir vermissen bei beiden, was wir schon oben über Maimonides bemerkt haben, die Scheidung zwischen der Aufhebung oder Abänderlichkeit des ganzen Gesetzes und der eines einzelnen Gesetzes; beides scheint bei ihnen eins zu sein, und doch ist dies nicht so, da die Annahme von der Aufhebung des ganzen Gesetzes in dem talmudischen Schrifttum von den Lehrern, wenn von den Mystikern abgesehen, entschieden als ketzerisch bezeichnet wird; dagegen sie uns von der Aufhebung einzelner Gesetze durch die Gesetzeslehrer und Patriarchen ohne jedwede Gegenbemerkung erzählen. Wir haben über die Aufhebung einzelner Gesetze im talmudischen Schrifttum eine ausführliche Arbeit abgefaßt, die wir auch hier folgen lassen werden.

---

[1]) Mendelssohnsche Werke III. 424. [2]) das. III. 41.

Gesetzesaufhebung, העברת המצות, בטול התורה. Vor Allem bitten wir, diese Arbeit nicht im Dienste einer Parteirichtung des gegenwärtigen Judentums zu halten, das wissenschaftliche Interesse allein ist unser Standpunkt; Auffassung und Darstellung sollen auch hier möglichst objektiv sein. Wir glauben dies vorausschicken zu müssen, weil die Behandlung dieses Themas die Parteien unseres religiösen Bekenntnisses gar sehr berühren und wohl auch beschäftigen dürfte. Nur für die, welche sich über den beengenden Standpunkt einer Parteirichtung zu erheben vermögen, schreiben wir und hoffen, auch so beurteilt zu werden. Die Annahme von der Zulässigkeit der Aufhebung des Gesetzes in seiner Gesammtheit, als nicht mehr den Israeliten verpflichtend, wie dieselbe sich bei den jüdischen Hellenisten in der makkabäischen Zeit in Palästina und später auch in Alexandrien und an andern Orten Vorderasiens geltend machte und zur Lossagung von der Gesetzesvollziehung führte, haben wir in dem Artikel: „Fortdauer des Gesetzes" als eine mit dem Grundwesen des Judentums in Widerspruch stehende nachgewiesen. Lehre und Gesetz sind so an einander gebunden, gehören so sehr zusammen, daß auf die Aufhebung des Einen die Vernichtung des Andern erfolgen müsse; beide haben daher nur die eine Bezeichnung: „Thora", die „Lehre und Gesetz" bedeutet.[1]) Aber wie steht es mit der Aufhebung einzelner Gesetze? Ist dieselbe zulässig? Das biblische Schrifttum soll erst darüber Aufschluß geben. In 5. M. 4. 3.; 13. 1. heißt es: „Ihr sollet nichts hinzuthun zur Sache, die ich dir heute befehle, und nichts davon abnehmen, zu beobachten die Gebote des Ewigen eures Gottes, die ich euch befehle." Nach demselben ist die Verminderung, Aufhebung des Gesetzes, sowie dessen Vermehrung verboten. Dagegen lesen wir in 5. M. 18. 15. in dem Gesetze von dem dem Volke verheißenen Propheten gleich Moses die Mahnung: „auf ihn sollet ihr hören"; der Gehorsam gegen denselben wird bedingungslos gefordert, in allen Fällen, die auch eine Gesetzesaufhebung miteinschließen können. In diesem Sinne hat sich darüber der Gesetzeslehrer R. Jochanan (im 3. Jahrh.) ausgesprochen: „In allen Fällen gehorche diesem Propheten, sollte er auch die Uebertretung eines Gesetzes mit Ausnahme des Götzendienstes von dir fordern."[2]) Auf einer andern Stelle wird jedoch in Bezug auf diesen Ausspruch die Beschränkung hinzugefügt: „wenn diese Gesetzesaufhebung eine zeitliche ist gleich der Opferdarbringung des Propheten Elia am Berge Karmel."[3]) Jedenfalls wird hier die Aufhebung eines Gesetzes, wenn auch nur für eine gewisse Zeit, als zulässig erklärt. Eine andere Schriftstelle darüber ist in 5. M. 17. 8 – 14., betreffend die Einsetzung und die Function des Obergerichts (s. d. A.), wo ebenfalls der Gehorsam gegen dasselbe mit dem Nachdruck bedingungslos gefordert wird: „Und thue nach dem Ausspruche, den sie dir verkünden, von dem Orte, den der Ewige erwählen wird, beobachte zu vollziehen ganz, wie sie dich lehren werden."[4]) Ferner: „Weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden, weder nach rechts, noch nach links."[5]) Dieser gebotene, bedingungslose Gehorsam gegen das Obergericht soll auch in dem Falle erfolgen, wenn dasselbe in seinem Urteile oder Ausspruche gegen ein Gesetz verstoßen oder gar dasselbe aufheben würde. Maimonides bestimmt in Bezug darauf: „Das Gericht besitzt die Macht, auch solche Gesetze und Anordnungen, die in ganz Israel verbreitet sind, zeitlich aufzuheben. Wie der Arzt oft genötigt wird, bei einem Patienten die Amputation eines Gliedes vorzunehmen, um dadurch den übrigen Leib gesund zu erhalten, so kann das Gericht die Uebertretung dieses oder jenes Gebotes auf eine gewisse Zeit erlauben, damit die übrigen Religions-

---

[1]) Siehe den Artikel „Lehre und Gesetz" in Abteilung I. [2]) Gemara Sanhedrin S. 90 a. בכל אם יאמר לך הנביא עבור על ד"ת שמע לו חוץ מע"ז [3]) Jebamoth S. 90 b.; ebenso Maimonides h. jesode hathora Abschn. 9. 8. [4]) 5. M. 17. 10. [5]) das. V. 11.

gesetze erhalten werden."[1]) Im Talmud haben wir aus verschiedenen Zeiten mehrere Aussprüche, welche die leitenden Ideen, die Beweggründe der wirklich vorgenommenen Gesetzesaufhebungen enthalten. Wir bringen von denselben: „Oft ist die Vernichtung des Gesetzes seine Begründung";[2]) „Besser, daß ein Gesetz aufgehoben als die Thora vergessen werde";[3]) „Zeit ist für den Ewigen zu schaffen, sie zerstören dein Gesetz (Ps. 119. 126.), d. h. man wirkt oft für Gott, wenn man ein Gesetz aufhebt";[4]) „Besser, es schwindet ein Gesetz aus der Thora und der Name Gottes werde nicht öffentlich entweiht";[5]) oder: „Besser, ein Gesetz in der Thora auszureißen und der Name Gottes werde öffentlich geheiligt";[6]) ferner: „Sämmtliche Gebote haben gegen ein Wort in der Thora keinen Wert";[7]) „Und beobachte meine Gesetze und Rechte, die der Mensch ausüben und durch sie leben soll (3. M. 18. 5.), d. h. der Mensch soll durch sie, die Gesetze, leben, aber nicht sterben; es darf jedes Gesetz zur Rettung eines Menschenlebens übertreten werden, nur nicht das des Verbotes des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes";[8]) „Das Gericht kann, wo Gründe vorliegen, die Aufhebung eines Gesetzes verfügen".[9]) Diesem Satze wird zwar die beschränkende Clausel hinzugefügt: „wenn es sich um die Unterlassung einer Gesetzesvollziehung handelt, die jedoch in Betracht der vielen im Talmud berichteten Gesetzesaufhebungen von Seiten der Gesetzeslehrer und der jüdischen Obergerichte, Synedrien, bedeutungslos wird."[10]) Wir werden bald Gelegenheit haben, diese verschiedenen wirklich stattgefundenen Gesetzesaufhebungen nach ihren zwei Klassen, der zeitlichen und ewigen, vorzuführen und zu besprechen. Vorerst möchten wir die Frage erörtern, wie diese Gesetzesaufhebungen mit dem oben zitirten Schriftwort aus 5. M. 4. 3.; 13. 1., das jede Verringerung oder Vermehrung des Gesetzes verbietet, zu vereinbaren sind. Bekanntlich waren es die Sadducäer (s. d. A.) und später die Karäer, die auf Grund dieses Verbots den ganzen rabbinischen Gesetzesausbau mit seiner Vermehrung und Verminderung der Gesetze, wie er im talmudischen Schrifttum uns vorliegt, verwarfen. Von rabbinischer Seite sind verschiedene Lösungen darüber versucht worden; wir halten es mit denen, welche dieses Verbot nach seinem Zusammenhange in 5. M. 13. 1—4. mit dem Gesetz von dem falschen Propheten erklären daß dasselbe sich nur auf den Propheten beziehe, derselbe darf nicht ohne jedwede Schriftbegründung weder eine Verminderung, noch eine Vermehrung des Gesetzes auf eine angebliche ihm gewordene Offenbarung vornehmen. Der Gesetzeslehrer oder das jüdische Gericht dagegen, der vermöge seiner Schriftforschung und Schriftnachweise eine Vermehrung oder Verminderung des Gesetzes vornimmt, steht nicht unter diesem Verbote, er verstößt damit nicht gegen dasselbe. Maimonides (1135—1204) sagt darüber

---

[1]) Maimonides h. mamrim. Abschn. 2. 4. [2]) Menachoth S. 99 b. פעמים שביטולה של תורה זו היא יסודה [3]) Temura S. 14 b. Gittin S. 60 b. als Grund der Aufhebung des Verbots, die Halachoth niederzuschreiben. [4]) Mischna Berachoth Abschn. 9. 1. und Gemara daselbst S. 54 a. und S. 63 a. Vergl. Raschi daselbst, Grund zur Aufhebung des Verbots, in Begrüßungsformeln den Gottesnamen „Tetragrammaton" zu gebrauchen. [5]) Jebamoth S. 79 a. מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא Unter אות wird „Gesetz" verstanden, da dieser Satz als Grund der Nichtbeachtung des Gesetzes in 5. M. 24. 16., daß die Väter nicht wegen der Schuld der Kinder sterben sollen, angegeben wird. [6]) das. מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא als Grund der Nichtbeachtung des Gesetzes 5. M. 21. 23. den Leichnam nicht am Galgen übernachten zu lassen. [7]) Jeruschalmi Pea Abschn. 1. כל המצות אינן שוות לדבר אחד מן התורה [8]) Sanhedrin S. 74. Joma S. 85. וחי בהם ולא שימות בהם אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז ג"ע וש"ד [9]) Jebamoth S. 90. מתנין לעקור דבר מן התורה [10]) das. S. 88 a. Vergl. Tosephoth das. voce מתוך und S. 89 b. Tosephot voce והאי בית מיצרה, wo dagegen angekämpft wird. Mehr darüber hat Bloch, Tekanoth I. Vorrede S. IV. §. 5 u. 6. Wien 1859.

in seiner Einleitung zu seinem Werke „Jad Chasaka“: „Diese Gesetze, welche die Weisen später erneuerten, verstoßen nicht gegen das Verbot 5. M. 4. 2. und 13. 1—4., „nichts hinzuzufügen und nichts wegzunehmen“, denn dasselbe bezieht sich auf den Propheten, der im Gesetze nichts erneuern darf unter Vorgabe, Gott habe es ihm befohlen“.[1] So. wird in Bezug auf 3. M. 27. 34. „dieses sind die Gebote, die der Ewige Moses für die Israeliten auf dem Berge Sinai befohlen“, gelehrt: „daß von da ab kein Prophet irgend etwas (im Gesetze) erneuern darf“;[2] Maimonides zitirt als Grund hierzu die Stelle in 5. M. 30. 12. „das Gesetz ist nicht im Himmel“ und spricht ein für allemal es aus, daß die Gesetzesoffenbarung mit der an Moses abgeschlossen und keine mehr durch einen Propheten zu erwarten sei. Es kann daher Niemand unter Berufung auf eine ihm gewordene Gottesoffenbarung ein altes Gesetz aufheben oder ein neues Gesetz einführen.[3] Dagegen wird ausdrücklich einer autoritativen jüdischen Behörde die Macht zuerkannt, auf dem Wege der Schriftforschung oder in Betracht dringender Verhältnisse Gesetze aufzuheben und Gesetze einzuführen. „Drei Gegenstände“, heißt es, „vollzog das untere Gericht, dem das obere Gericht (das himmlische) beistimmte: es verordnete das Vorlesen des Esterbuches am Purimfeste, die Begrüßung mit dem vierbuchstabigen Gottesnamen (s. Adonai) und die Zehntablieferung an die Priester, nicht, wie es gesetzlich bestimmt war, an die Leviten, Gegenstände, welche eine Verminderung und Vermehrung des Gesetzes (siehe weiter) mit einschließen.“[4] Ferner lesen wir: „An drei Orten hat die Halacha, das mündliche Gesetz, das Schriftgesetz verdrängt: die Thora ordnet an, das Blut eines geschlachteten Geflügels oder Wildes mit Erde, Asche, zu bedecken, aber die Halacha erlaubt es auch mit allen anderen Gegenständen; die Thora verbietet dem Nasiräer (s. d. A.) sein Haupthaar mit einem Scheermesser abzuschneiden, aber die Halacha erweitert dieses Verbot auf jedes andere Werkzeug; die Thora gebietet zur Ehescheidung die Anfertigung eines wirklichen formellen Scheidebriefes, aber die Halacha erlaubt diese Ausfertigung auch auf einem Oelblatte.“[5] Nach dieser Grundlegung für die Zulässigkeit der Gesetzesaufhebung machen wir uns an die speciellen Angaben der vorgekommenen und wirklich vollzogenen Gesetzesaufhebungen im biblischen und talmudischen Schrifttum. a) **die Gesetzesaufhebungen im biblischen Schrifttum.** Nach Josua 24. 26. stand eine Eiche am Heiligtum in Sichem, unter der Josua nach seiner Mahnung und Bundeserneuerung mit dem Volke ein Denkmal errichten ließ — gegen das Gesetz 5. M. 16. 21. „Keinen Baum neben den Gottesaltar zu pflanzen“; Josua 8. erbaute Gideon einen Altar, auf dem er opferte; Richter 10. that dasselbe Manoa; 1. Samuel 7. der Prophet Samuel in Mizpa; 1. Samuel 11. die Männer von Bethsemes; 1. Samuel 11. geschieht dasselbe in Gilgal bei der Erneuerung der Königswürde Sauls; daselbst Kapitel 13. opferte der König Saul in Gilgal; daselbst Kapitel 14. erbaute er einen Altar zur Opferdarbringung in Michmas; 1. K. 18. 31. errichtete der Prophet Eliahu einen Altar am Berge Karmel und opferte auf demselben; sämmtliche hier aufgezählten Handlungen waren gegen das Gesetz in 2. M. 17. 3—6; 5. M. 12. 13—15., wo die Opferdarbringung nur auf der Stätte des Heiligtums, des Zeltheiligtums (s. d. A.) oder später des Tempels in Jerusalem vorgenommen werden durfte. Die Gesetzeslehrer im Talmud erkennen das Gesetzwidrige in diesen Berichten an, aber sie sehen in denselben eine zeitliche Gesetzesaufhebung, als durch die Zeit und für die Zeit

[1]) Aehulich spricht er sich in h. jesode hathora Abschn. 9. 1. und in seiner Vorrede zum Mischnakommentar zu Seraim und Sanhedrin Abschn. Chelek über die Ewigkeit des Gesetzes aus. Mehreres siehe den Artikel: „Nicht mehr und nicht weniger“. [2]) Sifra zu 3. M. 27. 34. Abschn. 13. [3]) Jadchasaka Jesode hathora Abschn. 9. 1. Mehreres siehe: „Gesetz und Prophetentum“. [4]) Menachoth S. 23b. [5]) Sota S. 16a. בג מקומות הלכה עוקבת המקרא

geboten.[1]) „Vor Errichtung der Stiftshütte", lehrten sie, „waren zur Opferbarbringung die Opferhöhen, Bamoth, erlaubt, aber nach derselben wurden sie verboten; vor dem Einzug in Silo und während der Zeit dieses Heiligtums in Nob und Gibeon wurden diese Opferhöhen wieder erlaubt, dagegen verboten, als später in Jerusalem das Heiligtum errichtet war."[2]) Dieses „erlaubt" in diesem Berichte bedeutet die zeitliche Aufhebung des betreffenden Verbots. Durch solche Annahme von gesetzlichen, zeitlichen Gesetzesaufhebungen werden noch andere scheinbar gesetzwidrige Handlungen in der Bibel erklärt: Die Darbringung der Weihopfer am Sabbath, die bei der Einweihung der Stiftshütte von Einzelnen gespendet wurden;[3]) daß Moses (3. M. 24. 8—15) den Gotteslästerer festnehmen ließ, bevor er noch die ihm zukommende Strafe kannte;[4]) den Sabbathschänder ohne vorherige Verwarnung töten ließ (4. M. 15. 32.);[5]) ferner daß Josua (Josua 6.) über Achan ohne Zeugenvernehmung den Tod verhängte;[6]) daß der Prophet Samuel (1. S. 7. 9.) und die Leute von Bethsemesch (1. S. 6. 14.) weibliche Opfer, Kühe, darbrachten;[7]) der Prophet Elisa in dem Kriege gegen die Moabiter gegen das Gesetz (5. M. 20. 19.) Bäume zu fällen befahl[8]) u. a. m. Zahlreicher sind: b) **Die Gesetzesaufhebungen im talmudischen Schrifttume.** Wir haben es hier mehr mit den „Gesetzesaufhebungen für immer" zu thun, die wir im Gegensatz zu den zeitlichen Gesetzesaufhebungen „die ewigen" nennen. Als erste bezeichnen wir die im talmudischen Schrifttum oft erwähnte „Esra-Anordnung", den Zehnten nicht mehr, wie bisher, an die Leviten, sondern an die Priester abzuliefern,[9]) eine Maßregel, die gegen das Gesetz 4. M. 18. 21. „den Söhnen Levis habe ich alles Zehnte in Israel zum Erbe gegeben" war und eine Aufhebung desselben bedeutet. Diese Gesetzesaufhebung führte bald zu einer andern. Nach 5. M. 26. 2. 12—15 soll der Landmann jedes Jahr im Heiligtum zu Jerusalem ein vorgeschriebenes Zehntbekenntnis sprechen, daß er alle Zehnten nach Vorschrift abgeliefert: „ich habe es gegeben dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Wittwe." Dieses Bekenntnis konnte in Folge obiger Anordnung, die den Leviten den Zehnten wegnahm, nicht mehr in Wahrheit gesprochen werden. Der Hohepriester und Fürst Johann Hyrkan (135—106) schaffte daher das Ablegen dieses Bekenntnisses ab; damit war obiges mosaische Gesetz aufgehoben.[10]) Eine andere spätere Verordnung befahl, sich des Gottesnamens יהוה im Gruße zu bedienen und bezog sich dabei auf die Begrüßung in Ruth 2. „der Ewige mit euch!" „der Ewige segne dich!" und in Richter 6. 13. „der Ewige mit dir tapferer Held!" Doch war damit ebenfalls die Aufhebung des Gesetzes 3. M. 24. 16. und 2. M. 20. 24., das nach rabbinischer Deutung das Aussprechen des vierbuchstabigen Gottesnamens außerhalb des Tempels verbot, verbunden.[11]) Von dem schon genannten Johann Hyrkan wird ferner die Abschaffung der Absingung des Psalmes 44 „Wach auf, Ewiger!" im Morgengottesdienste des Tempels, die unter der syrischen Verfolgung in der vormakkabäischen Zeit eingeführt wurde, aber später keine Bedeutung mehr hatte, berichtet.[12]) Eine spätere Abschaffung galt der Nennung des Gottesnamens in schriftlichen Verträgen, Schuldverschreibungen u. a. m., wie diese seit Johann Hyrkan üblich gewesen. Der Grund davon war, weil derartige Schriftstücke auch zu verschie-

[1]) Sebachim S. 12b. Sifre zur Sidra Reeh § 66; ferner aber Manoa Sebachim S. 10b. über Gideon in Temura S. 28b.; über Eliahu in Jebamoth S. 90b. und Sanhedrin S. 89b. mit der Angabe: הוראת שעה היתה [2]) Sifre zu Reeh § 66. Sebachim S. 112. [3]) Siehe Stiftshütte und Maimonides h. maase korbanoth 2. 15. und Gemara Moedkaton S. 9. [4]) Gemara Sanhedrin S. 78b. [5]) das. S. 80b. [6]) Maimonides h. Sanhedrin Abschn. 18 geg. Ende. [7]) Aboda sara S. 24b. Hierzu Jeruschalmi Megilla Abschn. 1 über Samuels Opfer. [8]) Maimonides, Vorrede zu seinem Mischnakommentar Seraim. [9]) Jebamoth S. 86b. Menachoth S. 23b. [10]) Gemara Sote S. 48b. Jeruschalmi das. Abschn. 9. 11. [11]) Menachoth S. 23b. Mischna Berachoth Abschn. 9. 1. Gemara das. S. 54a. [12]) Gemara Sote S. 49.

denen profanierenden Zwecken gebraucht werden können.[1]) Ferner nennen wir eine Anordnung des Gamaliel I. (48—52), daß ein Zeuge über den Tod eines Ehemannes genügt, um der Wittwe die Wiederverheiratung zu erlauben, die einer Aufhebung des Gesetzes 5. M. 19. 15., nach dem Ausspruch von zwei Zeugen wird die Sache gültig, gleichkommt.[2]) Eine bedeutend größere Anzahl von Gesetzesaufhebungen erforderte das Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels. Es war R. Jochanan b. Sakai, der in Jabne das Synedrion wieder constituirte und in Folge der nun völlig veränderten Zeitverhältnisse des jüdischen Volkes zu vielen Institutionen schreiten mußte, mit denen manche Gesetzesaufhebung verbunden war. Das Erste war die Uebertragung der Heiligkeit Jerusalems in vielen Sachen auf die Stadt Jabne, den nunmehrigen Sitz des Synedrions. Das Obergericht, Synedrion, sollte auch da seine volle Autorität haben, die Bestimmung des Neumondes, der Feste u. a. m. vorzunehmen, gegen die gesetzliche Anordnung, nur am Orte des Heiligtums, den Ort, den Gott erwählen wird (5. M. 17. 10.).[3]) Später fand man Andeutungen in der Schrift dafür, in „und du sollst kommen zu den Priestern und Leviten" (5. M. 17. 9.), wo das „und" sich darauf beziehen soll.[4]) Eine andere Anordnung überträgt die Heiligkeit Jerusalems auch für die Zukunft auf jeden Ort, wo sich das Synedrion constituiren würde, sodaß man auch in Jabne und an jedem Orte des Synedrions obige Handlungen vornehmen und an einem Neujahrssabbath, wie früher in Jerusalem, Schofar blasen darf.[5]) Er schaffte ferner früher das Trinken des Fluchwassers bei einer des Ehebruchs verdächtigten Ehefrau ab.[6]) Ein anderer Schritt von ihm war die Aufhebung des Gesetzes, daß der Proselyt bei seiner Aufnahme ins Judentum den Geldbetrag für das für ihn zu bringende Opfer zu entrichten habe.[7]) Ferner hob er die Verordnung auf, die Früchte von neugepflanzten Bäumen im vierten Jahre nach Jerusalem zu bringen, um sie dort zu verzehren, weil Jerusalem nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr mit Früchten geschmückt werden sollte.[8]) Endlich wäre noch anzugeben die Aufhebung der Dispensation des Sabbathgesetzes für die Neumondszeugen, die früher wegen der Opferdarbringung erteilt wurde, mit Ausnahme für die Monate Nisan und Tischri wegen der Feste an denselben.[9]) Auch von der Aufhebung des Gesetzes von der Darbringung des Kalbopfers bei einem aufgefundenen Leichnam eines Ermordeten wird berichtet mit der Angabe des Grundes wegen der Zunahme von Mördern und Mordthaten seit den Kriegsjahren, sodaß das dabei abzulegende Bekenntnis: „unsere Augen haben es nicht gesehen" (5. M. 21. 7.), nicht mehr wahrheitsgemäß gesprochen werden konnte.[10]) Eine weitere Gesetzesaufhebung in Folge der veränderten Zeiten erfolgte unter dem Patriarchat des R. Gamaliel II. In einer Synedrialsitzung, der er zwar nicht präsidirte, aber in der er mitverhandelte, kam es zur Aufhebung des Verbots 5. M. 23. 4. „Es kommen keine Amoniter und Moabiter in die Gemeinde des Ewigen", weil diese Völkerschaften durch die Eroberungen unter Nebukadnezar und Uebersiedelung an andere Orte nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit existirten.[11]) Die Gesetzesaufhebung des Synedrions unter dem Vorsitze R. Gamliels II. galt einem alten Verbote, nach welchem man die Aecker ein halbes

---

[1]) Gemara Rosch haschana S. 18b. Megillath Taanith 7. [2]) Jebamoth S. 116a. 122. Siehe „Gamaliel I." [3]) Rosch haschana S. 24 u. 31. Mischna Edajoth. 8. 3. Mehreres siehe Jochanan b. Sakai. [4]) Jerusch. Sanhedrin 11. 4. Sifre Debarins 10. § 158. ובאת — לרבות בית דין שביבנה [5]) Mischna Rosch haschana 4. 1. [6]) Sote S. 47a. Diese Gesetzesaufhebung war wohl schon vor der Zerstörung des Tempels. [7]) Kerithoth S. 9. Jerusch. Schekalim geg. Ende. [8]) Beza S. 5. [9]) Rosch haschana S. 21. [10]) Sote S. 47a. Vgl. den Artikel „Egla Arupha". In der Tosephta Sote Abschn. 14 wird auch diese Gesetzesaufhebung auf R. Jochanan b. Sakai zurückgeführt. [11]) Berachoth S. 27a.

Jahr vor dem Eintritt des Erlaßjahres nicht mehr pflügen und bebauen dürfte. Die völlige Verarmung des Landvolkes in Folge der vieljährigen Kriege war die Veranlassung und der Grund dazu.[1]) Von geschichtlicher Wichtigkeit war der Synedrialbeschluß zu Lydda im Hause der Nitsa, durch die Gelehrten R. Akiba, R. Tarphon und R. Jose den Galiläer (der Patriarch R. Gamliel II. war nicht dabei) herbeigeführt, daß man bei Bedrohung des Lebens, in Lebensgefahr, jedes Gesetz übertreten darf, mit Ausnahme des vom Götzendienst, Blutschande und Mord.[2]) R. Ismael erlaubte in solchem Falle auch die Uebertretung des Verbots vom Götzendienst, wenn dieselbe heimlich geschehen konnte.[3]) Eine andere Aufhebung war die des Verbots, daß man auf Pollutionsfälle ein Tauchbad nehmen müsse, wenn man nach denselben die Thora lesen, studiren will. Diese Gesetzesaufhebung wird R. Juda b. Bathyra zugeschrieben.[4]) Eine andere Zeit war die unter dem Patriarchat seines Sohnes, des R. Simon b. Gamliel II. (140—163). Es war die Zeit nach dem verunglückten barkochbaischen Aufstande, wo die kaum überstandenen Religionsverfolgungen die Gesetzeslehrer weniger geneigt machten, weitere Gesetzesaufhebungen zu veranlassen. Ein Ausspruch des Lehrers R. Simon b. Jochai charakterisirt uns die Stimmung dieser Zeit vollständig. „Das 5. Buch Mosis suchte Gottes Richterstuhl auf und klagte: „König Salomo hat mich entwurzelt. Wird doch jedes Testament, von dem ein Teil ungültig geworden, völlig ungültig. Salomo hat einen Teil meiner Gesetze aufgehoben, tritt dadurch nicht auch das übrige Gesetz außer Kraft? Das Gesetz verbietet dem Könige, sich viele Frauen zu nehmen, viele Pferde anzuschaffen und Gold und Silber anzuhäufen; aber Salomo hat dieses Gesetz übertreten. „Gehe und sei unbesorgt!" rief ihm Gott zu. Salomo wird nicht da sein und hundert Andere seines Gleichen, aber ein Jota vom Gesetz wird nicht schwinden!"[5]) Daran reihen wir seine halachische Lehre: „Der Prophet oder Lehrer, der die Aufhebung eines Teils des Gesetzes ausspricht und die fernere Erhaltung des andern Teiles desselben lehrt, ist frei von der auf die Abführung vom Gesetz bestimmten Strafe."[6]) Das Verhalten des Patriarchen R. Simon b. Gamliel II. in dieser Zeit charakterisiren ebenfalls zwei Aussprüche von ihm: „Kein Gericht darf die Anordnungen eines andern Gerichts aufheben, wenn es nicht größer an Zahl und an Weisheit ist;" ferner: „Man verhänge keine Verordnung über eine Gemeinde, wenn der größte Teil derselben sie nicht zu ertragen vermag."[7]) Er wollte keine Aufhebung aber auch keine Mehrung der Gesetze, wenn diese nicht gar dringlich und erträglich war. Desto stärker regte es sich wieder in der ruhigern und friedlichern Zeit des Patriarchen R. Juda I. (137—194). Derselbe befreite die Grenzstädte Bethsean (Scythopolis, Kefar Zemach (Semaja) am Jordan, Cäsarea am Meere und Bethgobrim (Eleuthropolis) im Süden mit ihren Gebieten, die früher nicht unter jüdischer Botmäßigkeit standen und meist von Griechen bewohnt waren, von der Pflicht des Erlaßjahres und der Zehntabgaben, weil sie nicht als zu Palästina gehörig betrachtet wurden.[8]) Als man ihm darüber Vorwürfe machte: „Du erlaubst, was deine Väter verboten hielten!" antwortete er: „Meine Väter ließen mir diesen Platz für meine Verdienste!"[9]) So hat der König Hiskia die von Moses angefertigte eherne Schlange vernichtet, weil sie das Volk zur Abgötterei verführte. Aber gab es denn nicht vor ihm auch fromme Könige: Assa, Josaphat u. a. m., welche die Götzen aus dem Lande schafften aber diese eherne Schlange verschont ließen, und wie durfte Hiskia vernichten, was seine Väter verschont ließen? Ihr antwortet: „Es war

---

[1]) Moedkaton S. 3b. Jeruschalmi Schebiith Abschn. 1. Halacha 1. [2]) Sanhedrin S. 74a. Jeruschalmi Sanhedrin 3. 6.; das. Schebiith 4. 1. [3]) Baba kama S. 82b. [4]) Berachoth S. 22a. [5]) Midrusch rabba 3. M. Abschn. 19. [6]) Sanhedrin S. 90. [7]) Aboda sara S. 37. Horajoth S. 3. [8]) Mischna Pesachim II. 1.; Gemara Cholin S. 6b. [9]) das. מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו

dies sein eigenes Verdienst." So rechne ich auch mir diese That als mein Verdienst an.[1]) Der Patriarch ging noch weiter, er erlaubte am Ausgang des Sabbathjahres von dem Wachstum auf den Feldern, das am Sabbathjahr gewachsen, sofort zu genießen.[2]) Später wollte er die Gesetze des Erlaßjahres ganz aufheben, aber er stieß damit auf heftige Opposition von Seiten des frommen R. Pinchas b. Jair und unterließ es.[3]) Ebenso beabsichtigte er den Nationalfasttag des 9. Ab abzuschaffen, aber auch davon brachten ihn die dagegen sich erhebenden Stimmen im Synedrion ab.[4]) Bei den Sabbathgesetzen machte er bedeutende Erleichterungen, besonders in Bezug auf Rettung eines Menschenlebens.[5]) Er erlaubte den Gadaräern nach dem nahen Hamta am Sabbath zu gehen;[6]) die Berührung und Wegschaffung von Gefäßen am Sabbath, die sonst zu berühren und wegzuschaffen verboten waren.[7]) Nur gegen die Aufhebung des Gesetzes, betreffend die Nethinim (s. d. A.) war er, als man im Synedrion auch darauf den Antrag gestellt hatte; er begründete seinen Protest damit: „Wollen wir unsern Anteil freigeben, wird denn der Altar, zu dessen Dienst sie verpflichtet sind, sie freigeben?"[8]) Nach ihm setzte sein Sohn, der Patriarch R. Juda II. (220—270) das Werk der Gesetzesaufhebung mutig fort. Das Verbot des Genusses von Oel von Heiden, das nach der Tradition schon von Daniel (Daniel 1. 8.) herrühren soll[9]) und in die 18 Bestimmungen vor der Tempelzerstörung mit aufgenommen wurde, war dem Volke eine drückende Last; R. Juda II. hob in einer Synedrialsitzung dieses Verbot auf.[10]) Zur Erleichterung des Gesetzes von der Schwagerehe setzte er fest, daß, wenn der Mann in einem Scheidebrief an seine Frau bestimmt, derselbe soll erst nach seinem Tode Rechtskraft erhalten, diese Frau nach dem Tode des Mannes als geschieden zu halten und so von der Schwagerehe zu entbinden sei.[11]) Eine dritte Erleichterung war seine Bestimmung in den Reinheitsgesetzen, daß eine Frau nach einem Abort, der einem Schuhe ähnlich war, nicht die vorgeschriebene Reinigungszeit zu halten braucht.[12]) Es erhoben sich auch gegen diese Beschlüsse unter den Gelehrten in Palästina und Babylonien Gegenstimmen, und man nannte das Collegium dieses Patriarchen: „Gesetzesaufhebungscollegium", בית דין שריא[13]); aber es gab auch unter ihnen Einsichtsvollere, die dieses Vorgehen zu würdigen verstanden. Diese sprachen es aus: „An drei Stellen erhielt das Collegium des R. Juda II. den Namen: „Unser Lehrer:" bei der Oelverbotsaufhebung, bei der obigen Scheidebriefbestimmung und bei obiger Abortsbeurteilung."[14]) Ein anderes das Volk drückendes Verbot war, Brot von Heiden zu genießen; auch zur Aufhebung dieses Verbots wurde R. Juda II. mehrmals aufgefordert, aber er lehnte es ab,[15]) bis endlich auch dieses von Anderen aufgehoben wurde.[16]) Aus späterer Zeit nennen wir die geschichtlich wichtige Einführung des festen Kalenders zur Bestimmung der Neumonds- und Festtage gegen 350 unter dem Patriarchat Hillels II., mit der zugleich die Aufhebung der Bestimmung von Neumonds- und Festtagen durch das Sichtbarwerden des ersten Neumondssichels ausgesprochen war. Es war dies ein bedeutsamer Akt, hervorgegangen in Folge der sich erneuernden Verfolgungen gegen die Juden seitdem Rom christlich geworden und das Christentum zur Herrschaft gelangt war. Wir haben darüber ausführlich in unserer Real-Encyclopädie II.

---

[1]) Mischna Pesachim II. 1. Gemara Cholin S. 6b. [2]) Mischna Schebiith 6. 3. [3]) Jeruschalmi demai Abschn. 1. [4]) Megilla S. 5. Jerusch. das. 1. 7. [5]) Joma S. 80b. B. Bathra S. 90. Pesachim S. 90a. u. a. m. [6]) Erubin S. 61a. [7]) Sabbath S. 16a. und 48b. Beza S. 26a. [8]) Jebamoth S. 79. [9]) Aboda sara 36a.; Jeruschalmi das. II. das. Nidda II. Gemara Babli Gittin S. 76b.; das. Jerusch. VII. S. 48b. col. 2. [10]) das. Siehe Ausführlicheres in dem Artikel „Patriarch R. Juda II." [11]) das. und Gittin S. 76b. das. Jeruschalmi VII. 3. [12]) Jeruschalmi Nidda IV. S. 50. [13]) Jeruschalmi Nidda III. S. 50. Siehe Mehreres in dem Artikel „Patriarch R. Juda II." [14]) das. שבנין גב רכנדל [15]) Aboda sara S. 35 und 37. [16]) Jeruschalmi Sabbath III. S. 3b. שנמנו עליו והתירו מפני חיי נפש

Artikel „Kalender“ berichtet und bitten, das Betreffende dort S. 627, 628 und Anmerkung 4 nachzulesen. In Bezug auf das Gebot zur Bestimmung der Neumonds- und Festtage nach dem Sichtbarwerden des ersten Mondsichels wird in 2. M. 12. 1. „dieser Monat sei euch Anfang der Monate, der erste für alle Monate des Jahres“ hingewiesen mit der Angabe, daß Moses den Israeliten den Neumond in seiner ersten Phase gezeigt habe und ihnen zugerufen: „Wie diese da sollet ihr sehen und darnach den Neumond bestimmen.“[1]) Dasselbe wurde hiermit aufgehoben. Einen nicht geringeren geschichtlichen Akt in dem jüdischen Kultusgesetz bilden die außer Kraft getretenen Gesetze als z. B. die Tempel- und Opfergesetze und die mit ihnen in Zusammenhang stehenden Reinheitsgesetze von 3. M. 11. 24—47. betreffend Verunreinigung durch unreine Tiere; das. K. 13 durch Aussatz am Menschen, Kleidung und Haus; das. K. 15 durch Ausfluß זב und זבה u. a. m.; 4. M. 19 11. durch Berührung von Leichen u. a. m., von denen mehrere heute noch bei den Karäern, soweit dies ihnen möglich ist, beobachtet werden, dagegen im Rabbinismus (s. d. A.) gar nicht mehr zur Vollziehung kommen. Nächst diesen nennen wir die für die talmudische Literatur höchst wichtige Aufhebung des Verbots vom Niederschreiben des mündlichen Gesetzes (s. d. A.). Das Verbot wird im 2. Jahrhundert von R. Ismael auf 2. M. 34. 27. „Schreibe dir auf diese Worte“ als Auftrag an Moses, das Schriftgesetz niederzuschreiben, begründet: „diese Gesetze schreibe nieder, aber nicht die Halachoth.“[2]) Doch ist dasselbe viel älter und wird von R. Jochanan mit starkem Nachdruck wiederholt: „Die Schreiber der Halachoth sind gleich den Verbrennern der Thora.“[3]) Nichts desto weniger wurde es später als aufgehoben betrachtet. Aus früherer Zeit wäre auch die Aufhebung der Fasttage, die in der Fastenrolle[4]) verzeichnet waren, zu nennen.[5]) In dem hadrianischen Kriege hatten die Oelpflanzungen besonders viel gelitten; R. Jose (s. d. A.) bestimmte, daß das biblische Gebot, Oliven zur Nachlese an den Bäumen zu lassen, nicht ausgeführt zu werden braucht.[6]) Indirekt wurden Gesetze durch Einführung von Institutionen aufgehoben als z. B. die Institution von Prosbul durch Hillel. Das erste Jahr nach dem Regierungsantrit des Herodes I. war ein Sabbathjahr (s. d. A.). Das Volk war in Folge von Mißernten und Gelderpressungen verarmt und mußte Darlehne aufnehmen. Dieselben jedoch wurden ihm wegen des bevorstehenden Sabbathjahres, an welchem das Gesetz einen Schuldenerlaß anordnet, verweigert. In dieser Not half der Synedrialpräsident Hillel I. aus; er führte die Institution des Prosbuls ein, eines Verwahrungsscheines, daß der Gläubiger die Macht hat, sein Darlehn zu jeder Zeit einkassiren zu dürfen. Derselbe schützte vor Annullirung seines Guthabens durch das Gesetz des Erlaßjahres.[7]) Mehreres siehe: „Dispensation vom Gesetz“, „Obergericht“ und „Rabbinismus.“

Gesetz und Prophetentum, תורה והנבואה, oder der Gesetzeslehrer und der Prophet. חכם ונביא. Das Verhältnis des Gesetzes und des Prophetentums, dieser zwei Institutionen des Judentums, die den Boden seines geistigen Baues bilden, zu einander, war unter den jüdischen Gelehrten im zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina und nach demselben Gegenstand vielfacher Erörterungen. Die Messiaserwartungen im jüdischen Volke, die sich durch die Gewaltherrschaft des Herodes (s. d. A.) steigerten und später unter dem Drucke der römischen Tyrannei stark genährt wurden, haben Männer hervorgebracht, die als

---

[1]) Rosch haschana S. 20 a. Mechilta Abschn. 1. zu Bo. Das Wort כזה bildet die Unterlage dieser Angabe. R. Ismael ist der Berichterstatter. [2]) Temura S. 14 b. כתוב לך את הדברים האלה אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות [3]) Gemara Temura S. 14b. [4]) Siehe Megillath Taanith. [5]) Rosch haschana S. 18 b. בטלה מגלת תענית [6]) Mischna Pea 7. 1. und Jeruschalmi das. אין צריך לקטף [7]) Gittin S. 36 a. Mehreres siehe „Hillel“.

Messiasse (s. d. A.) und Propheten dem Volke die baldige Erlösung und die nahe Ankunft des Gottesreiches verkündeten. Mit dieser Verheißung eines neuen Zustandes des Gottesreiches war unzweifelhaft auch die Angabe eines neuen Gesetzes und die Abstellung alter Satzungen mitverbunden. Wir entnehmen dies aus Matth 5. 17—19., wo Jesus seinen Jüngern zuruft: „Ihr sollet nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch, wahrlich bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz bis daß es Alles geschehe. Wer nur eins von diesen kleinsten Geboten auflöse und lehrt die Leute also, der wird der Kleinste sein im Himmelreiche." Es ist hier eine Gegenerklärung, welche die Erwartung von der Gesetzesauflösung durch den Messias voraussetzt. Beziehen wir hierher die Klagen der Gesetzeslehrer über die Unterlassung der Gesetzesvollziehung bei dem Landvolke, Am Haarez (s. d. A.), und die Berichte von der feindlichen Stellungnahme desselben gegen jene, so sind solche Erwartungen seitens des Volkes erklärlich. Auch die jüdischen Hellenisten (s. d. A.) in und außerhalb Palästinas, die sich teilweise von der Beobachtung des Gesetzes lossagten, hätten gewiß eine offizielle Gesetzauflösung durch eine hierzu berufene Persönlichkeit, wie sie später Paulus erklärt hat, schon früher gern gesehen. Ferner gab es eine nicht geringe Anzahl von Heiden in Jerusalem und in den anderen Städten, auch in den angrenzenden Ländern, denen die vielen Gesetze des Judentums den Uebertritt zu ihm erschwerten, und die ebenfalls auf eine Erleichterung vom Gesetz (s. Monobaz) hoffen mochten. Im Schriftgesetz haben wir über obige zwei Institutionen, die Gesetzesobrigkeit und das Prophetentum, folgende Bestimmung. Ueber erstere: „Wenn dir eine Sache unbekannt bleibt im Gericht zwischen Blut und Blut, Recht und Recht, Schaden und Schaden, es sind Streitsachen in deinen Thoren, mache dich auf und ziehe hin an den Ort, den der Ewige dein Gott erwählen wird. Und komme zu den Priestern und Leviten und zum Richter, der in diesen Tagen sein wird, frage und sie werden dir die Sache des Rechts sagen. Thue nach dem Ausspruch, den sie dir verkünden; nach der Thora, die sie dich lehren, und nach dem Rechte, das sie dir verkünden, vollziehe, weiche nicht von der Sache, die sie verkünden, weder rechts noch links."[1]) Vom Prophetentum: „Einen Propheten gleich mir wird der Ewige von deinen Brüdern aufstehen lassen, ihm sollet ihr gehorchen;"[2]) ferner: „Einen Propheten errichte ich ihnen aus der Mitte deiner Brüder gleich dir, ich gebe meine Worte in seinen Mund, und er soll zu ihnen Alles reden, was ich ihm befehlen werde. Und der Mann, der nicht auf meine Worte hört, die er in meinem Namen redet, von ihm werde ich es fordern."[3]) Wir erkennen in diesen Schriftstellen die Angabe der unterschiedlichen Stellungen des Gesetzesweisen von dem Propheten; nur Ersterer hat über zweifelhafte Rechtsfälle, streitige Gesetzespraxis, dunkel scheinende Lehrsätze zu urteilen, nur an die Priester, Leviten, als die Gesetzeskundigen und an den zeitigen Richter, die zusammen das Obergericht (s. d. A.) bilden, soll man sich wenden. Dagegen heißt es nicht, daß man einen Propheten aufsuchen und von ihm Aufklärung über ein Gesetz verlangen soll. Ein zweiter Unterschied zwischen beiden besteht ferner in der weiteren Angabe von 5. M. 18. 21. u. 22., daß der Prophet die Wahrhaftigkeit seiner Verkündigungen durch Wahrzeichen, die eintreffen müssen, zu bekräftigen hat, was von den Gesetzesweisen, dem Collegium der Gesetzeskundigen, nicht gefordert wird. Der Stand der Gesetzeskundigen oder der Gesetzesausleger war demnach ein höherer und mehr vertrauungswürdiger. In Bezug auf Ersteres hat der Talmud: „Wichtiger

[1]) 5. M. 17. 4. 12. [2]) das. 18. 15. [3]) das. V. 18—20.

sind die Worte der Schriftgelehrten, Sopherim, als die der Propheten. Der Prophet und der Schriftweise gleichen zwei Gesandten, die der König nach den Provinzen schickte und von denen er zuvor den dortigen Behörden die Anzeige zukommen und befehlen ließ, dem Einen nur zu glauben, wenn er meinen Siegelring und meine Abzeichen vorgezeigt, aber dem Andern auch, wenn er diese äußeren Beweise nicht vorgelegt hat. So heißt es von dem Propheten: „und er dir ein Zeichen oder ein Wunder giebt" (5. M. 7. 19.), aber bei dem Schriftweisen: „nach der Thora, die er dich lehren wird" (5 M. 17. 11.).[1]) Endlich haben wir noch eine dritte Scheidung in dem Rangverhältnisse des Propheten zu dem Gelehrten anzugeben, daß man dem Collegium der Schriftkundigen, dem Obergericht, immer Gehorsam zu leisten verpflichtet ist, wenn sie sich auch irren oder gar die Aufhebung eines Gesetzes mit Ausnahme von den Verboten des Götzendienstes, der Blutschande und des Mordes beschließen, dagegen einem Propheten nur, wenn er nach einem bewahrheiteten Zeichen eine zeitliche Gesetzesaufhebung fordert, und auch da nur, wenn dieselbe nicht die oben genannten drei Kardinalverbote betrifft. Die Stelle darüber lautet: „auf ihn sollet ihr hören (5. M. 18. 15.), wenn er dir auch sagte, übertritt ein Gebot, wie Eliahu am Berge Karmel (1. K. 18. 33.), wenn es nur eine zeitliche Gesetzesaufhebung ist, gehorche ihm."[2]) Diese dritte Scheidung zwischen dem Propheten und dem Gesetzesweisen ist eine rabbinische, die in den Worten: „weiche nicht von demselben weder rechts noch links" angedeutet gefunden wird, d. h. selbst wenn sie dir etwas verkündeten, was dir links d. h. vom Gesetz abweichend erscheinen sollte.[3]) Eine andere Anknüpfung dafür war am Vers 4 in 3. M. 23: „die ihr sie verkündet in ihrer Zeit", wo das hebräische Wort אותם für אתם „ihr" gelesen wird, daß die Festzeitsangabe durch das Obergericht gültig sei, wenn dasselbe sich auch geirrt, versehen oder gar absichtlich gefehlt haben sollte.[4]) Dagegen hatte man gegen das Prophetentum die Mahnung: „Dem Ewigen eurem Gott sollet ihr nachgehen, ihn ehrfürchten und seine Gebote beobachten und auf seine Stimme hören" (5. M. 13. 4.), auf seine (Gottes) Stimme, aber nicht auf die Stimme seiner Propheten.[5]) Eine andere Stelle verbietet geradezu jede Gesetzeserneuerung durch einen Propheten. Anknüpfend an Vers 13 am Ende des 4. B. Mosis: „das sind die Gebote, Gesetze und Rechte, die Gott durch Moses gegeben" lehren sie: „Von da ab darf kein Prophet ein Gesetz erneuern."[6]) Eine dritte Lehre darüber lautet: „sie ist nicht im Himmel" (5. M. 30. 12.) d. h. von der Thora ist im Himmel nichts übrig geblieben, somit es auch keine neue Gesetzesoffenbarung durch einen Propheten geben kann.[7]) So entgegnete der Gesetzeslehrer R. Elieser seinem Gegner R. Josua, der sich in einer Gesetzesdiskussion auf ein vernommenes Bathkol (s. d. A.) vom Himmel als Beweis der Richtigkeit seiner Angabe berief: „Die Thora ist nicht im Himmel!"[8]) In diesem Sinne wird von dem Gesetzeslehrer R. Josua (im 2. Jahrh.) als alte Tradition gelehrt: „Der Prophet Eliahu wird nicht kommen, „rein" oder „unrein" zu erklären, oder zu entfernen und zu nähren, sondern nur den Frieden in der Welt herzustellen." So wurde jede Gesetzesentscheidung, Gesetzeserklärung, oder gar eine Gesetzgebung als nicht zum Beruf eines Propheten erklärt. Man

[1]) Jeruschalmi Sanhedrin Abschn, 1. 11. col. 2. נביא וזקן למה הם דומים חמורים דברי זקנים מדברי נביאים. [2]) Jebamoth S. 90b. Sifre zu Schoftim. Der Prophet Eliahu hat am Berge Karmel das Verbot, außerhalb des Tempels in Jerusalem Opfer darzubringen — übertreten, was als zeitliche Gesetzesaufhebung zugestanden wird. [3]) Siehe „Obergericht". [4]) Rosch haschana. אתם אפי' מוזידים אתם אפי מוטעים אפי שוגגים [5]) Sifre zu ראה zu demselben Schriftvers ובקלו תשמעו בקולו ולא בקול נביאין [6]) Sabbath S. 104. Megilla 3. Joma 80. Jeruschalmi Megilla 1. אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה [7]) לא בשמים שלא נשתייר הימנה בשמים [8]) Baba mezia S. 59.

versteht, daß es damit auf die angeblichen Messiasse und Propheten während und nach dem jüdischen Staatsleben abgesehen war, die das Volk irre leiteten und soviel Unheil anstifteten. Von diesem Propheten, der sich bei seinen Aussagen und neuen Gesetzesanordnungen auf erhaltene Gottesoffenbarungen beruft, unterscheiden auch sie den Propheten, der auf Gesetzeskunde seine Angaben und Forderungen gründet. Er wird in diesem Falle als Gesetzesausleger betrachtet, dem gleich anderen Gesetzeslehrern (s. Obergericht) Gehorsam geleistetw erden soll. So werden in der Tradition (s. d. A.) viele Gesetzesinstitutionen, תקנות, auf die Propheten zurückgeführt und in der Traditionskette bilden sie das vierte Glied, die Vierten, welche als Erhalter und Bewahrer der Thora genannt werden[1].) In den Zukunftsverheißungen ist es im talmudischen Schrifttume der Prophet Eliahu, der über die zweifelhaften Gesetzessachen Auskunft und Entscheidnng erteilt. In den Verhandlungen der Gesetzesausleger heißt es bei solchen Fällen: „Es bleibe liegen bis Eliahu kommt."[2]) Mehreres siehe: „Messiasse" und: „Nicht mehr und nicht weniger."

Glauben, der Glaube, אמונה Den Glauben im Sinne von „wahr annehmen", eine Aussage, Angabe, Lehre und Vorschrift als wahr halten, deren Wahrhaftigkeit durch nichts bezeugt wird, kennt das Judentum nicht; der Glaube, den es für seine Lehren an Gott, Offenbarung, Gesetzgebung u. a. m. fordert, ist nicht der Glaube ohne Gründe, der sogenannte blinde Glaube, auch nicht der vernunftwidrige, der die menschliche Vernunft in Fesseln bannt und ihr zu schweigen gebietet, sondern der, welcher die Zeugen für seine Wahrheit mit sich führt, auf welche er sich beruft und durch die er erkannt sein will. Es sind dies, außer den äußeren Zeichen zu seiner Bewahrheitung, die Erkenntnisse der menschlichen Vernunft, ältere Verheißungen, geschichtliche Thatsachen u. a. m. Ausdrücklich heißt es: „Dir ist es gezeigt zu erkennen, daß der Ewige Gott ist und außer ihm Niemand;"[3]) „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Keiner";[4]) „Erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm mit ganzem Herzen und williger Seele";[5]) „Nur dessen rühme sich, der sich rühmen will, betrachten und mich erkennen, spricht der Ewige";[6]) „Ihr seid meine Zeugen, spricht der Ewige, damit ihr erkennet, glaubet und einsehet, daß ich es bin, vor mir war kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein".[7]) So geschieht die Verkündigung des Gottesglaubens im ersten Ausspruch der zehn Gebote mit dem Zusatze: „der ich dich aus Aegypten geführt habe" — und beginnt im 5. M. 6. 4. nicht mit dem Worte: „Glaube", sondern „Höre" als: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, Gott der einzig Eine." Die hebräische Benennung für „Glauben" im biblischen und nachbiblischen Schrifttume durch „emuna", אמונה, drückt nach Bedeutung seines Stammes, אמן, festigen, stützen, kräftigen, die Festigung, das innere, geistige Festwerden durch ein medium, das Glauben durch Gründe, aus, was deutlich durch den Gebrauch der Hiphilform dieses Zeitwortes: heemin, והאמין, für „glauben", welche bekanntlich nicht die Selbstthätigkeit, sondern das „Thun-Lassen" durch Andere bezeichnet, hervortritt. Dieses medium, oder richtiger diese media, die den Glauben bezwungen, sind, wie schon angegeben: die Erkenntnisse der menschlichen Vernunft, Verheißungen, geschichtliche Thatsachen und äußere Zeichen. So wird in 1. M. 15. 16. mit Bezug auf eine frühere Verheißung in 1. M. 15. 1. und deren Wiederholung in 1. M. 15. 5. von Abraham erzählt: „er glaubte an Gott und dies ward ihm als Tugend angerechnet", והאמין בה׳. Andere Stellen sprechen von dem Glauben, der durch äußere

---

[1]) Aboth 1. 1. [2]) Sabbath S. 108a. יהא מונח עד שיבא אליהו. siehe daselbst Ausführliches. [3]) 5. M. 4. 35—39. [4]) das. V. 39. [5]) 2. Chr. 28. 9. [6]) Jeremia 9. 23. [7]) Jesaia 43. 11.

Zeichen bezeugt wurde. In 2. M. 3. 1—8 geht bei Moses die Erscheinung des brennenden und nicht verbrennenden Dornbusches der Verkündigung seiner Sendung voraus und in 2. M. 3. 12 soll die Verheißung des Gottesdienstes am Berge Sinai als Zeichen dieser seiner göttlichen Sendung sein; 2. M. 4. 1—8. soll Moses dem Volke den Glauben an seine göttliche Sendung durch äußere Zeichen beweisen: „Und es wird sein, wenn sie dir nicht glauben und nicht hören auf die Stimme des ersten Zeichens, so werden sie glauben auf die Stimme des letzten Zeichens" (das. V. 8.); daselbst 4. 30. 31. heißt es ferner: „Moses that die Zeichen vor den Augen des Volkes und das Volk glaubte und hörte, daß Gott der Israeliten gedachte, ihr Elend gesehen;" 2. M. 14. 31. wird nach den vorausgegangenen Wundern am Schilfmeer erzählt: „sie glaubten an den Ewigen und an Moses, seinen Diener;" 2. M. 19. 2. soll die Aeußerlichkeit der Offenbarung auf Sinai den Glauben an dieselbe befestigen: „Ich komme zu dir in dicker Wolke, damit das Volk höre, wenn ich mit dir spreche, und auch an dich werden sie ewig glauben;" 1. B. K. 18. 20—40. hat das Volk sich nach vollbrachtem Wunder durch den Propheten Eliahu am Berge Karmel zu seinem Gottesglauben bekannt. Mehr als diese äußeren Zeichen sollen die inneren, die Erkenntnisse der Vernunft, den Glauben bewahrheiten. Zu den schon oben zitirten Bibelstellen darüber bringen wir hier jenen wahrhaft klassischen Ausspruch: „denn dieses Gebot, das ich dir heute befehle, ist nicht zu wunderbar für dich und nicht zu fern von dir. Nicht im Himmel ist's, um zu sprechen, wer steigt für uns in den Himmel und holet es uns und verkündet es uns, daß wir es thun. Auch nicht jenseits des Meeres, um zu sprechen, wer zieht für uns jenseits des Meeres —, sondern ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, um zu vollziehen."[1]) Ebenso nachdrucksvoll wird von den geschichtlichen Thatsachen gesprochen, auf die zur Befestigung des Glaubens hingewiesen wird. In Psalm 106. 10. 11. lesen wir: „Und er half ihnen von der Hand des Hassers und erlöste sie aus der Gewalt des Feindes. Sie glaubten an seine Worte und besangen seinen Ruhm;" 5. M. 8. 2.: „Und so gedenke des ganzen Weges, den dich der Ewige dein Gott diese vierzig Jahre in der Wüste geführt, um dich zu demütigen und dich zu versuchen, zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du beobachtest meine Gebote oder nicht!" daselbst 32. 7—9.: „Gedenke der Tage der Vorzeit, betrachte die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht, frage deinen Vater, und er sagt es dir, deine Alten und sie verkünden es dir. Wie ein Adler sein Nest bewacht, über seine Jungen schwebt, seine Fittige ausbreitet, sie nimmt und auf seinen Schwingen trägt. Der Ewige allein führt es und mit ihm kein fremder Gott." Mit dieser unserer Auffassung der Bedeutung des Glaubens im Judentume stehen wir in der Mitte zweier entgegengesetzten Richtungen, der Mystiker, die den Glauben in jeder Gestalt, auch ohne Gründe, den blinden Glauben, wollen, und der Rationalisten, an deren Spitze sich in neuester Zeit Moses Mendelssohn gestellt, der in seiner Schrift „Jerusalem" erklärt, das Judentum habe keine Glaubenslehren und befehle nicht den Glauben. „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes", sagt er, „lautet kein einziges: „Du sollst glauben" oder „nicht glauben", sondern alle heißen: „Du sollst thun" oder „nicht thun." Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zu ihm kommen."[2]) „Ich erkenne", sagt er an einer andern Stelle, „keine anderen ewige Wahrheiten als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden

[1]) 5. M. 30. 11—14. [2]) Moses Mendelssohns Werke III. Jerusalem S. 321.

können."[1]) Wie es scheint, folgte hier Mendelssohn seinem großen Lehrer Moses Maimonides (1135 bis 1204), der ebenfalls in seinem Buche „Jad Chasaka" als das erste Gebot hinstellt: „Die Grundlehre aller Grundlehren und die Säule der Weisheit ist, zu wissen, daß es einen Gott giebt, das erste Wesen, das alles Daseiende hervorgebracht hat", wo nicht „der Glaube", sondern „das Wissen" oder „die Erkenntnis Gottes" als Erstes gefordert wird. Dieses Gebot der Erkenntnis Gottes, nicht des Glaubens, findet derselbe in dem ersten Ausspruch der zehn Gebote: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus Aegypten geführt" angegeben.[2]) Im Widerspruch damit scheint allerdings Maimonides' Aufstellung von Glaubenslehren, Dogmen, in seinem Mischnakommentar zu Sanhedrin, Chelek, zu sein, die ausdrücklich den Glauben den Bekennern des Judentums auferlegen. Moses Mendelssohn geht darin in den obigen Sätzen über Maimonides hinaus und hält nur an dessen erster Lehre, welche die Erkenntnis Gottes anstatt des Glaubens aufstellt, fest. Wir haben uns oben gegen diejenigen (die Mystiker) erklärt, die den Glauben ohne Gründe, den blinden Glauben, fordern; es bleibt uns hier nur noch, unsern Standpunkt gegen Letztere, die entgegengesetzt den Glauben als nicht zur Religion des Judentums gehörig betrachten, darzulegen. Zunächst machen wir darauf aufmerksam, daß das Judentum seine Gesetze als geoffenbarte Gesetze ausgiebt, denen der Gottesglaube vorausgehen muß, da ohne denselben das Bekenntnis zu einer Religion von durch Gott geoffenbarten Gesetzen undenkbar oder ein Trugwerk wäre. Sodann weisen wir auf die biblischen Stellen hin, wo Gott in seiner nähern Bezeichnung für den Menschen verkündet wird: „Der Ewige, der Ewige ist ein Gott barmherzig und gnädig", „denn der Ewige läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen zum Falschen ausspricht", die ebenfalls den Glauben an Gott voraussetzen. Hierzu kommen die vielen Aussprüche in dem biblischen und nachbiblischen Schrifttum, die gegen den Unglauben gerichtet sind und ihn brandmarken, sowie die, welche den Glauben hochheben und ihn verherrlichen. Zu Ersteren gehören: 4. M. 14. 11.: „Wie lange wird dieses Volk nicht an mich glauben nach allen Zeichen, die ich in seiner Mitte vollführt habe;" 5. M. 9. 23.: „Da wart ihr widerspenstig gegen den Befehl des Ewigen eures Gottes und habt nicht an ihn geglaubt;" Psalm 78. 22.: „denn sie glaubten nicht an Gott und vertrauten nicht seiner Hilfe;" das. V. 32.: „und glaubten nicht an seine Wunder;" 4. M. 20. 12.: „da ihr nicht an mich geglaubt habt, mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Israels, sollet ihr nicht diese Gemeinde in das Land bringen, das ich ihnen gegeben." Diesen reihen wir die Aussprüche an, die den Besitz des Gottesglaubens rühmlich hervorheben und ihn verherrlichen. 2. M. 14. 31.: „und sie glaubten an den Ewigen und an Moses, seinen Diener;" Ps. 106. 11.: „sie glaubten an seine Worte und besangen seinen Ruhm;" Jesaia 11. 5.: „und der Glaube wird der Gurt seiner Lenden sein;" Hosea 2. 22.: „und ich verbinde mich mit dir mit dem Glauben und du wirst Gott erkennen;" Jesaia 26. 2.: „Oeffnet die Pforten, daß einziehe gerechtes Volk, das den Glauben bewahrt;" 2. Chr. 20. 20.: „glaubet an den Ewigen euren Gott, und ihr werdet bestehen; an seine Propheten und es wird euch gelingen;" Habakuk 2. 4.: „der Gerechte lebt in seinem Glauben;" Ps. 119. 50.: „den Weg des Glaubens wählte ich, deine Rechte sind mir stets gegenwärtig;" das. V. 67.: „Gute Einsicht und Erkenntnis lehre mich, denn an deine Gebote glaube ich." Nicht minder sprechen die Lehren im Talmud von der Wichtigkeit des Glaubens. „Wertvoll war der Glaube der Israeliten an mich, daß ich ihnen das Meer spaltete;"[3]) „Groß war der Glaube, wie Israel an Gott den Schöpfer glaubte,

---

[1]) Moses Mendelssohns Werke III. Jerusalem S. 311. [2]) Maimonides 1. 2. [3]) Mechilta Beschalach Absch. 3.

denn in Folge desselben wurden sie des heiligen Geistes teilhaftig und stimmten ihr Danklied an."[1]) Ferner: „Komme und sieh, wie groß die Kraft des Glaubens ist, denn die Israeliten wurden nur in Folge ihres Glaubens erlöst, nach: „das Volk glaubte es, es verneigte und bückte sich" (2. M. 4. 31).[2]) „Auch Abraham", heißt es ferner, „wurde nur in Folge seines Gottesglaubens des Diesseits und Jenseits teilhaftig: „und er glaubte an den Ewigen und dies ward ihm zur Tugend angerechnet."[3]) Auch über die Gestalt des Glaubens haben wir da den schönen Spruch: „Wer Brot in seinem Korb für heute hat und spricht: „was werde ich morgen essen?" gehört zu den Kleingläubigen."[4]) Ein weiterer Schritt hier ist die spätere Aufstellung des Glaubens als Grund- und Hauptlehre des Judentums, auf die seine sämmtlichen Gesetze auslaufen oder zurückgeführt werden. R. Simlai, ein Lehrer des 3. Jahrh., lehrte, daß der Prophet Habakuk durch seinen spruch: „und der Gerechte lebt in seinem Glauben",[5]) alle Gesetze auf den Aus- Glauben zurückgeführt hat.[6]) Nach dieser Darlegung erscheint es klar, daß das Judentum seine Bekenner auch zum Glauben verpflichtet und nicht blos eine Religion des Gesetzes, sondern auch eine Religion des Glaubens ist. Eine andere Frage, die der Erörterung bedarf und noch hierher zu gehören scheint, ist, ob man durch den Glauben allein ohne die Beobachtung des Gesetzes ein Bekenner des Judentums sein und als solcher gehalten werden könne. Bekanntlich hat im Christentume Paulus den Glauben an die Stelle des Gesetzes gesetzt und die Bekenner des Christentums vom Gesetz entbunden, wie steht es damit im Judentume? Wir haben uns in unserer Arbeit „Fortdauer des Gesetzes" für den Fortbestand des Gesetzes und die Verpflichtung der Israeliten zur Vollziehung desselben, so weit es zur Zeit noch ausführbar ist und nicht schon im talmudischen und spätern Schrifttum als aufgehoben und unausführbar erklärt wurde, ausgesprochen.[7]) Zu einem wahren Bekenner des Judentums gehören der Glaube und das Glaubenswerk d. h. die Bethätigung des Glaubens durch das Gesetz. Aber man verstehe unter „Gesetz" nicht blos die Kultus- und Speisegesetze, sondern auch das Gebot der Nächsten- und Fremdenliebe, der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit, der Treue und Wahrhaftigkeit u. a. m. Andererseits kennt das Judentum keine Ausschließung der andern Glaubensbrüder, die sich von der Gesetzesvollziehung lossagen; es hält sein Prinzip aufrecht: „Obwohl er gefehlt, bleibt er „„„Israelit""; Wer auch nur den Götzendienst verleugnet, wird als Jude betrachtet."

Göttliches Gericht; Tag des Gerichts, יום הדין; Tag des Herrn, 'יום ה[8]); jüngstes Gericht, jüngster Tag, Weltgericht. Im biblischen und nachbiblischen Schrifttum wird von drei göttlichen Gerichten zu verschiedenen Zeiten gesprochen: a) von dem göttlichen Gericht im Diesseits während des Menschenlebens auf der Erde; b) von dem jenseitigen Gericht nach dem Tode und c) von einem zukünftigen Gericht nach der Auferstehung zum Eintritt in die „zukünftige Welt" olam haba, עולם הבא. Wir behandeln erst: a) die Lehren und Aussprüche von dem göttlichen Gericht im Diesseits, dem diesseitigen Gericht. Die Gottesidee des Judentums, die Gott nicht blos an sich, in seinem Sein, sondern auch als ein für und um die Welt ewig wirkendes, fortwährend schaffendes, in ihr waltendes Wesen darstellt, enthält unter Anderm die Lehren von der Vergeltung, dem göttlichen Gericht. „Der Ewige" heißt es, „im Himmel hat er seinen Thron, aber seine Regierung herrscht

---

[1]) Mechilta Beschalach Absch. 6. [2]) daselbst. [3]) daselbst zu 2. M. 14. 31. [4]) Sote. S. 48b. כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמונה
[5]) Habakuk 2. 4. [6]) Gemara Maccoth S. 24a. [7]) Siehe: „Gesetzesaufhebung" und „Gesetz".
[8]) Obadja 1. 15. Zephanja 1. 7. Maleachi 8. 23.

über Alle."[1]) „Vom Himmel schaut der Ewige, er sieht alle Menschenkinder."[2]) „Der das Ohr gepflanzt, sollte er nicht hören? Der das Auge gebildet, nicht schauen? Der Ewige kennt die Gedanken des Menschen."[3]) „Deine Augen sind geöffnet über alle Wege der Menschensöhne, dem Manne zu geben nach seinem Wandel und nach der Frucht seiner Werke."[4]) „Sieh, auch der Gerechte erhält auf der Erde seinen Lohn, der Frevler und Sünder doch sicherlich."[5]) „Preiset den Gerechten, welch Heil! Die Frucht ihrer Werke genießen sie; wehe dem Frevler ob des Bösen, denn nach dem Verdienst seiner Hände geschieht ihm."[6]) Diese und andere Bibelverse von der göttlichen Vergeltung finden ihre Ergänzung in vielen anderen Aussprüchen, die das göttliche Gericht nicht zur Zerstörung und Vernichtung, sondern zum Schutze und zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft notwendig erklären. „Der Ewige regiert, es frohlockt die Erde, sie freuen sich die vielen Inselbewohner";[7]) „Sprechet unter den Völkern, der Ewige regiert; er befestigt die Welt, daß sie nicht wanke; richtet die Völker in Rechtschaffenheit";[8]) „Es freuen sich die Himmel, die Erde frohlockt, das Meer braust mit dem, was es erfüllt . . . . Vor dem Ewigen, denn er kommt, er kommt die Erde zu richten; er richtet die Welt nach Gerechtigkeit und die Völker in seiner Treue."[9]) So verkünden andere Aussprüche geradezu, daß in dem göttlichen Gerichte sich die Liebe und Gnade Gottes offenbaren. „Und er (Gott) ist barmherzig, vergiebt die Sünde und vernichtet nicht; er zieht häufig seinen Zorn zurück und läßt nicht seinen ganzen Grimm walten";[10]) ferner: „im Zorne gedenkt er der Barmherzigkeit";[11]) „Denn ich weiß, daß du bist ein Gott gnädig und barmherzig und bedenkst dich des Bösen";[12]) „So wahr ich lebe, spricht der Herr der Ewige, ob ich den Tod des Frevlers will, sondern daß der Frevler von seinem Wandel ablasse und lebe."[13]) In diesem Sinne berichtet die Bibel von mehreren Gottesgerichten, die teils vollführt, teils angedroht wurden. Zu Ersteren gehören: 1) die Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Eden (Paradies); 2) die Sintflut; 3) der Untergang Sodoms und Amoras; 4) das Strafgericht über Pharao; 5) die Strafen über Korah und seine Verbündeten; 6) das Gericht über die Kundschafter mit Ausnahme von Josua; 7) die Vertreibung der kanaanitischen Völker; 8) die Zerstörung des Zwölfstämmereiches durch Assyrien; 9) die Eroberung und Auflösung des Reiches Juda durch Nebukadnezar; 10) die durch die Propheten Jesaia und Jeremia verkündeten Gottesgerichte gegen Aegypten,[14]) Philistäa,[15]) Moab,[16]) Edom,[17]) Assyrien,[18]) Babylonien,[19]) Arab[20]) u. a. m. Die Anderen sind: die durch den Propheten Jona angedrohte Zerstörung Ninives; die angedrohte Vernichtung des israelitischen Volkes u. a. m. Auch tiefergreifende Schilderungen des Eintrittes und der Vollführung solcher göttlichen Gerichte haben die biblischen Bücher; es sind Ausschmückungen nach damaliger Denk- und Sprechweise, die verschärft und nachdrucksvoll dem Volke vorgeführt werden. Wir nennen von denselben: a. die von Joel 2. 1. 11.: „Stoßet in die Posaunen in Zion, blaset Lärm auf meinem heiligen Berg, alle Bewohner des Landes mögen erbeben, denn es kommt der Tag des Herrn, denn er ist nahe. Ein Tag der Finsternis und des Dunkels, ein Tag des Gewölkes und der düstern Wetterwolke, wie wenn das Morgenrot auf den Bergen ausgebreitet bleibt, ein Volk, zahlreich und mächtig, desgleichen nie da war und nicht wieder kommt. Vor ihm her zehrt Feuer und hinter ihm

---

[1]) Pſ. 103. 19. [2]) daselbst 33. 13. [3]) daselbst 94. 8. [4]) Jeremia 12. 19. [5]) Spr. Sal. 11. 31. [6]) Jesaia 3. 10. 11. [7]) Pſ. 97. 1. [8]) daselbst 98. 10. [9]) daselbst 11. 13. [10]) Pſ. 78. 38. [11]) Habakuk 3. 2. [12]) Jona 4. 2. [13]) Ezechiel 33. 11. [14]) Jesaia 19. [15]) daselbst 14. [16]) daselbst 15. [17]) daselbst 20. Jeremia 9. 25. Obadja 1. [18]) Jesaia 18. [19]) daselbst 14. [20]) daselbst 20.

zündet Flamme; wie Edens Garten war das Land vorher, aber nachher wie öde und wüste! vor ihm keine Rettung . . . . . So erbebt vor ihm die Erde; sie erzittern die Himmel; Sonne, Mond verfinstern sich und die Sterne verlieren ihren Glanz. Der Ewige läßt seine Stimme vor seinem Heere her erschallen, denn sehr zahlreich ist sein Kriegslager, gewaltig die Vollstrecker seines Wortes, denn groß ist der Tag des Herrn und sehr furchtbar, wer vermag ihn zu ertragen?" Eine Ergänzung hierzu lesen wir daselbst K. 4. 2.: „Und ich sammle alle Völker, bringe sie in das Thal Josaphats herab, dort richte ich sie wegen meines Volkes und meines Erbes Israel, weil sie dieselben unter die Völker zerstreuten und mein Land sich teilten." *β.* die von Nahum 1. 1—10.: „Der Ewige ist langmütig und groß an Kraft, aber läßt nichts ungestraft; der Ewige, in Sturm und Wetter ist sein Weg und Gewölk seiner Füße Staub. Er schilt das Meer und trocknet es aus und läßt versiegen alle Ströme; es welkt Basan und Karmel; Libanons Blüte welkt; Berge erbeben vor ihm und die Hügel zerrinnen; die Ebene hebt sich vor ihm, der Erdkreis mit seinen Bewohnern. Vor seinem Grimm, wer besteht! wer besteht vor seiner Zornesglut! sein Grimm ergießt sich wie Feuer und die Felsen zersplittern vor ihm. Gut ist der Ewige als Schutzwehr am Tage der Not, er kennt die, welche auf ihn vertrauen." *γ.* die von Maleachi 3. 19—24: „Denn siehe, der Tag kommt, wie ein Ofen brennend, alle Uebermütigen und alle Frevel Uebenden werden wie Stoppeln, es zündet der Tag, der da kommt, spricht der Herr der Heerschaaren, der ihnen weder Wurzel noch Zweige läßt. Aber euch, die ihr meinen Namen ehrfürchtet, strahlt eine Sonne des Heils, Genesung an ihren Fittigen . . . Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners, die ihm am Horeb geboten für ganz Israel, Gesetze und Rechte. Denn siehe, ich sende euch Eliahu, den Propheten, bevor da eintritt der Tag des Ewigen, der große und furchtbare; er führt zurück das Herz der Väter zu den Kindern und das Herz der Kinder zu den Vätern, daß ich nicht komme und die Erde in Bann schlage." Andere Schilderungen geben 5. M. 32. 39—45; 2. M. 15. 1—18; Ps. 18. 1—50; Ps. 97. 1—10; Ps. 34. 1—4; Jesaia 2. 12; Obadja 15. 21; Nahum 1. 2—18. Von diesen werden mehrere als Weissagungen erklärt, die sich auf das zukünftige Gericht am Ende der Tage, „das jüngste Gericht", oder „zukünftiges Gericht" beziehen. Wir halten dieselben als Schilderungen für das diesseitige Gericht der zu verschiedenen Zeiten sich abwickelnden Geschichte Israels, der Völker und Reiche Vorderasiens und Aegyptens, die Palästina mehr oder weniger bald einzeln, bald in Verbindung mit Andern bekriegt hatten. Viel anthropophormistischer noch sind die bildlichen Darstellungen Gottes als des Richters und Herrn, der die Strafgerichte bestimmt und verhängt. Im Buche Hiob 1. 6. 7. wird Gott, umgeben von den „Bne Elohim" (Gottessöhnen, Engeln), unter die der Satan als Ankläger sich mischt, dargestellt. Erhabener ist das Bild davon in Jesaia 6. 1—13, wo Gott auf hocherhabenem Thron sitzt, umgeben von Seraphim, die sich einander zurufen: „heilig, heilig, heilig ist der Ewige Zebaoth, voll ist die Erde seiner Herrlichkeit!" Dem Propheten Jesaia wird darauf das beschlossene Gottesgericht verkündet. Am deutlichsten ist diese Vorstellung in 1. K. 23. 19. und 2. Chr. 18. 18. „Ich sah den Ewigen auf seinem Throne sitzen und das ganze Himmelsheer stand zu seiner Rechten und zu seiner Linken." Im nachbiblischen Schrifttum findet dieselbe noch ihre Ergänzung, daß man sich unter diesen Himmelswesen, die den Gottesthron umgeben, auch einen Ankläger „Kategor" und einen Verteidiger „Synegor" dachte. Eine Stelle darüber hat: „Herr der Welt! Du sitzest zu Gericht und richtest uns; sowohl die Ankläger, als auch die Verteidiger stehen vor dir, die Einen führen die Verteidigung und die Anderen die Anklage; o, richte doch deinen Blick auf diejenigen, welche die Ver-

leidigung führen!"[1] Auch die biblische Lehre, daß man vor Gott alsdann Nichts verheimlichen und verbergen könne,[2] wird da näher bestimmt und durch ein Gleichnis verdeutlicht: „Ein Architekt würde zur Vollstreckung einer über eine Stadt verhängten Strafe gesandt. Als die Stadtbewohner bei seinem Eintreffen ihr Silber und Gold versteckten, sagte er zu ihnen: „Wie, vor mir wollet ihr etwas verstecken? Ich habe ja die Stadt erbaut, kenne alle ihre Schlupfwinkel u. a. m." Ebenso spricht Gott: „Vor mir wollet ihr etwas verheimlichen, ich habe euch ja erschaffen und in euch die verschiedenen Kammern, das Herz, die Nieren u. a. m. Ihr jedoch vergesset mein und verleugnet mich, als ob ich eure Werke nicht sehen oder wissen möchte."[3] In einer weiteren Darstellung heißt es von dem im göttlichen Gerichte Verhängten, daß der Mensch demselben nicht entgehe, Gott zu dessen Vollstreckung verschiedene Boten habe;[4] nur des Menschen Buße, seine religiös-sittliche Verjüngung vermag die Aufhebung desselben zu bewirken. Als Beispiel dafür wird auf die Erzählung von der Stadt Ninive im Buche Jona hingewiesen.[5] Wir haben hier die schöne Lehre des Judentums, daß Gott nicht den Tod des Sünders, sondern nur dessen Verlassen der Sünde als Sühne haben will, die den Worten des Propheten Ezechiel entnommen ist: „So wahr ich lebe, spricht der Ewige, ob ich den Tod des Sterblichen will, sondern nur, daß der Frevler von seinem Wege zurückkehre und lebe." Andere Lehrer im talmudischen Schrifttum sprechen von dem in der Welt fortwährend waltenden göttlichen Gericht. Hillel I. (s. d. A.) sah einen Hionschädel im Wasser schwimmen; er sprach: „Wer dich ertränkt hat, wird wieder ertränkt, bis zuletzt auch die, die diesen ertränkt haben, ertränkt werden."[6] Von einem Anderen lautet die Mahnung: „Wisse, wer über dir ist, ein Auge, welches sieht; ein Ohr, welches hört, und alle deine Werke werden in das Buch verzeichnet";[7] ferner: „Alles wird (von Gott) vorhergesehen, aber Freiheit ist (dem Menschen) gegeben, in Güte wird die Welt gerichtet, aber Alles nach der Menge der Werke";[8] ferner: „Alles ist auf Unterpfand gegeben, ein Netz wird über alle Lebenden ausgebreitet; der Laden steht offen, der Kaufmann leiht, das Buch ist aufgeschlagen, die Hand verzeichnet, wer borgen will, borge, aber die Einforderer machen täglich ihren Rundgang und nehmen vom Menschen Zahlung, mit oder ohne sein Wissen ....."[9] Die jüdische Dogmatik spricht unter Anderen auch von der Zeit des diesseitigen göttlichen Gerichts, es ist der Neujahrstag, an dem des Menschen Geschicke, je nach seinen Werken, bestimmt werden. „Am Neujahrstage", heißt es in der Mischna,[10] „ziehen alle Weltbewohner vor Gott (seinem Gerichte) vorüber, gleich den „Bne Meron" d. h. gleich denen, die auf den Stufen zum Hause des Herrn nur allmählig emporsteigen,[11] oder wie der Heeresführer seine Truppen insgesammt überschaut, so schaut Gott auf die Gesammtheit der Menschen, die er vor Gericht hat,[12] denn es heißt: der allesammt ihr Herz gebildet, er kennt alle ihre Werke" (Ps. 33. 15). Ein anderes Bild hierzu hat das Gebetstück zum Neujahrsfest: „Unsane Tokef": „Wie ein Hirt seine Heerde untersucht, er jedes Einzelne unter seinem Stab vorüberziehen läßt, so lässest du vorüberziehen, zählst, rechnest und gedenkst der Wesen aller Lebenden, bestimmst das Maß des Unterhaltes jedem Lebenden und verzeichnest ihren Urteilsspruch." Doch lassen sich in Bezug darauf auch Gegenstimmen hören. So lehrte R. Jose (im 2. Jahrh.): „Der Mensch wird täglich

[1]) Pesikta rabbathi Absch. 40. S. 68d. mit Bezug auf Ps. 17. 1. [2]) Siehe „Allwissenheit Gottes." [3]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 9. S. 198d. [4]) Gemara Sote S. 8. Siehe ferner darüber: „Bestimmung." [5]) Siehe: „Buße". [6]) Mischna Aboth Absch. 2. 7. [7]) daselbst Mischna 2. [8]) daselbst 3. 19. [9]) Mischna Aboth 3. 20. [10]) Rosch haschana Absch. 1. 2. daselbst Gemara 16a. [11]) das. nach der Erklärung des Simon Sohn Lakisch. [12]) das. nach der Erklärung des R. Juda.

gerichtet, denn es heißt: „du denkst seiner jeden Morgen" (Hiob 7. 18). Von einem Andern, R. Nathan, lautet darüber der Ausspruch: „Der Mensch wird zu jeder Stunde gerichtet, denn es heißt: zu Augenblicken prüfst du ihn" (daselbst),[1]) und ein Dritter endlich meint: „Jeder wird zur Zeit gerichtet und zur Zeit erhält der Gottesbeschluß seine Bestätigung."[2]) In Betreff der Angabe des Neujahrsfestes (s. d. A.) als des Tages des göttlichen Gerichts haben wir noch die ebenfalls nur bildlich aufzufassende Lehre: „Drei Bücher liegen am Neujahrstage aufgeschlagen, eins der Gerechten, das andere von den Frevlern und das dritte der Mittlern. Die Gerechten werden sofort zum Leben verzeichnet, die Frevler werden sofort zum Tode eingeschrieben, aber mit den Mittlern wird bis zum Versöhnungstag gewartet, damit sie ihre Tugendwerke vollenden."[3]) b. **Jenseitiges Gericht, das Gottesgericht nach des Menschen Tod.** Das biblische Schrifttum hat darüber nichts. Die mosaischen Institutionen mit allen ihren Gesetzen und Lehren kennen nur den Menschen im diesseitigen Leben, für den sie geschaffen und da sind.[4]) Das, was nach dem Tode mit ihm geschieht, liegt außerhalb ihres Bereiches, wobei jedoch der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht ausgeschlossen wird. Erst das nachbiblische Schrifttum spricht davon bald deutlich und ausführlich, bald nur bildlich und verhüllt, je nach dem Standpunkt, den es einnimmt, und der Zeit, der es angehört. Es sind Aussprüche und Lehren der Mystik (s. Geheimlehre), die wir hier vernehmen, gegen welche es auch nicht an Protesten von Seiten der Lehrer der Verstandesrichtung in und nach der talmudischen Zeit gefehlt hat, welche dieselben als nicht mit den Lehren des Judentums vereinbar erklärten und sie perhorreszirten. Wir haben in dem Artikel „Vergeltung" die Lehren dieser zwei Richtungen im Judentum ausführlich angegeben und bitten, dieselben dort nachzulesen. Auffallend erscheint es, daß diese Lehren der jüdischen Mystik mit denen des Christentums in den Schriften des neuen Testamentes über das göttliche Gericht, Hölle, Verdammung völlig gleich lauten. Man lese die betreffenden Schriftstellen Luk. 16. 22. 23.; 1. Petri 3. 19.; 2. Petri 2. 4.; Mtth. 10. 28.; 5. 22.; 18. 9.; 23. 33.; 25. 41.; Mark. 9. 44—48. u. a. a. O., wo von Feuerstrafen,[5]) der Glut eines ewigen Feuers,[6]) einer tiefen Finsternis,[7]) einem nagenden Wurm,[8]) einem Feuer- und Schwefelpfuhl,[9]) der Hölle, der Strafstätte für den Sünder u. a. m. gesprochen wird. Wem von beiden gehört die Priorität dieser Lehren? Wir antworten darauf: Keinem von ihnen; beide haben aus älteren Quellen geschöpft, nämlich aus dem Schrifttum der älteren Mystik (s. Geheimlehre), als: dem aethiopischen Henochbuch (gegen Ende des 2. Jahrh. v.), dem 4. Esrabuch, dem Buch der Jubiläen u. a. m., und ihre Lehren von da entnommen, wo die Vorstellungen vom göttlichen Gericht im Jenseits in größter Ausführlichkeit angegeben sind. So wird nach dem Henochbuch Kap. 98. 3. der Geist des Sünders in den feurigen Ofen geworfen; derselbe muß (Kap. 100. 9.) in einem Pfuhl von Feuerflammen brennen; ein tiefes Thal mit brennendem Feuer existiert, dahin kommen die Abtrünnigen und Sünder (Kap. 54. 5. 6.), auch die Könige und Mächtigen (Kap. 100. 9.) u. a. m. Drastischer noch sind diese Schilderungen in den anderen genannten Schriften. Im Judentum wurden diese Schriften als „apokryph" erklärt und deren Aussprüche verworfen. Die Lehren der Mystik in den Vorträgen der jüdischen Volkslehrer (im 1. u. 2. Jahrh. n.) wurden streng überwacht, sodaß auch die angesehensten Lehrer als z. B. R. Akiba, Ben Asai,

---

[1]) das. S. 16a. אדם נידון בכל יום . אדם נידון בכל שעה [2]) Jeruschalmi Rosch haschana Absch. 1. S. 57. col. 1. edit. Krotoschin. כל אחד נידון בזמנו וגזר דינו נחתם בזמנו [3]) Gemara Rosch haschana S. 16b. [4]) Siehe: „Judentum." [5]) Mtth. 5. 22. [6]) Mtth. 18. 8. 9. [7]) das. 25. 30. [8]) Mark. 9. 44—48. [9]) Mtth. 13. 42; 2. Petri 2. 6; Apok. 14. 10; 19. 20. Vergl. 1. M. 19. 24. 28. Untergang Sodoms.

Ben Soma u. a. m. in ihren Vorträgen, wenn sie „Mystisches" vorbrachten, oft interpellirt und unterbrochen wurden.[1]) Das Christentum jedoch, das in seinem Schrifttum der Mystik sich ganz in die Arme warf, hat diese ihre Vorstellungen und Lehren ohne weitere Prüfung unverändert aufgenommen. Dagegen tauchen sie im Judentum zuerst in dem Schrifttum des 6., 7. u. 8. Jahrh. wieder auf, es war die Zeit des eigentlichen jüdischen Mittelalters, wo die erlittenen Verfolgungen den Geist der Juden völlig niedergedrückt hatten, daß derselbe zum großen Teil nur noch in dem Halbdunkel der Mystik Trost und Aufrichtung fand. So bringen unter Anderen die aramäischen Uebersetzungen, das Fragmenttargum des Jeruschalmi und Pseudo Jonathantargum, die verschiedenen größeren und kleineren Midraschim Darstellungen von einem jenseitigen Gericht, der Hölle u. a. m., die man früher gar nicht kennt. Woher diese auf einmal? Das oben genannte apokryphische Schrifttum, das in dieser der Mystik günstigen Zeit wieder gelesen und verbreitet wurde, hat dieselben auch bei den Juden eingebürgert, sodaß nicht blos dessen Lehren, sondern auch die Namen seiner einzelnen Schriften aufgenommen und in besonderen Büchern verarbeitet wurden. So tauchen aus dieser Zeit mehrere Midraschim auf, die Namen und Inhalt obigen Apokryphen entlehnt haben, als z. B. ein Buch Henoch, ein Midrasch von dem Tage des Gerichts, der Hölle, ein anderer von dem Grabesleiden, von dem Paradies, dem Messias, den Messiaszeichen u. a. m.[2]) Wir zitiren diese Lehren und Darstellungen der späteren Mystik über unsern Gegenstand, zuerst aus dem Fragmenttargum Jeruschalmi und dem Pseudo Jonathantargum von S. 12 ab. Die erste Stelle, die wir bringen, spricht über den Zweck der Höllenstrafen. Das Pseudo Jonathantargum zu 1. M. 3. 24. hat darüber: „Gott schuf das Paradies für die Gerechten, damit sie genießen und sich an den Früchten ergötzen als Lohn ihrer Mühe in der Thora und in der Gesetzesvollziehung. Aber ebenso schuf er die Hölle (Gehinnom) für die Frevler." „Es sind darin Feuerflammen und Feuerkohlen, um die Frevler zu richten, die im Leben gegen die Lehren der Thora gehandelt." Wir entnehmen diesem Stücke die Angabe von den „Feuerflammen und Feuerkohlen", die im Talmud nicht vorkommen. Eine andere Stelle daselbst zu 1. M. 15. 2. erweitert diese Schilderung: „Abraham sah die Hölle, bestimmt für die Frevler in der zukünftigen Welt, wie einen Ofen, voll Feuerfunken und Feuerflammen. Derselben verfallen die Frevler, weil sie im Leben gegen die Thora gehandelt. Dagegen werden die Gerechten, weil sie dieselbe beachteten, von der Hölle gerettet." Kürzer läßt sich darüber das Targum zu Jesaia 26. 19. aus: „Bei der Totenauferstehung werden diejenigen, welche das göttliche Gebot übertraten, der Hölle überliefert."- Wieder haben wir eine Stelle im Targum Jonathan zu 1. M. 3. 24. über die Beschaffenheit der Hölle: „Die Hölle (Gehinnom) bringt Rauch, Feuerkohlen und Feuerflammen hervor, um die Frevler zu richten." Andere Stellen sprechen von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Das Targum zu Jesaia 26. 19.; 33. 14. hat darüber: „Die Frevler werden einst gerichtet und der Hölle zum ewigen Brennen überliefert." Ebenso zu Jesaia 66. Ende: „Ihre Seelen sterben nicht, ihr Feuer erlischt nicht, so werden die Frevler in der Hölle gerichtet, bis die Frommen für sie Fürbitte einlegen und sprechen: „„Herr, es ist genug!"" Ein dritter Punkt, den wir im Talmud noch nicht kennen, ist im Targum Jonathan zu 2. M. 40. 8.: „Die Stammmütter stehen an der Pforte der Hölle, damit nicht in dieselbe die Israeliten einziehen." Im Midrasch rabba 1. M. Absch. 48. werden die Stammväter Abraham,[3]) Isaak[4]) genannt, die an der Pforte der Hölle stehen, damit Keiner ihrer Nachkommen da hineinkommen soll. In dieser Vorstellung ging man nicht soweit, um auch die Sünder unter den Israeliten als vor der Hölle

[1]) Siehe: „Geheimlehre." [2]) Vergl. über dieselben Jellinek, Beth hamidrasch I—VI. [3]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 42. [4]) Midrasch Maase Thora; auch Midrasch zum Hohenlied.

geschützt zu halten. Ausdrücklich lehrt R. Levi: „In der zukünftigen Welt wird Abraham an der Pforte der Hölle stehen, daß kein Israelit hineinkomme; aber die, welche gesündigt haben, müssen gleich Unbeschnittenen in die Hölle." [1]) Aehnlich lautet der Ausspruch eines späteren Agadisten, des R. Berechja:[2]) „Damit die Frevler und Abtrünnigen unter den Israeliten nicht sagen: „„Wir tragen das Bundeszeichen an uns, wir kommen nicht in die Hölle"", werden sie als ohne dasselbe gehalten und sinken in die Hölle." Vielleicht haben wir darin eine Polemik gegen das Christentum, wonach Viele die Taufe allein vor den Höllenstrafen schützen soll. In Bezug auf die Beschaffenheit der Höllenstrafen heben wir aus dem Midrasch rabba 1. M. Absch. 14. die Stelle hervor: „Womit werden in der Hölle die Frevler bedeckt?" „Mit Finsternis!" Denn es heißt: „Finster waren ihre Werke"; ferner: „Und Finsternis ist auf der Oberfläche des Abgrundes" (1. M. 1. 2.). Eine weitere Zeichnung der Strafen des Menschen nach dem Tode haben die oben genannten kleinen Midraschim. Dieselbe erstreckt sich auf: *a.* Die Leiden in der Todesstunde. Der Midrasch von den Grabesleiden, chibut hakeber, hat darüber: „Komme und siehe, welcher Unterschied zwischen dem Tiere und dem Menschen obwaltet. Viele Leiden erduldet das Tier, aber es wird geschlachtet ohne weiter vor Gericht gefordert zu werden. Dagegen hat der Mensch bei seinen Leiden im Diesseits auch nach dem Tode ein Gericht zu bestehen. Findet man ihn gerecht, erhält er sofort seine Freiheit, aber ist er ein Frevler, werden über ihn schwere Strafen verhängt. In der Todesstunde wird der Mensch nach seiner Beschäftigung mit der Thora und den Werken der Wohlthätigkeit befragt, ob er sich abends und morgens mit Gott und den Menschen abgefunden. Hat er dies alles gethan, dann trennt sich seine Seele von ihm ohne Leiden, wie man ein Haar aus der Milch zieht. Bei dem Menschen jedoch, dessen Werke nicht so waren, gleicht das Scheiden der Seele von ihm, wie man Dornen aus der Wolle zerrt." Eine weitere Schilderung enthält der fünfte Abschnitt: „Im Gericht ist die göttliche Ansprache an den Menschen: „„Groß war meine Mühe um dich, im Mutterleibe bildete und bewahrte ich dich, für deine Nahrung sorgte ich, von Schmerzen rettete ich dich, beschäftigtest du dich mit der Thora und mit den Werken der Wohlthätigkeit?"" Hat er dieses gethan, wird er sofort frei." Wir erkennen in diesen Darstellungen menschliche Reflexionen über den Todeskampf, die Gewissensbisse u. a. m. in den letzten Lebensstunden. Aus Allen dringt der sittliche Ernst, die Lebenden zur Tugend und Menschenliebe anzuregen. *β.* Die Strafen in der Hölle. Darüber haben ebenfalls die kleinen Midraschim (s. d. A.) einen Traktat „Masecheth Gehinnom". In der Einleitung zu demselben heißt es: „Zwei Engelsschaaren stehen am Eingang der Hölle und rufen: „„Bringe her! bringe her!"" Im ersten Abschnitt daselbst lesen wir: „Das Verhängnis des Frevlers besteht in Folgendem. Die Engel des Verderbens, maleache chabala, empfangen ihn und werfen ihn in das Feuer der Hölle. Befreit davon ist der, welcher Thora und gute Werke geübt, denn es heißt: „„Auch sollte ich in das Thal der Todesschatten wandeln, ich fürchte nichts Böses, denn dein Stab und deine Stütze trösten mich.""[3]) Weiter heißt es in dem vierten Abschnitt: „Die Heiden müssen ihre Strafen in den sieben Abteilungen der Hölle, in jeder zwölf Monate, verbüßen. Doch auch deren erbarmt sich Gott, denn es heißt: „„denn nicht ewig hadre ich, nicht immer zürne ich, wenn der Geist vor mir sich in Demut hüllet und die Seelen, die ich geschaffen.""[4]) *γ.* Die Schilderung der Hölle. Von den Bestandteilen der Hölle werden Feuer und Schwefel genannt, aber beide

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 48. Vergl. hierzu Midrasch Thillim zu Ps. 6, wo dasselbe im Namen des R. Mair gelehrt wird. [2]) Midrasch rabba 2. M Absch. 19. [3]) Ps. 23. 4. [4]) Jesaia 57. 16.

von ungewöhnlicher Beschaffenheit. Der erste Abschnitt des schon genannten Traktats von der Hölle hat darüber: „Fünferlei Feuer hat die Hölle: ein Feuer, welches verzehrt und aufsaugt; ein Feuer, das aufsaugt und nicht verzehrt; das, welches verzehrt und nicht aufsaugt; das, welches weder aufsaugt noch verzehrt, und endlich das Feuer, welches Feuer verzehrt. Feuerkohlen sind darin, wie Berge, und Ströme von Pech und Schwefel strömen siedend und werfen Kohlenglut aus. δ. **Die Erlösung von der Hölle.** Die Angaben darüber gehören ebenfalls der nachtalmudischen Mystik in den kleinen Midraschim an. In erster Reihe ist es das Kind, meist der Sohn, der durch das Seelengebet, „Kaddisch", die Erlösung des Vaters oder der Mutter von den Höllenstrafen bewirken kann. Das Kaddischgebet (s. Kaddisch) spricht die heiligende Anerkennung der göttlichen Vorsehung, der Weltregierung Gottes, aus mit dem Wunsche, dieselbe möge sich immer weiter ausbreiten und von allen Menschen anerkannt werden. Die Lehrer des 2., 3. u. 4. Jahrh. (s. Kaddisch) kennen schon dieses Gebet, aber noch nicht dessen Wirkung zur Erlösung von den Höllenstrafen. Erst die Midraschim: „Tana de be Elia" und der Traktat „Kalla" bringen die Sage, daß R. Akiba (s. d. A.) in einer nächtlichen Erscheinung den Auftrag erhielt, das Kaddischgebet einen verwaisten Knaben zu lehren, damit dessen verstorbener Vater, von den Höllenstrafen befreit, zur Seligkeit gelange.[1]) Nächst den eigenen Kindern sind es die Frommen, die durch Gebet und Fürbitte die Befreiung der Sünder von den Höllenstrafen erwirken können. Die Lehre darüber lautet im Jalkut II. § 593.: „Gott hält Gericht und die Sünder werden nach ihren Werken zur Hölle verurteilt, auf 1 Monat, auf 3 oder 6 Monate, auch auf 12 Monate. Darauf treten die Frommen vor Gott mit der Fürbitte: „„Herr der Welt! Es haben von diesen Viele die Synagoge besucht und das Schemagebet (s. d. A.) verrichtet."" Gott antwortet: „„Gehet und heilet diese!"" Sie begeben sich darauf zu deren zu Staub gewordenen Leichnamen, beten Gottes Barmherzigkeit an und bringen sie zum Leben für die zukünftige Welt." Endlich sind es die Sünder selbst, die sich durch die Anerkennung der göttlichen Weltregierung von der Hölle befreien. Die Stelle darüber ist im Jalkut zu Jesaia § 296 und in Alpha betha de R. Akiba Buchstabe ו; sie lautet: „Oeffnet die Pforten, daß einziehe das Volk, welches den Glauben bewahrt, שומר אמונים.[2]) Wegen des „„Amen"" (Ausdruck des Glaubens), das die Frevler in der Hölle sprechen, werden sie von der Hölle gerettet. In der Zukunft thront Gott im Paradies (Gan Eden); alle Gerechten sind vor ihm, umgeben von dem ganzen Himmelsheere, die Sonne mit den Planeten zur Rechten Gottes und der Mond sammt den Sternen zu seiner Linken. Gott erklärt die neue Thora, die er durch den Messias geben wird.[3]) Nach Beendigung desselben trägt Serubabel, Sohn Schealthiels (s. d. A.), das übliche Kaddischgebet (s. d. A.) mit lauter Stimme vor. Alle Menschen fallen in das „„Amen!"" zum Schluß ein, auch die Sünder in der Hölle. Dieses „„Amen"" von den Sündern wird von Gott vernommen, und die dienstthuenden Engel sprechen: „„Das ist das „„„Amen""" von den Sündern in Israel und von den Gerechten der Heiden, die in der Hölle geblieben; sie erkennen die Gerechtigkeit der über sie verhängten Strafen an. Gottes Barmherzigkeit wird rege und die Sünder sind erlöst." Diese Lehren von der Erlösung der Sünder aus der Hölle haben ihre Vorläufer in der talmudischen Mystik und gehören nicht ausschließlich der nachtalmudischen Mystik an. So wird Abraham die Befreiung gewisser Sünder zugeschrieben.[4]) Eine andere Stelle erzählt, daß R. Jochanan den Elischa ben Abuja von den Höllenstrafen erlöst habe.[5])

---

[1]) Vergl. das Buch „Or serua" II. S. 11 b. § 17. Hierzu Aboath, Menorath hamaor Ner. 1. Absch. 1. Kelal 1. Theil II. bringt die Sage in 2 Versionen, eine aus dem Traktat Kalla und die andere aus Tanchuma. [2]) Jesaia 26. 2. [3]) Dieser Satz ist nur im Jalkut II. § 296. Dagegen fehlt er in dem Alpha betha de R. Akiba. [4]) Erubin 19a. [5]) Chagiga 15 a.

c) Zukünftiges Gericht. Der Glaube an ein zukünftiges Gericht, Weltgericht, am Ende der Tage, nach der Auferstehung, vor dem Eintritt der künftigen Welt (s. d. A.), olam haba, ist nachbiblisch und gehört der Mystik (s. Geheimlehre) an, meist den Schriften, die aus dem Judentum gewiesen und als „apokryph", d. h. mit der Lehre der Bibellehren unvereinbar, erklärt wurden. Im Judentum konnte dieselbe nur als „Tradition" gelten. Das aethiopische Henochbuch spricht an mehreren Stellen von einem zukünftigen Gottesgericht am jüngsten Tage. Nach Kap. 90. 20—27. wird in Palästina ein Gericht über die 70 Hirten (70 Herrscher), die über Israel geherrscht haben, ebenso über die anderen Sünder gehalten. Kap. 38. 4. heißt es: „Wenn die Geheimnisse der Gerechten enthüllt werden, dann werden die Sünder gerichtet und die Gottlosen gepeinigt vor den Augen der Gerechten und Auserwählten, und von der Zeit an werden die Herren der Erde nicht groß und mächtig sein . . . . ." In Kap. 1. 5. gerathen Alle in Furcht und die Wächter erbeben, wenn Gott der Welt zum Gericht herabkommt. Nach Kap. 90. 21. werden, nachdem die Bücher aufgeschlagen sind, zuerst die gefallenen Wächter, dann die 70 Hirten (heidnische Herrscher), die das Gottesvolk bedrückten, dann auch die verblendeten Schafe, die abtrünnigen Juden, in eine feurige Tiefe zur Rechten Jerusalems geworfen werden, worauf die Zeit des Segens eintritt. Nächst diesem Buche nennen wir das 4. Esrabuch. Dasselbe spricht Kap. 7. 33—35. ebenfalls von dem zukünftigen Gericht am Ende der Tage, das mit der Schöpfung der Welt und Adams für die bestimmt ist, die es verdienen. Vers 36. beschreibt die Grade der Strafen für die Sünder und die Stufen der Seligkeit für die Frommen. Kap. 6. 20. 21: „An dem Tage des Gerichts wird weder Sonne noch Mond scheinen, weder Wolken noch Donner und Blitz, weder Finsternis noch Tag oder Nacht, weder Sommer noch Herbst, weder Frühling noch Winter sein. Der Gottesglanz wird allein leuchten, damit die, welche auf ihn gehofft haben, Alles in ihm finden." Ebenso spricht das dritte Buch der Sibyllinen 771—8117 von einem künftigen Gottesgericht und Weltende. Indessen könnte man auch diese Verheißungen auf die sich abwickelnde Geschichte der Völker und Reiche in Vorderasien, Aegypten, auch selbst auf die von Rom deuten, aber das Christentum hat dieselben wörtlich aufgefaßt, die als Unterlage in den Aussprüchen der Evangelien und der anderen Schriften[1]) zu erkennen sind. Im Judentume vermochte sich dieser Glaube nur als Tradition,[2]) der jeder Nachweis in der Schrift fehlt, gleich dem Glauben an die Auferstehung, zu behaupten. Maimonides (1135—1204) kennt ihn gar nicht und Abravanel (1470—1509) geht noch weiter, er bekämpft ihn und weist dessen Bodenlosigkeit nach.[3]) „Wozu da noch ein drittes Gottesgericht, wenn der Mensch gleich nach dem Tode gerichtet wird?" lautet seine Auslassung gegen diesen Glauben. Indessen geht aus vielen Stellen in den Talmuden und Midraschim hervor, daß der Glaube an das jüngste Gericht geherrscht hat. Wir nennen zunächst von denselben die, welche in Bezug auf dieses Gottesgericht mehrere Mahnungen aussprechen. „Nicht du hast die Arbeit zu vollenden, aber auch nicht dich ihr zu entziehen, hast du viel Thora gelernt, erhältst du großen Lohn; der Herr deiner Arbeit ist wahrhaftig, daß er dir den Lohn deiner Arbeit bezahlt, aber wisse, daß die Lohneserteilung für die Gerechten in der zukünftigen Welt ist" war die Lehre des R. Tarphon im 2. Jahrhundert;[4]) ferner: „Wisse", lautete die Mahnung des Akabja (im 2. Jahrhundert), „woher du gekommen, wohin du gehst und vor wem du einst Recht und Rechnung ablegst,

[1]) Mtth. 10. 15; 11. 22 u. 24; 12. 36. 41; Luk. 10. 14; 1. Joh. 4. 17; 2. Petri 2. 9; 3. 7; Jud. 6; Apstg. 17. 51; Röm. 2. 16. 2; 2. Theß. 1. 5. [2]) Vergl. Ikkarim Absch. 4. Kap. 31. יום הדין הגדול שהוא אחר תחיית המתים לפי המקובל [3]) In seiner Schrift: „Majene Hajeschua". [4]) Mischna Aboth 2. 21.

vor Gott dem Heiligen, gelobt sei er";[1]) „Die Geborenen sind bestimmt zu sterben, die Verstorbenen belebt zu werden, die Wiederbelebten vors Gericht zu treten . . . . ." war die dritte Lehre des Eleasar Hakapor (im 2. Jahrhundert).[2]) Ebenso setzen die Lehren, daß die eigentliche Vergeltung erst in der künftigen Welt, olam haba, stattfindet, mit den vielen bildlichen Verheißungen für den Frommen in der künftigen Welt,[3]) den Glauben an das künftige Gericht voraus.[4]) Die Mischna[5]) nennt ausdrücklich die Sünder, die zum jüngsten Gericht aufstehen werden. Charakteristisch für diese Lehre ist nachfolgende Erzählung. „Antoninus (s. d. A.) sagte zum Patriarchen R. Juda (s. d. A.): „Im künftigen Gericht könne man sich straflos halten. Es kann der Leib sagen: Die Seele war es, welche gesündigt, denn seitdem sie sich von mir getrennt, liege ich ruhig im Grabe gleich einem Stein. Ebenso die Seele: „Der Leib war es, der gesündigt, denn nachdem ich von ihm geschieden, fliege ich sündenfrei wie ein Vogel in der Luft umher. R. Juda brachte ihm als Antwort das Gleichnis von dem Lahmen und Blinden, die Jemand zu Wächtern seines Gartens setzte in dem Glauben, daß dadurch die Früchte auch vor diesen bewahrt bleiben werden. Aber der Lahme setzte sich auf den Blinden und pflückte so die ersten reifen Früchte, die sie beide genossen. Der Besitzer des Gartens, dem dieses Verbrechen bekannt wurde, ließ sie in der Weise, wie sie das Verbrechen begangen, bestrafen. So wird auch die Seele wieder mit dem Körper am Tage des Gerichts vereinigt und bestraft, denn es heißt: „Er ruft gen Himmel nach oben und die Erde unten, sein Volk zu richten (Ps. 50. 4.), der Himmel oben d. i. die Seele, und die Erde unten d. i. der menschliche Leib, um sie in dieser Vereinigung zu richten."[6]) Wir erkennen in dieser Darstellung eine Verteidigung des Glaubens an das künftige Gericht nach der Auferstehung, wo Seele und Leib wieder verbunden werden. Bekanntlich waren es die Sadducäer, welche die Auferstehung und mit ihr das göttliche künftige Gericht leugneten; auch sonst mögen andere Sekten gewesen sein, welche diesen Glauben in Abrede stellten. In anderen Lehren wird die Annahme eines künftigen Gerichts schon in Betracht des Widerspruches in der Erscheinung des Wohlergehens des Sünders und des Leidens des Frommen als notwendig zum Ausgleich der Lehren des Vergeltungsglaubens erachtet. So wird von R. Jakob (im 2. Jahrhundert) die biblische Verheißung des Lohnes für die Gesetzesbeobachtung: „und du erhältst die Verlängerung deiner Tage"[7]) auf die künftige Welt und das künftige Gericht bezogen.[8]) Weiter gingen die Mystiker, die den Glauben an ein künftiges Gericht als biblisch erklärten und Nachweise für denselben in der Bibel aufsuchten; eine traditionelle Unterlage desselben genügte ihnen nicht. Dieselben bemühten sich, sämmtliche Schriftstellen, die von einem göttlichen Gericht sprechen, als auf das göttliche Gericht sich beziehend nachzuweisen. So werden die Stellen in 5. M. 32. 34—43. als Weissagungen für das künftige Gottesgericht erklärt. Das Fragmenttargum Jeruschalmi hat zum Vers 34. daselbst: „Wahrlich verhüllt ist das Strafgericht, aber gemessen und bestimmt bei mir (Gott), versiegelt in meinem Schatze für den Tag des großen Gerichts."[9]) Ebenso wird dieser Vers in Sifre § 324 aufgefaßt. Auch das Targum Jonathan giebt die Worte: „Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden" (1. M. 9. 6.) durch: „Der Herr der Welt wird über ihn am Tage des großen Gerichts die Strafe verhängen" wieder;[10]) ferner lesen wir bei ihm zu 2. M. 20. 5.: „denn der Ewige wird nicht ungestraft lassen" als Er=

---

[1]) das. 3. 1. [2]) das. 4. 29. [3]) Siehe: „Zukunftsmahl". [4]) Siehe: „Vergeltung". [5]) Sanhedrin Absch. 10. [6]) Sanhedrin S. 91 b. [7]) 5. M. 22. 7. [8]) Cholim 113. [9]) חתים באוצרי ליום דינא רבא [10]) עתיד לאפרעיה ליום דינא רבא Vergl. Nathan Adler in Nethinath leger zu 5. M. 32. 43.

klärung: „denn Gott wird ihn nicht rein sprechen am Tage des großen Gerichts“;[1]) ebenso lauten zu 4. M. 14. 18. „und er läßt ihn nicht ungeahndet“ seine Worte: „und die, welche sich nicht bekehren, werden nicht rein gesprochen am Tage des großen Gerichts.“ Am deutlichsten ist diese Angabe in dem Targum zu Koheleth 12. 14. „und wisse, daß dich Gott über dieses Alles zu Gericht bringt“ durch: „denn alles Thun läßt Gott am Tage des großen Gerichts vorbringen;“ ferner zu Ps. 1. 5. „darum bestehen die Frevler nicht im Gericht“ durch: „sie werden nicht frei (von Strafen) sein am Tage des großen Gerichts.“ Andere Bibelstellen, die sie auf dieses zukünftige große Gottesgericht deuteten, sind Joel 2. 1.; Nahum 1. 1—10.; Maleachi 3. 19—24.; Daniel 12. 2. 3. Von diesen war es besonders die letzte Stelle, welche die Mystiker und Halbmystiker noch im 9. 10. und 12.—15. Jahrhundert für dieses Dogma in Anspruch nahmen, zu denen unter Anderen Saadja Gaon (892—942), Nachmanides (1215—1270) u. a. m. gehörten. Der Glaube an ein künftiges Gericht nach der Auferstehung hatte somit eine biblische Unterlage, die nun denselben gegenüber den Angriffen der Nichtmystiker auf denselben zu schützen schien. Nichtsdestoweniger errang sich dieser Glaube bei den Nichtmystikern keine Anerkennung. Moses Maimonides (1135—1204) übergeht in seinen Schriften dieses Dogma, er spricht nur von der Vergeltung nach dem Tode und von dem Lohn in der künftigen Welt in einer Zweideutigkeit, daß man nicht weiß, ob man bei ihm unter „künftige Welt“ das Jenseits, die Welt des geistigen Fortlebens, oder die „zukünftige Welt“ nach der Auferstehung im Diesseits zu verstehen habe. Der gelehrte Abravanel (1470—1509) geht weiter und erklärt sich offen gegen die Annahme dieses Dogmas, daß der Mensch in Betracht des Glaubens an das jenseitige Gericht gleich nach dem Tode —, nicht zweimal gerichtet werden könne.[2]) Dieser Angriff war stark genug, das ganze Dogma von dem dritten göttlichen Gericht umzustoßen, wenn nicht der Mystiker Menasse b. Israel (1604—1657) ihm doch eine Stätte für dasselbe ausfindig gemacht hätte; er sagte, daß dieses dritte göttliche Gericht für die sein werde, die kurz vor demselben gestorben sind und noch nicht gerichtet wurden.[3]) Allerdings ist diese eine sehr beengende Stätte, die er diesem göttlichen Gericht anweist, die nicht den Schriftstellen in den biblischen Büchern entspricht, welche die Mystiker als auf dasselbe sich beziehend erklären. Doch wir lassen die Sache auf sich beruhen und halten uns objektiv an unser Thema. Sachlich läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Lehrer im Talmud und Midrasch viel von diesem dritten Gericht sprechen, sodaß wir annehmen können, daß sich dieser Glaube an dasselbe als Tradition im Volke fortpflanzte und aufrecht erhalten wurde. Bei den Mystikern war derselbe ein beliebtes Thema für ihre Vorträge, den sie nach verschiedenen Richtungen weiter ausbildeten und bildlich zur Anknüpfung mannigfacher Belehrungen gebrauchten. Wir haben daher in ihren Lehren und Aussprüchen darüber die im eigentlichen Sinne von denen im uneigentlichen Sinne zu unterscheiden. Von denselben bringen wir erst: *a.* die im uneigentlichen, bildlichen Sinne zur Anknüpfung von Lehren und Mahnungen. „Frohlocke und freue dich, Tochter Zions, denn siehe ich komme“ (Sacharia 2. 14.); diese Worte beziehen sich auf die Zeit, wo Gott in der Zukunft die Völker richten wird. In Gegenwart aller Proselyten (bekehrten Heiden) hält er über sie sein Gericht und ruft ihnen zu: „Warum verließet ihr mich und gabet euch dem Götzendienste hin?“ Sollten sie antworten: „Herr der Welt! hätten wir dich aufgesucht, wir wären ja nicht aufgenommen worden“, da wird ihnen Gott die Heiden entgegenstellen, die sich

---

1) לא מזכי ה׳ ביום דינא רבא

2) Abravanel in seinem Buche „Majene hajeschua“ S. 47. col. 4. u. 48. col. 1. 2—4. Majan 8. Tamar 7. mit dem Schlusse ולמה אם כן באחרית הימים יכנס בדין שלישי

3) Nischmath chajim Absch. 1. S. 45 u. 46. col. 1 u. 2.

bekehrt hatten und Proselyten geworden. Dieselben werden nun ihre Richter sein und sie anreden: „Warum verließet ihr Gott und bekanntet euch zum Götzendienste? Herr der Welt! war nicht Jithro ein heidnischer Priester, er bekehrte sich und wurde angenommen; ebenso waren wir Götzendiener, aber wir baten um Aufnahme in deinen Glauben und wurden aufgenommen!" Beschämt werden die Gottlosen alsdann dastehen, das Urteil wird über sie verhängt und sie verschwinden von der Welt, denn es heißt: „Sie stehen allesammt unvernünftig und thöricht da, eine eitle Unterweisung, Holz ist es!" (Jeremia 10. 8.); daher: „Frohlocke und freue dich, Tochter Zions!"[1]) Wir erkennen in dieser Darstellung eine Apologetik des Judentums gegenüber dem Vorwurfe des Partikularismus und der Abschließung von den Völkern, die jede Ausbreitung seines Glaubens über die Völker behinderte. Eine andere Stelle von dem göttlichen Gericht ist nicht ohne Anspielung auf die Christen in den ersten Jahrhunderten, denen vorgeworfen wird, daß sie nicht einmal die sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.) beobachten und demnach als „Neuisrael" gelten wollen. Dieselbe lautet: „R. Simlai trug vor: „In der Zukunft wird Gott mit dem Buch der Lehre, Thora, in der Hand zu Gericht sitzen und rufen: „Kommt heran Alle, die sich mit der Lehre beschäftigen, und empfanget den Lohn". Alle Völker versammeln sich und treten vermischt vor Gott". Nicht vermischt, sondern jedes Volk einzeln möge hervortreten!" ruft man ihnen entgegen. Es tritt Rom mit seinen Völkern erst vor. „Womit habt ihr euch beschäftigt?" war die Frage. Sie antworten: „Herr der Welt! Viele öffentliche Plätze haben wir geschaffen, viele Bäder errichtet, viel Silber und Gold zusammengebracht, das Alles nur wegen der Israeliten, damit sie sich mit der Thora beschäftigen." Da entgegnete ihnen Gott: „Was ihr gethan habt, war für euch: öffentliche Plätze für eure Dirnen; Bäder um euch wohlzuthun; das Silber und Gold gehört mir (Haggai 2.). Habt ihr das Gesetz beobachtet?" Rom zieht sich zurück, und es treten Persiens Völker vor. „Womit war eure Beschäftigung?" „Herr der Welt!" antworten diese, „wir bauten viele Brücken, eroberten viele Städte, führten viele Kriege, dieses Alles nur der Israeliten wegen, damit sie sich mit dem Gesetze beschäftigen." Aber auch ihnen erwidert Gott: „Was ihr gethan, war für euch: Brücken, damit ihr Steuern einziehet; die Eroberung von Städten, damit ihr über sie herrschet, und die Kriege habe ich geführt, denn es heißt: „der Ewige ist der Mann des Krieges" (2. M. 15. 3.), kennet ihr die Thora?" Sie ziehen bestürzt davon. Da rufen die Andern: „Haben wir denn das Gesetz empfangen, wir waren hierzu nicht verpflichtet!" Aber ihnen entgegnet Gott: „Sieben noachidische Gebote wurden euch befohlen, und die habt ihr nicht erfüllt!"[2]) Bald darauf tritt Israel vor und seine Verdienste um die Erhaltung des Gesetzes finden volle Anerkennung. Dies sehen die andern Völker und sprechen: „Herr, gieb uns auch das Gesetz, wir vollziehen es!" „Ein Gebot gebe ich euch, das der Laubhütte", spricht Gott, „und beobachtet es." Zur Probe ließ Gott die Sonne recht heiß hervortreten, bald brachen sie den Aufenthalt darin ab und riefen: „Lasset uns ihre Bande zerreißen und von uns werfen ihre Fesseln!" (Ps. 2. 3.).[3]) Eine andere Stelle spricht von dem christlich gewordenen Rom und von den über die Juden verhängten schweren Verfolgungen im 4. u. 5. Jahrh. „In der Zukunft wird Gott den gottlosen Esau (das frevelhafte Rom) richten." Was thut Esau? Er hüllt sich in den Betmantel (eine Anspielung auf die Bekehrung Roms zum neuen Glauben) und setzt sich neben Jakob. Aber dieser spricht: „Soll es dir nicht so ergehen, wie es mir ergangen? Die Verfolgungsedikte, die du gegen mich erließest, ich sollte andere Gottheiten anbeten, hätte ich es gethan, ich verfiele

[1]) Sacharia 10. 8. Pesikta rabbathi S. 61. [2]) Aboda sara S. 3a. [3]) daselbst.

bei Gott der Todesstrafe; unterließ ich es, tötetest du mich!" Die Strafe wird über Esau verhängt und der Fortbestand Jacobs ist gesichert."[1]) Wir sehen in dieser polemisch gehaltenen Stelle einen Aufschrei des Entsetzens, gleichsam eine Appellation an Gott ob der erlittenen schweren Verfolgungen von dem christlich gewordenen Rom, die den Juden ihre fernere Existenz fast zu vernichten drohten. β. Die im eigentlichen Sinne. „Nach den 2000 Jahren des messianischen Reiches",[2]) heißt es, „ist der Tag des großen Gerichts." Gott sitzt zu Gericht im Thale Josaphat, Himmel und Erde vergehen, Sonne und Mond sind in Scham gehüllt, denn es heißt (Jesaia 24. 23.): „und es errötet der Mond und die Sonne erblaßt, denn der Ewige Zebaoth regiert auf dem Berg Zion und in Jerusalem." Woher, daß am Anfang des 3. Jahrtausends dieses Gottesgericht stattfindet? So heißt es ja: „Er wird uns nach 2 Tagen (2000 Jahren) beleben und am 3. Tage (3. Jahrtausend) wird er uns aufstehen lassen, daß wir vor ihm leben."[3]) Jedes Volk tritt vor Gott, der ihm zuruft: „Ihr verehrtet Götzen aus Gold und Silber, sehet zu, ob sie euch zu retten vermögen!" Sie werden verurteilt und sinken in die Hölle. Endlich kommen die Israeliten. „Wen habt ihr verehrt?" lautete nun die Frage an dieselben. Die Israeliten antworten: „Du, Ewiger, bist unser Vater, unser Erlöser von ewig her!" Sie werden darauf ins Paradies geführt."[4]) Ferner: „Komme und siehe, wie schwer der Tag des Gerichts sein wird, an dem Gott die ganze Welt im Thale Josaphat richten wird."[5]) Ein dritter Ausspruch endlich knüpft an Spr. Sal. 20. 9. an: „Wer kann sagen, ich bin rein in meinem Herzen?" und lehrt: „Wer wird am Tage des Gerichts sprechen können, unschuldig, rein bin ich von meinen Sünden!" Niemand besteht da, denn also heißt es: „Wer besteht an dem Tage, der da kommt!"[6]) In einer vierten Lehre von Josua ben Levi heißt es: „Gott richtet die Israeliten, er findet sie schuldlos und läßt sie in das Paradies einziehen, aber die Frevler bringt er in die Hölle."[7]) Schon aus diesen Stellen ergiebt sich: 1. daß Gott allein der Richter ist; 2. daß alle Menschen, auch die Israeliten, gerichtet werden; 3. daß der Ort des Gerichts das „Thal Josaphat" sein werde; 4. daß die Gerechten zur ewigen Seligkeit in das Paradies eingehen und die Frevler zur Hölle verdammt werden. Wenden wir uns mit diesen Lehren zum biblischen Schrifttum, so wird, wie schon oben angegeben, an mehreren Stellen von einem göttlichen Gericht über die Völker[8]) und Israel[9]) gesprochen; es wird auch das Thal Josaphat[10]) als die Stätte des Gerichts bezeichnet, aber eine klare Exegese derselben wird bald herausfinden, daß diese sämmtlichen Stellen auf die sich abwickelnde Geschichte dieser Völker und Israels zu beziehen sind. Mehreres siehe: „Chiliasmus."

Habdala, הבדלה, Scheiden, Unterscheiden. Bezeichnung der Benediktion in der jüdischen Liturgie, die am Ausgang des Sabbaths oder eines Festes gesprochen wird und inhaltlich den Schluß desselben und den Beginn des Werketages mit dem Dank an Gott ankündigt. Analog dem Bibelspruche: „Gesegnet sei bei deinem Kommen und gesegnet, so du abziehst"[11]) hat das Judentum den Eingang und Ausgang der Sabbathe und Feste durch Benediktionen besonders zu heben angeordnet. Von diesen ist die beim Eintritt derselben unter dem Namen: „Kiddusch", Heiligung, bekannt, welche die Begrüßung und Weihe des Tages ausdrückt, dagegen kündigt die zum Ausgange der Ruhe- und Festzeit

---

[1]) Jalkut Schimoni II. § 549 zu Obadja 1. 4. [2]) Siehe darüber die Artikel: „Chiliasmus" u. „Messiaszeit", „Messianisches Reich". [3]) Hosea 6. 2. [4]) Midrasch Vajoscha gegen Ende und Midrasch Nistharoth S. 89. in Jellinek, Beth hamidrasch III. [5]) Midrasch Mischle. [6]) Maleachi 3. 2. Hierzu Midrasch zu Ps. 143. [7]) Midrasch zu Ps. 31. [8]) Jesaia 34. 1; 6. 12—21; Daniel 7. 9; Joel 3. 7. 17; Micha 4. 10—13; Zeph. 3. 8; Jerem. 8. 11. u. a. m. [9]) Maleachi 5 1; Jeremia u. a. a. O. [10]) Joel 3. 7. 17. [11]) 5. M. 28 6

unter der Benennung „Habdala", Scheiden, den Abschied von ihr und den Wiedereinzug der Werktage an mit ihrer Inanspruchnahme unserer Arbeitskräfte unter dem dankbaren, vertrauungsvollen Aufblick zu Gott. Wir haben in dem Artikel „Kiddusch" von der ersten Benediktion gesprochen und werden hier die zweite, die Scheidebenediktion „Habdala" behandeln. Dieselbe bildet die religiöse Handlung, die unsere Wiederaufnahme des geschäftlichen Lebens einleitet und uns auf die segensvolle Obhut der göttlichen Fürsorge hinweist. Es galt als Verbot, irgend eine Handlung vor der Habdalabenediktion vorzunehmen.[1]) Ebenso war es Brauch, nichts früher zu essen oder zu trinken.[2]) Der Ursprung dieser Benediktion wird auf die Männer der großen Synode (s. d. A.) zurückgeführt,[3]) doch findet man sie auch schon in 2. M. 20. 8.: „Gedenke des Sabbaths, ihn zu heiligen" angedeutet, indem diese Worte das Gebot, den Sabbath beim Ein- und Ausgange zu heiligen, enthalten sollen.[4]) Ihr Alter und ihre Einführung ist durch ihre Erwähnung in der Mischna[5]) gesichert. Diese Scheidebenediktion, Habdala, in ihrer heutigen Vollziehungsform hat eine geschichtliche Entwicklung zu ihrer Unterlage. Erst wurde dieselbe in dem Achtzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), als Einschiebsel in die vierte Benediktion daselbst „atha chonen" in einer eigens für sie abgefaßten Gebetsformel (siehe weiter) gesprochen,[6]) aber später hat man sie unabhängig von der Schemone Esre als selbstständigen Akt in feierlicherer Weise unter mehreren Zeremonien als über einem mit Wein gefüllten Becher, wohlriechenden Gewürzen u. a. m. zu vollziehen geboten.[7]) Die Bestimmung darüber lautet: „Die Männer der großen Synode haben Benediktionen, Gebete, Kiddusch (s. d. A.) und Habdala angeordnet." Von diesen wurde letztere erst in der Tephilla, dem Achtzehngebet, gesprochen; später jedoch, als der Wohlstand der jüdischen Bevölkerung Palästinas zunahm, hat man ihre Vollziehung über einem mit Wein gefüllten Becher besonders befohlen. In den darauf folgenden unglücklichen Tagen, als das Volk wieder verarmte, griff man zur ersten Anordnung zurück, daß sie nur in der Tephilla (Achtzehngebet) verrichtet werde. Endlich beschlossen die Gesetzeslehrer, sie auch nach deren Verrichtung in dem Achtzehngebet noch extra über dem Becher mit Wein zu sprechen.[8]) Diese Angabe kennt somit vier Epochen zur Feststellung dieser Scheidebenediktion: a) die der Wiederansiedlung der Juden in Palästina unter Esra; b) die des Wohlstandes derselben in späterer Zeit; c) die ihrer Wiederverarmung in den unglücklichen Kriegsjahren gegen Roms Uebermacht und d) die der talmudischen Zeit vom 3.—6. Jahrh. Wir sprechen hier erst: a) *von der Habdala in der Tephilla*, Achtzehngebet, Schemone Esre. Wie bereits erwähnt, war die erste Bestimmung der Habdala für die Tephilla, das Achtzehngebet, und noch im 4. Jahrh. wird von dem Lehrer R. Acha die Habdala in dem Achtzehngebet als die wichtigere bezeichnet.[9]) Aber über deren Platz daselbst, ob sie als selbstständige Benediktion oder nur als Einschiebsel in einer anderen gesprochen werden soll, war man im 2. Jahrh. noch nicht einig. R. Akiba behauptete Ersteres, aber R. Elieser und Andere lehrten, die Habdala wird in eine der Achtzehnbenediktionen eingeschoben. In der Praxis hat man sich gegen Erstere und für die Angabe der Anderen entschieden. Die Habdala wurde als Einschiebsel in

---

[1]) Sabbath S. 150a. אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל [2]) Orach chaim 294. 1. [3]) Berachoth S. 33a. אנשי כנסת הגדולה תקנו להם קדושות והבדלות [4]) So nach Maimonides h. Sabbath Absch. 29. 1. ebenso Raschi zu Nasir S. 4a. voce זכור und Mechilta zu Jithro Absch. 7; ferner Sefer hamizwoth von Maimonides 155. [5]) Berachoth S. 33a. [6]) daselbst. [7]) Siehe weiter. [8]) Berachoth S. 33a. בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו העני קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס [9]) Berachoth S. 33a. המבדיל בתפלה משובחת יותר

eine der Achtzehnbenediktionen gesprochen. In welcher? Auch darüber differirten die Meinungen. R. Elieser (im 2. Jahrh.) bestimmte ihre Stellung in der Dankbenediktion, modim, aber Andere gaben dieselbe in der vierten Benediktion, atha chonen, an. Diese letztere Angabe blieb normativ. Als Grund hierzu wird hervorgehoben, da Unterscheiden auf Kenntnis, Erkenntnis beruhe, gehöre die Unterscheidebenediktion, Habdala, dem Gebete um Erkenntnis, atha chonen, an.[1]) Zur Formel dieser Habdala-Benediktion vom Sabbath zum Wochentag, die wir in unseren Gebetbüchern mit den Anfangsworten: אתה חוננתנו, „du begnadetest uns mit der Kenntnis deiner Lehre" kennen, und die sich in abweichender Form in den älteren Gebetbüchern vorfindet,[2]) wurden erst von den Lehrern des 3. u. 4. Jahrh. die Hauptpunkte aufgestellt. Erst genügte es, wenn man nur eins erwähnte: „er, „„Gott"", scheidet zwischen heilig und unheilig", המבדיל בין קודש לחול, was als die Habdala des R. Juda I. bezeichnet wird,[3]) aber schon R. Oschaja (im 3. Jahrh.) kannte, wie R. Elasar berichtet, drei und sieben Punkte zur Habdalabenediktion, worüber seine Norm war, daß man nicht weniger als drei und nicht mehr als sieben nenne. Diese **drei** sind: „er scheidet zwischen heilig und unheilig, Licht und Finsternis, Israel und den Völkern, dem siebenten Tag und den sechs Werketagen."[4]) Zu den **sieben** gehören außer den eben genannten noch: „er scheidet zwischen „unrein und rein", „Meer und Festland"; „oberen und unteren Wassern", „Priestern, Leviten und Israeliten".[5]) Die Habdalaform in unseren Gebetbüchern hat nur obige **drei** (eigentlich vier) Punkte, dagegen sind die anderen **vier** weggelassen. Der Schluß derselben ist eine Zusammenstellung aus den ähnlich lautenden von den Lehrern des 4. Jahrh.[6]) Anders lautet die Habdalaformel in dem Achtzehngebet des Festabends, der mit dem Sabbathausgang begann. Dieselbe wurde von dem Lehrer Rabh (s. d. A.) im 3. Jahrh. verfaßt und bildet in unseren Gebetbüchern eine selbstständige Benediktion, kein Einschiebsel, in dem Achtzehngebet. Es geschieht dies ganz nach der oben zitirten Angabe des Lehrers R. Akiba. Diese Habdalabenediktion beginnt mit den Worten: ותודיענו „Und du machtest uns die Rechtsansprüche deiner Gerechtigkeit bekannt . . .", hat jedoch gegen den Schluß einige Abänderungen von ihrer im Talmud gebrachten Form erfahren.[7]) b) **Die Habdalabenediktion als besonderer Akt.** Die Habdala als besonderer Akt, unabhängig von der im Achtzehngebet, die vorgenommen werden soll, auch wenn ihr diese vorausgegangen d. h. daselbst verrichtet wurde, ist, wie schon oben erwähnt, eine spätere Verordnung; es genügte erst nur eine, entweder die im Achtzehngebet oder die über dem Weinbecher d. h. die als besonderer Akt. Im 3. Jahrh., heißt es, wurde der Lehrer R. Jochanan gefragt, ob es noch, wenn man die Habdalabenediktion im Achtzehngebet gesprochen, der Habdala über dem Weinbecher bedürfe. Er bejahte es. So blieb die Wiederholung der Habdalabenediktion über dem Weinbecher als eine gesetzliche Verordnung. Spätere bestärkten

---

[1]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. S. 9. col. 2. אם אין דיעה הבדלה מנין Babli Berachoth S. 33a. מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה Vergl. Tur orach chaim 116. [2]) Im Siddur des Rab Amram Gaon beginnt dieselbe mit: אתה הבדלת בין קודש לחול ebenso bei Maimonides. Vergl. Ausführliches in Baers Seder haabodа S 300 im Commentar daselbst. [3]) Pesachim S. 103 b. [4]) daselbst. המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה Es sind dies eigentlich vier, aber letztere wird schon als zum Schluß gehörig betrachtet. das. S. 104a. [5]) daselbst S. 104a. בין טמא לטהור בין הים לחרבה בין מים עליונים למים תחתונים בין כהנים לויים [6]) Jeruschalmi Berachoth Abschn. 5. [7]) Vergl. Berachoth S. 33b., wo das Einschiebsel ותבדיל ה' אלקינו fehlt. Maimonides in Thephilla Absch. 2. 12. läßt die Gottesnamen ה' אלקינו weg und ändert dabei auch Manches.

die Richtigkeit dieser Aussage durch den Hinweis auf die Kidduschbenediktion (s. d. A.), die ebenfalls auch nach deren Verrichtung im Achtzehngebet noch extra über dem mit Wein gefüllten Becher wiederholt werden soll.[1]) Aber verschieden war diese Habdalabenediktion am Sabbathausgang zum Wochentage von der am Sabbathausgang zu einem Feste. Die Habdalabenediktion am Sabbathausgang zum Wochentage wird unter folgender Zeremonie in feierlicher Weise gesprochen. Es gehören zu derselben: 1. ein Kelch mit Wein oder mit sonst landesüblichem Getränk;[2]) 2. ein fackelartiges, hellloderndes, mehrdochtiges Licht;[3]) 3. mehrere wohlriechende Gewürzarten[4]) und 4. die Habdalabenediktion. Ueber den mit Wein gefüllten Kelch wird der über Wein übliche Segensspruch gesprochen, sowie bei anderen, den Wein vertretenden Getränken die über Getränke übliche Benediktion.[5]) Darauf folgt das Riechen an den Gewürzen mit der darüber üblichen Benediktion.[6]) Der Grund dieses Brauches ist die Stärkung der Seele, die beim Wegzug der sabbathlichen Feier eine Leere, Ermattung und Verstimmung, fühle. Mit dem Einzug der Sabbathfeier, lehrte man bildlich, zieht in den Menschen eine zweite Seele ein, die beim Abzug des Sabbaths mitwegzieht.[7]) Die dritte Zeremonie hier ist der Segensspruch über das Licht, als bildliche Erinnerung an das Licht bei der Weltschöpfung, als Erstes derselben, das beim Wiederbeginn des werkthätigen Lebens nicht fehlen möge.[8]) Den Schluß endlich bildet die Scheidebenediktion, die eigentliche Habdala, mit ihren vier Erwähnungspunkten, die wir oben schon genannt haben. Der Habdala geht ein einleitendes Gebet voran, das eine Zusammensetzung aus Jesaia 12. 2. 3.; Ps. 3. 9.; 15. 12.; Ester 8. 16.; Ps. 116. 13. bildet und übersetzt lautet: „Siehe, Gott ist mein Heil, ihm vertraue ich und fürchte nichts; denn mein Sieg und Sang ist Gott; er wird mir zur Hilfe; schöpfet Wasser mit Wonne aus dem Quell der Hilfe; bei dem Ewigen ist Hilfe, über dein Volk dein Segen, Sela; der Ewige Zebaoth ist mit uns, unsere Burg der Gott Jakob, Sela. Den Jehudim war Licht, Freude, Wonne und Würde. So möge es uns beschieden sein. Ich erhebe den Kelch des Heils und rufe im Namen des Ewigen!" Bei der Verrichtung der Habdala in der Synagoge fällt dieses Einleitungsgebet weg. Ebenso werden bei der Habdala am Ausgang eines Festes nicht das Einleitungsgebet, nicht die Benediktionen über die Gewürze und über das Licht gesprochen. Dagegen besteht die Habdala am Ausgang des Sabbaths und Beginn eines Festes aus den Benediktionen über das Licht und der von der Scheidung vom Sabbath mit dem Zusatz: „Zwischen der Heiligkeit des Sabbaths und der des Festes schiedest du, den siebenten Tag von den sechs Wochentagen heiligtest du; du schiedest und heiligtest dein Volk Israel durch deine Heiligkeit" und aus der Schlußbenediktion: „Gebenedeit seiest du, Ewiger, der da scheidet zwischen „„heilig"" und „„heilig""![9])

Heidnische Bräuche, Sitten und Satzungen, חוקות הגוי ‧ דרכי אמורי. Der Wandel nach den Sitten und Satzungen der Heiden, die Nachahmung ihrer abergläubischen, götzendienerischen Bräuche wurde den Israeliten streng verboten.

---

[1]) Berachoth S. 33b. מה קידוש אף עַל־גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה
[2]) Pesachim 107a. יין חמר מדינא [3]) Pesachim S. 103b. אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר Tur Orach chajim 298. Mindestens muß das Licht zwei Dochte haben. O. Ch. 298. in Hagah daselbst. [4]) Berachoth S. 51b. in der Mischna daselbst und Gemara daselbst S. 52a. [5]) Siehe: „Benediktion". [6]) daselbst. [7]) Taanith S. 27b. nach R. Simon Sohn Lakisch daselbst נשמה יתרה. Vergl. hierzu Raschi zu Beza S. 16a. Maimonides h. Sabbath 29 am Ende. Mehreres in Bloch. Institutionen I. S. 265. [8]) Vergl. Midrasch rabba 1. M. Absch. 11 u. 12. Gemara Pesachim S. 54 von Adams erster Empfindung beim Wiedererscheinen des Lichtes. [9]) Pesachim S. 103 und 104. Mehreres über den Zusatz in Sefer hajaschar des Rabenu Tam S. 81b.

An vier Stellen hat der Pentateuch die Aussprüche darüber. 3. M. 18. 3. und 4. heißt es: „Wie die Handlung des Landes Aegypten, wo ihr gewohnt habt, sollet ihr nicht thun, und wie das Werk des Landes Kanaan, wohin ich euch bringe, machet nicht, und in ihren Satzungen wandelt nicht. Meine Rechte sollet ihr ausüben und meine Satzungen beobachtet, in ihnen zu wandeln, ich der Ewige, euer Gott." Diese Aussprüche leiten den Abschnitt von den Verboten der Blutschande und der strengen Keuschheitsgesetze ein, der am Schlusse in mehreren Versen mahnend wiederholt: „Verunreinigt euch nicht an allen diesen, denn an allen diesen verunreinigten sich die Völker, die ich vor euch vertreibe"[1]) . . . „und das Land spie seine Bewohner aus."[2]) „Und beobachtet meine Gesetze und meine Rechte, aber thut nicht von allen diesen Gräueln, der Einheimische und der Fremde, der sich bei euch aufhält",[3]) „denn alle diese Gräuel verübten die Männer des Landes, die vor euch waren, und das Land war unrein;"[4]) „Und beobachtet meine Vorschrift, nicht zu thun von den Satzungen der Gräuel, die vor euch verübt wurden."[5]) Wir ersehen schon aus diesen Aussprüchen, daß es sich in diesen Verboten um die Aufrechterhaltung der Heiligkeit des sittlichen Lebens handelt, was als Gegensatz zu der götzendienerischen Lebensweise der heidnischen Völker aufgestellt wird. Die zweite Stelle ist im 3. M. 20. 23; sie lautet: „Und wandelt nicht nach den Satzungen des Volkes, das ich vor euch wegschicke, denn alles dieses haben sie gethan, und ich verabscheue sie." Auch dieser Satz schließt einen Abschnitt von den Keuschheitsgesetzen, die jede Art der Unsittlichkeit streng verbieten. Die dritte Stelle endlich haben wir in 5. M. 12. 30. 31: „Hüte dich, daß du nicht ihnen nachstrauchelst, nachdem ich sie vor euch vertilgt habe, daß du nicht ihre Götter aufsuchst und sprechest, wie diese Völker ihren Göttern dienten, will auch ich thun. Thue nicht also dem Ewigen, deinem Gotte, denn alle Gräuel des Ewigen, die er haßt, thun sie ihren Göttern, denn auch ihre Söhne und Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern." Hier ist es der Götzendienst selbst, das Fernhalten von ihm, was erzielt werden soll. Die vierte Stelle endlich ist im 5. M. 18. 9. und 12: „Wenn du in das Land kommst, welches der Ewige, dein Gott, dir giebt, lerne nicht zu thun nach den Gräueln dieser Völker;" „denn ein Gräuel des Ewigen ist, wer dieses thut, und wegen dieser Gräuel vertreibt sie der Ewige, dein Gott, vor dir." Diese zwei Verse leiten ein und schließen die Gesetze gegen die Zauberei und jede Art des Aberglaubens (s. d. A.); es ist hier das Dritte, das Fernhalten jeder Art des Aberglaubens aus Israels Mitte, dem sich die sittlich große Mahnung anschließt: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte!"[6]) Der Grund dieser Verbote der heidnischen Sitten, Bräuche und Satzungen für den Israeliten ist in obigen Sätzen klar ausgesprochen; es ist der Schutz der Sittlichkeit und das Fernhalten von jeder Art des Götzendienstes und des Aberglaubens. Betrachten wir sie näher, so sind es die drei Kardinalverbote des Gesetzes: des Götzendienstes, der Unzucht und des Aberglaubens, letzteres gleichsam des geistigen Mordes des Menschen, deren Uebertretung vorgebeugt werden soll. Nur die mit denselben in Verbindung stehenden Sitten, Bräuche und Satzungen der Heiden sind in diesen Verboten mitbegriffen, dagegen ist die Vollziehung und Aneignung aller andern Sitten gesetzlich nicht verboten. Diese Auffassung findet im talmudischen Schrifttum ihre Vertretung. Im Sifra zu 3. M. 18. 3. heißt es darüber: „Nach der Handlungsweise des Landes Kanaan sollet ihr nicht thun, wandelt nicht nach ihren Satzungen", „meinst du, daß man keine Häuser bauen,

---

[1]) 3. M. 18. 24. [2]) das. V. 25. [3]) das. V. 26. [4]) das. V. 27. [5]) das. V. 30. [6]) 5. M. 18. 13.

keine Weinberge pflanzen darf nach der Weise der Heiden? Nicht doch! Das Verbot erstreckt sich auf die Sittenverderbnis der Heiden, wie dieselbe sich von Generation auf Generation vererbt hat. Unzucht treibt Mann mit Mann, Frau mit Frau, ein Mann mit seiner Mutter und seiner Tochter, und eine Frau mit mehreren Männern."[1]) Die Mischna nahm hiervon Notiz und stellte folgende Verbote auf: 1. Man stelle kein Vieh in die Stallungen ihrer Gasthäuser, weil sie im Verdacht der Begattung mit Thieren stehen; 2. man lasse keine Frau mit ihnen allein, denn sie sind der Unzucht verdächtig und 3. es verweile kein Israelit mit einem Heiden in einem Gemach allein, weil sie den Mord nicht scheuen.[2]) Vergleicht man hierzu die Schilderungen der Sittenverderbnis in Rom und in den Hauptstädten Asiens unter den Kaisern in den ersten drei Jahrhunderten in den griechischen und lateinischen Schriften aus dieser Zeit, so wird man keine Uebertreibung in solchen Angaben finden. Wie ungescheut die Volks- und Gesetzeslehrer der Juden die anderen Sitten und Bräuche der heidnischen Völker, die nicht dem Götzendienste, der Unzucht und dem Aberglauben, sondern einer fortgeschrittenen Cultur angehörten, lobten und sie zur Nachahmung für die Söhne ihres Volkes aufstellten, darüber lassen wir hier einige Beispiele folgen. R. Akiba (130 n.) lobte in drei Sachen die Meder: „sie schneiden das Fleisch auf dem Tisch; sie küssen auf die Hand und halten ihre Ratsversammlungen auf dem Markt."[3]) Er erklärte die auf den heidnischen Gerichten ausgestellten Schuldscheine und andere Documente für rechtskräftig.[4]) Ein Anderer, R. Jochanan (198—278 n.) lehrt: „Wer ein Weisheitswort spricht, sollte er auch ein Heide sein, verdient „„Lehrer"" genannt zu werden."[5]) Derselbe erlaubte ferner die Erlernung des Griechischen u. a. m.[6]) Ein dritter Lehrer, R. Josua ben Levi, unterscheidet ausdrücklich zwischen sittlich tadellosen Werken der Heiden und den götzendienerischen Thaten derselben mit dem Bemerken, daß diese erlaubt und jene verboten sind.[7]) Der Prophet Ezechiel machte in Kapitel 5. den Israeliten Vorwürfe, daß sie nach der Weise der Völker nicht gehandelt, aber in Kap. 11 tadelt er, daß sie nach der Weise der Völker ringsumher gethan haben. Zur Lösung dieses Widerspruches bringt er obige Angabe, daß man nicht die götzendienerischen Werke der Heiden vollziehen darf, dagegen ihre anderen guten Sitten immerhin sich aneignen kann und soll. So haben die Juden eine Menge Sitten und Gebräuche der Völker, die sonst löblich schienen und nichts mit dem Heidentum gemein hatten, zu den ihrigen gemacht; ebenso hat die jüdische Rechtslehre eine Menge von Lehren und Anordnungen, die sich im römischen Recht wiederfinden und von dort entlehnt sind.[8]) Auch viele Bestimmungen der Perser fanden bei den jüdischen Rechtslehrern Aufnahme,[9]) und der Lehrer und Richter Samuel macht den gewichtigen Ausspruch: „Das Recht der Obrigkeit hat volle Rechtskraft."[10]) Die verbotenen Werke der Heiden sind, wie bereits oben angegeben, a. die des Götzendienstes, jeder Art der Zauberei und des Aberglaubens; b. die ihrer unsittlichen Lebensweise und sonstiger unmenschlicher Härte und Grausamkeit. Die der unsittlichen Lebensweise sind in 3. M. 18. 1—30; 20. 8—23 einzeln aufgezählt; es sind die der Unzucht, der Blutschande, der Vermischung mit den Tieren u. a. m., die als abscheuliche Werke der Heiden daselbst gekennzeichnet und dem Israeliten streng verboten werden. Im talmudischen Schrifttume werden diese Verbote als die Gesetze der Keuschheit noch bedeutend vermehrt, die wir in dem Artikel „Eheverbote" nachzulesen bitten. Zu den heidnischen Werken der unmenschlichen Härte und Grausamkeit nennen sie die ihrer Zirkusse und Rennbahnen, wo Fechtspiele zwischen Menschen und Tieren aufgeführt werden. Diese grausame Art

[1]) Sifra zu Achre moth. Absch. [2]) Mischna Aboda Sara Absch. 11. 1. [3]) Sabbath S. 8. [4]) Cholin S. 11. [5]) Megilla S. 16a. [6]) Siehe: „Griechentum". [7]) Sanhedrin S. 39b. כמתוקנין בהם לא עשיתן [8]) Siehe: „Recht". [9]) Siehe: „Parsismus". [10]) Siehe: „Samuel". דינא דמלכותא דינא

von Belustigung, wo Menschen von Tieren zerfleischt und getötet werden, war dem jüdischen Gemüte tief verhaßt. Das Verbot des Besuches derselben leitet man aus 3. M. 18. 3. „wandelt nicht in ihren Satzungen" her;[1]) und ein Lehrer des 1. Jahrh. machte die Zuschauer für die in den Arenen verübten Gräuel verantwortlich: „Wer da verweilt an den Rennbahnen, begeht gleichsam einen Mord."[2]) Endlich nennt ein Anderer den Aufenthalt in den Zirkussen und Rennbahnen „Aufenthalt der Spötter."[3]) Eine Menge von unmenschlichen Grausamkeiten der heidnischen Völker gegen Sklaven, Tiere, gegen kriegführende Völker und besiegte Feinde, welche den Juden mit Nachdruck verboten werden, haben Mischna und Talmud verzeichnet, über die wir auf die Artikel: „Sklaverei", „Tierquälerei", „Krieg", „Feinde" verweisen. Die heidnischen Werke, die mit dem Götzendienste, der Zauberei und den anderen Arten des Aberglaubens zusammenhängen, sind ebenfalls im Pentateuch 3. M. 19. 25—31; 20. 1—8; 5. M. 12. 30. 31; 18. 9—12 aufgezählt und den Israeliten aufs strengste verboten. Wir nennen von denselben: dem Götzen Moloch Menschenopfer darzubringen;[4]) das Verbrennen der eigenen Kinder zur Ehre verschiedener Gottheiten;[5]) nicht gleich heidnischen Priestern das Haupthaar und den Bart zu scheeren;[6]) keine Einschnitte wegen eines Toten ins Fleisch zu machen und eine Inschrift in dasselbe einzuätzen;[7]) nicht am Blute das Mahl zu halten;[8]) sich nicht an die Wolkenbeschwörer, die Zeichendeuter, Totenbeschwörer, Wahrsager u. a. m. zu wenden;[9]) keine Zauberei zu treiben und sich von jedem Aberglauben fern zu halten,[10]) u. a. m. mit der nachdrucksvollen Mahnung: „Denn diese Völker, die du beerbst, haben auf die Wolkenbeschwörer und auf die Wahrsager gehört, aber du wisse, daß dich nicht der Ewige, dein Gott, hierzu gegeben."[11]) Hierher gehören ferner die Verbote, für Geister und Gespenster: Schedim, שדים, und Seirim, שעירים, die als Feld-, Wald- und Wüstengötter, als bocksähnliche Unholde verehrt wurden, zu opfern;[12]) keine Standsäule, מצבה, zu errichten;[13]) keinen Baum neben den Altar zu pflanzen[14]) u. a. m. Das talmudische Schrifttum hat auch diese Aufzählung der hier genannten heidnischen Bräuche sehr vermehrt,[15]) als z. B. nicht heidnische Kleidung anzulegen, das Kopfhaar nach götzendienerischer Sitte zu schneiden, zu kräuseln, lang wachsen zu lassen u. a. m.[16]) Neben diesen werden unter dem Namen „Wege oder Sitten des Emori"[17]), דרכי אמורי, eine Menge von abergläubischen Bräuchen namhaft gemacht, die hier nicht übergangen werden dürfen. Von denselben nennen wir: das Besprechen von Wunden und Schäden, bei welchem auch ausgespuckt wurde;[18]) das Beschwören von Schlangen und Skorpionen;[19]) ferner das Tragen eines Heuschreckeneies am Ohr gegen Ohrenschmerzen, eines Fuchszahnes als Schlafmittel, eines Spanes von einem Galgen gegen Geschwüre;[20]) die Sprüche zu wiederholen: „Treffe ein, o Glück! und ermüde nicht!"[21]) das Wechseln der Namen eines Ehepaares, wo der Mann den Namen seiner Frau und die Frau den Namen ihres Mannes annimmt;[22]) die Eierschalen, aus denen die Küchlein herausgekrochen, an der Wand zu zerschellen, damit die Küchlein nicht sterben;[23]) vor

[1]) Sifra zu diesem Verse. [2]) Jeruschalmi Aboda Sara Absch. 1. S. 40c. היושב באצטדין הריזה שופך דמים [3]) Gemara Aboda Sara S. 18b. [4]) 3. M. 20. 1—4. [5]) 5. M. 12. 31. [6]) 3. M. 19. 27. [7]) das. V. 28. [8]) das. V. 26. [9]) 5. M. 18. 11—13. [10]) Siehe: „Zauberei" und „Aberglauben". [11]) 5. M. 18. 14. [12]) 3. M. 17. 7; 19. 26. 31; 5. M. 32. 17; Ps. 106. 37. [13]) 5. M. 16. 22. [14]) das. V. 21. [15]) Siehe darüber Joredea Absch. 178—182. [16]) Sifra zu 3. M. 19. und Maimonides Jad chasaka h. Accum Absch. 11. 1. 2. Schulchan Aruch Joredea 178. 1. 2. [17]) „Emori" ist die allgemeine Benennung für „Heiden". [18]) Sanhedrin S. 101a. Mehreres siehe: „Besprechen" [19]) daselbst. [20]) Sabbath S. 67a. u. b. Tosephta daselbst Absch. 7. 8. Maimonides h. Sabbath Absch. 19. 13. [21]) Sabbath S. 67b. גד גדי ושנק לא אשכי ונושכי Vergl. Jes. 65. 11. der Name eines Götzen, Glücksgöttin. [22]) daselbst. [23]) daselbst.

den Küchlein zu tanzen und 71 zu zählen u. a. m.[1]) Von diesen werden jedoch die erlaubt, die, zur Beruhigung des Kranken, als Heilmittel angewendet werden.[2]) Zur Feststellung des Verbotenen und Erlaubten in allen diesen hier angegebenen Arten der heidnischen Sitten und Bräuche haben wir zu unterscheiden, ob dieselben dem Götzendienste ganz angehören oder ob sie nur in schwachem, nicht notwendigen Zusammenhange mit demselben stehen. Im ersten Falle ist deren Gebrauch bei den Juden unabwendbar für immer verboten, wenn auch für deren Erlaubtsein eine Bibelstelle aufgefunden werden sollte. Dagegen kann die vom zweiten Falle erlaubt werden, wenn dafür eine Stelle der Schrift nachgewiesen wird. So wird der heidnische Brauch, bei vornehmen Toten Kleider und andere Sachen zu verbrennen — auch den Israeliten erlaubt, weil diese Sitte auch in der Bibel als ein Gebrauch bei den Juden vorkommt.[3]) Ebenso wird die Hinrichtung eines zum Tode Verurteilten durch das Schwert erlaubt, weil eine derartige Hinrichtung ebenfalls in der Bibel angegeben ist.[4]) Wir wiederholen nochmals, daß die heidnische Sitte zweiter Art, wenn deren Gebrauch bei den Juden in der Bibel vorkommt, als erlaubt zu halten sei.[5]) Eine andere Einteilung giebt R. Mosche Isserls in seiner Schrift Darke Moscheh zu Tur Joredea Kap. 178; er sagt daselbst: „Die Thora hat nur den Brauch des Götzendienstes verboten, oder Dinge der Richtigkeit und Albernheit, bei denen ein Anstreifen an Götzendienst ist; dagegen sind die heidnischen Bräuche erlaubt, bei deren eine vernünftige Ursache zu Grunde liegt; daher darf man auf Leichen Gegenstände verbrennen, weil dadurch der Verstorbene geehrt wird." Ebenso stellen R. Nissim zu Sanhedrin und Joseph Kolon, genannt „Mahrik"[6]), abweichende Meinungen auf. Wir übergehen dieselben, weil wir uns an oben gegebene Einteilung nach den Tosaphisten halten. Zum Schlusse bleibt uns noch die Frage, wie wir uns in Bezug auf die Sitten und Bräuche des Christentums und der Bekenner desselben zu stellen haben. Es waltet kein Zweifel darüber, daß das Christentum bei seinem Gottesglauben und seinen Lehren der Sittlichkeit, nebst Anerkennung eines großen Teiles des Gesetzes als z. B. der Zehngebote, der Ehegesetze, Eheverbote und der anderen Keuschheitsgesetze aus der Kategorie des Heidentums herausgetreten und dessen Bekenner als Bekenner des geoffenbarten Gottesglaubens gehalten sein wollen. Alle jene Bestimmungen in Betreff der Heiden können daher bei ihnen nicht in Betracht kommen, haben in Bezug auf sie keine Gültigkeit. Ihre Sitten und Bräuche, soweit sie nicht mit dem jüdischen Gesetze in Widerspruch stehen, dürfen ohne Bedenken von uns angeeignet und zu den unsrigen gemacht werden. Unsere Sitte und unser Anstand in Kleidung, geselligem und gesellschaftlichem Benehmen sollen von denen unserer christlichen Mitbürger nicht verschieden und gesondert sein. Nur das spezifisch christlich Kirchliche allein macht hiervon eine Ausnahme, da jede Konfession ihr eigentümliches Gepräge für sich zu bewahren hat, wodurch sie sich von anderen Konfessionen unterscheidet. Erst beim Eintritt der messianischen Zeit (s. d. A.), wo alle Menschen sich zu einem Gottesglauben bekennen werden, wird auch diese Verschiedenheit schwinden.

Leiden, יסורים. Unter „Leiden" verstehen wir jede Art von Uebeln und Widerwärtigkeiten im menschlichen Leben, als Krankheiten, Unglücksfälle, Not, Armut u. a. m. Die hebräischen Benennungen dafür gehen weiter, sie geben in

---

[1]) Siehe: Brecher, Magische Heilung. S. 194. [2]) Orach chajim 301. 27. Ausführliches darüber im Gutachten von Raschba No. 413. [3]) Hierzu Sanhedrin S. 52b. [4]) Jeremia 35. 5. Vergl hierzu Sanhedrin S. 52b. Das Schwert wird mit „Verbrennen von Gegenständen", שריפה, in einer Kategorie gehalten und so daselbst gleich genannt, also auch bei diesem ein כדרך ע"ז. Von שריפה heißt es Sanh. S. 8 u. 11 ausdrücklich: כל מיתה שיש בה שריפה יש בה ע"ז. [5]) Vergl. hierzu Tosephot in Aboda sara S. 11a. voce ראי; ebenso Sanhedrin S. 52b. Tosephot voce אבא. [6]) Schoresch 88 und teilweise auch in Rema zu Joredea 178. 1.

ihren Grundbedeutungen auch den Ursprung dieser Uebel mit an. Dieselben sind: 1) Jessurim, יסורים, (vom Stamme „יסר" züchtigen), die von Außen bewirkten Leiden; 2) Machobim, מכאובים, (vom Stamme „כאב", innerlich stechen, schmerzen), die innerlichen Leiden, auch seelische Leiden, und 3) Zaroth, צרות (vom Stammwort „צר", Enge, Beengung), die Leiden der Not und der Bedrängnis. Schon in diesen Bezeichnungen erkennen wir, daß das biblische und nachbiblische Schrifttum einen tieferen Blick in die menschliche Vorstellung von den Leiden gethan und nicht blos ihre Gestalt und ihre Wirkung angeben will, sondern sich auch nach der Stätte ihrer Entstehung „woher?" umsieht. Es ist dies ganz im Geiste seiner Lehre von Gott und der menschlichen Freiheit, die es verkündet. Woher das Uebel, das Böse in der Welt? Diese Frage wurde bei den Völkern des Altertums verschieden beantwortet. Die Perser glaubten nach der Lehre des Zoroaster an zwei in der Welt herrschende Gottheiten, an Ahriman, die Gottheit der Finsternis und des Bösen, und an Ormuzd, die Gottheit des Lichtes und des Guten. Das Uebel, das Böse in der Welt, ist das Werk der Ersteren, gegen die der Mensch nichts vermag. Die Griechen und Römer glaubten nach ihrer Götterlehre an das Fatum, griechisch *μοῖρα*, Loos, Schicksal, eine in der Welt waltende Macht, der Götter und Menschen unterworfen sind und gegen welche sie sich machtlos fühlen. Unglück, Leiden, sowie überhaupt jedes Mißgeschick des Menschen rührt von einem Verhängnis des Fatums her. So hätten wir nach diesen Vorstellungen den Ursprung des Uebels in einer oberen, über den Menschen herrschenden Macht zu suchen. Anders fiel diese Antwort aus bei dem philosophisch gebildeten Teil der Griechen, als z. B. in der Schule Platos und später bei den Alexandrinern,[1]) die das Böse in die Materie setzten und auf sie auch jedes Ungemach in der Welt zurückführten. Das Uebel ist demnach eine Folge der menschlichen Materie, der leiblichen Beschaffenheit des Menschen, der er unterliegt. Gegen diese Anschauungsweise des heidnischen Altertums richtet sich die Lehre und Darstellung des Judentums in seinem biblischen und nachbiblischen Schrifttum. „Nicht Gott, auch nicht die durch ihn geschaffene Materie sind die Stätten des Ursprunges des Uebels, unserer Leiden, sondern in dem menschlichen Willen und dem unrichtigen Gebrauch von den uns umgebenden Gegenständen liegt derselbe. Die Leiden, das Uebel, sind eine Geburt des Fehlens, durch ungehörige Erkenntnis, oder durch unrichtige Beurteilung, durch Schwäche, Trübung des menschlichen Verstandes, kurz durch die Sünde des Menschen." „Gott sah Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut",[2]) lautet der biblische Ausspruch, der die Schöpfung als die Stätte des Guten und Vollkommenen bezeichnet. Aber woher dennoch das Böse? Darüber giebt eine andere Schriftstelle Auskunft: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch. Den Segen, wenn ihr höret auf die Gebote des Ewigen eures Gottes, die ich euch heute befehle, und den Fluch, wenn ihr nicht höret auf diese Gebote";[3]) deutlicher: „Siehe ich gebe dir heute das Leben und das Gute, den Tod und das Böse. Was ich dir heute befehle, den Ewigen deinen Gott zu lieben . . . . und du wirst leben und dich vermehren."[4]) Ferner: „Ich nehme euch Himmel und Erde, zu Zeugen, das Leben und das Gute gebe ich dir, den Segen und den Fluch, wähle das Leben, damit du lebest, du und dein Nachkomme."[5]) Beziehen wir hierher noch den Vers in Klagelied 3. 38.: „Aus dem Munde des Höchsten kommt weder das Gute noch das Böse", so ist es klar, daß nach der Bibel das „Böse und Gute" nicht anderswo, als im Menschen zu suchen sind, sie sind die Folgen seiner Handlungen. In diesem

---

[1]) Siehe: „Religionsphilosophie", „Philo" und „Ethik, philosophische". [2]) 1. M. 1. 31. [3]) 5. M. 11. 26. 27. [4]) das. 30. 15. [5]) das. V. 29.

Sinne lautet auch ein späterer Ausspruch im Midrasch: „Von der Zeit, da die Worte gesprochen wurden: „„Aus dem Munde des Höchsten kommt weder das Gute noch das Böse““, erfolgen das Böse und das Gute nur durch unsere Werke, das Gute in Folge guter Werke und das Böse auf die bösen Thaten.“[1]) In einer Menge von Sprüchen und Mahnungen werden diese Lehren zu verschiedenen Zeiten den Israeliten wiederholt eingeschärft. Wir bringen von denselben: „Die Thorheit des Menschen verdreht seinen Wandel, und auf den Ewigen zürnt sein Herz“;[2]) „Preiset den Gerechten, wie glücklich er ist, denn die Frucht seiner Werke genießt er“;[3]) „Wehe dem Frevler, er ist unglücklich, denn nach dem Werke seiner Hände geschieht ihm“;[4]) „Denn wie du gethan, wird dir geschehen, deine Vergeltung kommt über dein Haupt“;[5]) „Wer eine Grube gräbt und sie aushöhlt, sinkt in die Grube, die er sich selbst gemacht. Es kommt sein Unheil über seinen Kopf, auf seinen Scheitel stürzt seine Gewalt nieder.“[6]) Ferner: „Wer eine Grube gräbt, stürzt in sie, und wer den Zaun niederreißt, den sticht eine Schlange“;[7]) „Wer Redliche auf bösen Weg führt, fällt in seine eigene Grube; Aufrichtige erben Gutes“;[8]) „Und er vergilt dem Menschen nach seinem Thun.“[9]) Die Anweisung zu einem glücklichen Leben, einem Dasein ohne Leiden und Mißgeschicke, enthält das mosaische Gesetz mit seinen Bestimmungen des Kultus, des Rechts, der Sittlichkeit u. a. m., zu dessen Vollziehung sich Israel verpflichtete und für dessen Aufrechterhaltung die Propheten und die späteren Lehrer eintraten. Die Abweichung von demselben und das Entgegenhandeln haben die Mißgeschicke, die Leiden zur Folge, die, wie oben angegeben, in Folge des unrichtigen Gebrauches von dem uns von Gott Verliehenen entstehen. „Gott wollte Israel beglücken, darum mehrte er ihnen das Gesetz, die Thora, und die Gebote“ —, lautete der Ausspruch darüber eines Lehrers des 2. Jahrh., des R. Chananja b. A. Die Leiden werden darnach als göttliche Strafen in Folge der Nichtbefolgung der geoffenbarten Lebensanweisung angegeben. Aber auch in dieser Auffassung und Darstellung der menschlichen Leiden als göttliche Strafen hat das biblische Schrifttum in seinen Lehren darüber einen Kampf gegen den heidnischen Glauben zu bestehen, der nach seiner Götterlehre die von den Göttern verhängten Strafen als Zeichen der Verdammung und ewigen Verwerfung ansieht. Veranlaßt und gleichsam herausgefordert hierzu sahen sich die Propheten, Lehrer und Vertreter des Judentums zur Zeit, als die angedrohten Strafen der Eroberung und Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates sich wirklich erfüllten und die Israeliten sich darauf anschickten, kein besonderes Volkstum mehr zu bilden, ihren Gottesglauben aufzugeben und in das Heidentum aufzugehen.[10]) „Die Leiden“ lautete die Gegenlehre, „sind göttliche Strafen, aber nicht zu unserer Verdammung und Vernichtung, sondern zu unserer sittlichen Besserung und Wiedererhebung.“ Wir lesen darüber: „Es sei, so über dich kommen diese Sachen, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, du überlegst es in deinem Herzen und kehrst zum Ewigen deinem Gott zurück und hörst auf seine Stimme. Der Ewige dein Gott nimmt sich deiner an, er erbarmt sich deiner und sammelt dich wieder, wohin er dich zerstreut hat;“[11]) „Einen kleinen Augenblick verließ ich dich, aber mit großer Barmherzigkeit sammle ich dich wieder. Im vorübergehenden Zorn verbarg ich einen Augenblick mein Angesicht vor dir, aber in ewiger Güte erbarme ich mich deiner, spricht dein Erlöser, der Ewige;“[12]) „Der Frevler verlasse seinen Wandel, der Mann der Sünde seine Gedanken, er kehre zum Ewigen zurück, der erbarmt sich seiner, denn er

---

[1]) Midrasch rabba und Tanchuma zu ראה [2]) Spr. Sal. 19. 3. [3]) Jesaia 3. 10. [4]) das. V. 11. [5]) Obadja V. 6. [6]) Ps. 7. 16. 17. [7]) Koheleth 10. 8. [8]) Spr. Sal. 27. 10. [9]) das. 24. 12. [10]) Siehe Abth. I. Artikel: „Jecheskel“ S. 552 u. Supplement II. Artikel: „Fortdauer des Gesetzes.“ [11]) 5. M. 11. 26; 27. 28. [12]) Jesaia 54. 7. 9.

ist groß im Verzeihen;"[1]) „Denn wie ich über dieses Volk dieses große Unglück brachte, so bringe ich ihm all das Gute, das ich ihm verheißen;"[2]) „So wahr ich lebe, spricht der Ewige, ob ich den Tod des Sünders will, sondern nur, daß er zurückkehre und lebe;"[3]) „Und so erkenne es in deinem Herzen, denn wie ein Mann, der seinen Sohn züchtigt, straft dich der Ewige dein Gott;"[4]) „Denn den, den der Ewige liebt, straft er, und wie ein Vater, der seinem Sohne wohlwill;"[5]) „Heil dem Manne, den der Ewige straft, von deiner Lehre du ihn belehrst;"[6]) „Heil dem Menschen, den der Ewige zurechtweist, verschmähe nicht die Zucht des Allmächtigen. Denn er verwundet und verbindet, haut nieder, aber seine Hände heilen."[7]) Doch kennt das biblische Schrifttum neben diesen selbstverschuldeten Leiden des Menschen auch unverschuldete, als z. B. durch Krankheiten oder äußere unvorhergesehene Zufälle: Brand, Raub, Plünderung, Tod u. a. m., besonders die, welche dem Menschen durch seine Umgebung, die menschliche Gesellschaft, das Volk, in dessen Mitte er lebt, zustoßen, wo er mit der Gesammtheit oder wegen der Gesammtheit leiden muß. „Auch solche Leiden", lautet die biblische Lehre, „haben in Folge der über uns waltenden göttlichen Vorsehung nicht die Vernichtung des Menschen, sondern seine Erhebung und Verjüngung zu ihrem Ziele. Wir haben dieselben als zur Sühne unserer Sünden und die der Anderen hinzunehmen oder sie als göttliche Prüfungen anzusehen, die uns läutern und den Bestand unserer Tugenden, des religiösen Lebens, darthun sollen. Unter den biblischen Schriften ist es das Buch Hiob, das in seiner Dichtung trefflich diese Lehre von den unverschuldeten menschlichen Leiden ausführt. Deutlicher noch wird dieselbe in mehreren Psalmen anschaulich dargestellt. Aber am tiefsten spricht von derselben das 53. Kapitel in Jesaia, das von den Auslegern bald auf das israelitische Volk, bald auf den leidenden Messias[8]) bezogen wird. Wir lesen dort: „Verachtet, von Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen, vertraut mit Krankheit, wie wer sein Antlitz vor uns verhüllt, verachteten wir ihn. Aber unsere Gebresten trug er, und unsere Schmerzen lud er auf sich. . . . Und er war verwundet ob unserer Sünden, zermalmt ob unserer Missethaten, zu unserem Heile traf ihn die Strafe und durch seine Striemen ward unsere Heilung . . . . wenn seine Seele dieses Sühnopfer gebracht, wird er Kinder schauen, lange leben, und des Ewigen Wille gedeiht durch seine Hand."[9]) Endlich wird noch ein vierter Punkt in der Lehre von den Leiden berührt, die Frage über das Wohlergehen des Sünders und das Mißgeschick des Frommen. Die Lösung dieses Widerspruches beschäftigte beinahe alle Propheten und Lehrer des Judentumes und wird fast in jedem Buche der Bibel aufgeworfen und erörtert. Auch bei den Volks- und Gesetzeslehrern im Schrifttum der Talmuden und Midraschim bildete diese Frage mit ihrer Lösung ein beliebtes Thema in ihren Vorträgen. Waren ja die Jahrhunderte nach der Zerstörung und Auflösung des jüdischen Staates durch Rom, die Zeit der sich wiederholenden Rechtsbedrückung und Verfolgung, ganz dazu angethan, diese Frage als noch immer ungelöst neu aufzuwerfen und behandeln zu lassen. Wir haben darüber in den Artikeln: „Lohn und Strafe" S. 693. 697—99; „Klagelieder" S. 648; „Jeremia" S. 567. Ausführliches angegeben und wollen dasselbe hier nicht wiederholen. Auch die anderen hier genannten drei Punkte in der Lehre von den Leiden haben im talmudischen Schrifttum ihre weitere Erörterung und Darstellung. Wir bringen aus demselben: a) **Ueber den Ursprung der Leiden, woher?** Ganz im Sinne der oben angegebenen Beantwortung dieser Frage in der Bibel lauten auch hier die Aussprüche darüber:

---

[1]) Jes. 55. 7. [2]) Jerem. 32. 42. [3]) Ezech. 18. 23. [4]) 5. M. 8. 5. [5]) Spr. Sal. 3. 12. [6]) Ps. 94. 12. [7]) Hiob 4. 17. 18. [8]) Siehe: „Messiasleiden". [9]) Jesaia 53. 1—12.

„Kein Tod ohne Sünde, kein Leiden ohne Fehl;"[1]) „Gewahrt der Mensch Leiden, untersuche er seine Handlungen, denn es heißt: „Lasset uns unsern Wandel untersuchen, ihm nachforschen und zu dir zurückkehren" (Klagelied 3. 40.), findet er nichts (Sündhaftes), beziehe er dieselben auf die Störung des Gesetzesstudiums, denn es heißt: „Heil dem, den der Ewige züchtigt, und von deiner Lehre lehrtest du ihn" (Pf. 94. 12.), doch findet er auch da nichts, dann sind es Leiden, Strafen, aus Liebe, gemäß: „Denn, welchen der Ewige liebt, den straft er" (Spr. Sal. 3. 12.). Es werden hier neben den verschuldeten Leiden auch unverschuldete gekannt; es sind dies (siehe weiter), die zur Sühne der Sünde den Menschen treffen und „Leiden aus Liebe" heißen.[2]) Eine andere Lehre lautet: „Alles schuf Gott, nur nicht die Lüge und das Unrecht, denn es heißt: „Der Hort, vollkommen ist sein Werk" (5. M. 32. 4.); „Der Ewige ist gerecht, bei ihm kein Unrecht" (Zephanja 7. 5.); „Fern ist von Gott der Frevel" (Hiob 34. 10.); „Das Werk des Menschen schafft den Lohn" (das. V. 11.).[3]) Nachdrucksvoll werden die menschlichen Vergehen genannt, welche die Leiden zu ihrem Gefolge haben. „Seitdem falsche Richter zunahmen", heißt es in einer Schilderung des Sittenverfalls am Ende des zweiten jüdischen Staatslebens, „mehrten sich falsche Zeugen; da die Angeberei sich häufte, griff die Gewaltthätigkeit um sich; da die Frechheit ihr Haupt erhob, schwand des Menschen Würde u. a. m.;"[4]) ferner: „Von dem Tage, da die Genußsüchtigen überhandnahmen, verringerte sich die Ehre der Thora; da sich die Ohrflüsterer im Gericht mehrten, wurden die Thatsachen verdreht, die Rechte verkürzt und Gottes Majestät schwand von Israel;" ferner: „Von der Zeit an, da Gewinnsucht und Eigennutz in Jerusalem zunahmen, mehrten sich die, welche das Böse gut und das Gute böse nannten, und da man das Böse gut und das Gute böse hieß, füllte sich die Welt von dem Rufe: „Wehe! Wehe!"[5]) „Als die Männer überhandnahmen, die im Gericht das Ansehn der Person achteten, wußte man nichts mehr von dem Gesetz gegen die Bestechung, man warf von sich den Glauben an die Regierung Gottes und setzte dafür die Herrschaft des Menschen ein u. a. m."[6]) Eine andere Darstellung giebt noch spezieller an: „In Folge mehrerer Gegenstände kommen die Menschen um ihre Güter, wenn sie den Lohn des Tagelöhners zurückhalten und ihn gewaltsam verringern, ihre Lasten auf Andere wälzen, sich stolz überheben u. a. m.;"[7]) ferner: „Die, welche Früchte anhäufen, die Preise derselben erhöhen, das Maß verkleinern, das Gewicht verringern, ihr Geld auf Zins leihen, von diesen heißt es: „Der Ewige schwor bei seiner Herrlichkeit, ob ich dies je vergessen werde, diese ihre Handlung;"[8]) „Die Böses sinnen, mit der Zunge heucheln, die Lippen verziehen, von denen heißt es: „ihre Wege sind finster und glatt, und der Engel des Ewigen verfolgt sie" (Pf. 35. 6.); ferner: „Die heimlich strafen, öffentlich höhnen, Gemeinschaften herabwürdigen, denen ergeht es gleich Korach und seinem Anhange" (4. M. 16.).[9]) Doch wird, wie wir schon oben erwähnt haben, nicht in Abrede gestellt, daß es auch unverschuldete Leiden giebt, die den Menschen treffen. Dieselben werden unter Hinweisung auf Spr. Sal. 3. 12.: „den der Ewige liebt, straft er" „Leiden aus Liebe", יסורים של אהבה, genannt, ihre Bestimmung ist, die Sünden des Menschen zu sühnen.[10]) Ausführliches darüber geben wir in b: Die Leiden zur Sühne

---

1) Sabbath S. 55a. אין מיתה בלא חטא ואין יסורים בלא עון 2) Berachoth S. 5a. רואה אדם שיסורין באים עליו יפשפש במעשיו 3) Jalkut zu Haasinu § 542. voce הצור Diese Stelle lautet: הכל ברא הב"ה חוץ ממדת שקר ומדת עולה שנ' הצור תמים פעלו 4) Sote am Ende und Beth hamidrasch I. S. 1. edit. Jellinek. 5) Gemara Sote S. 47. 6) Tosephta Sote Absch. 14. Vergl. Gemara Sote S. 47. 7) Succa S. 29. 8) Derech erez rabba Absch. 2. 9) daselbst. 10) Berachoth S. 5a. Siehe weiter.

der Sünden. Obenan stellen wir den Ausspruch des Lehrers R. Nechemja (im 3. Jahrh.): „Lieb sind die Leiden, denn wie die Opfer sühnen, so sühnen die Leiden; bei den Opfern heißt es: „und es wird ihm gnädig aufgenommen, um ihn zu sühnen“ (3. M. 1. 5.), und bei den Leiden wird gesagt: „und sie werden tilgen ihre Sünden“ (3. M. 26. 41.); ja die Leiden sühnen mehr als die Opfer, denn diese kauft man für Geld, aber jene betreffen unser Leben, gemäß Hiob 2. 4.: „Haut um Haut, und Alles, was der Mensch hat, giebt er hin um sein Leben.“[1]) Eine andere Lehre darüber lautet: „Dem Gott wohlwill, sucht er durch Leiden heim, denn es heißt: „Der Ewige hat Wohlgefallen, er zermalmt ihn, macht ihn krank“ (Jesaia 53. 10.). „Wenn“, heißt es in einer Erklärung hierzu, „der Sklave durch das Ausschlagen eines Auges oder eines Zahnes seine Freiheit erhält, sollte nicht der Mensch durch Leiden, die den ganzen Körper zermalmen, von der Sünde gesühnt werden?“[2]) R. Simon b. L. (im 3. Jahrh.) trägt darüber vor: „Das Salz beim Opfer heißt „„Bündnis““ (3. M. 2. 13.) und bei den Leiden wird ebenfalls von einem Bündnis (3. M. 26. 42.) gesprochen, wie das Salz das Opferfleisch zerarbeitet, so vernichten die Leiden des Menschen Sünden.“[3]) Ferner: „Gott sah Alles, und siehe, es war sehr gut“ (1. M. 1. 31.), das ist das Maß der Leiden, denn durch sie gelangt der Mensch zum Leben in der künftigen Welt![4]) Ein weiterer Schritt in dieser Lehre ist die Angabe, daß die Leiden eines Menschen auch die Sünden Anderer, der Zeitgenossen, sühnen. Es heißt darüber: „So es Gerechte giebt unter den Zeitgenossen, werden diese wegen der Sünden ihrer Zeit gefaßt; fehlen dieselben, so müssen die Kinder, die Schuljugend, die Sünden sühnen;“[5]) ferner: „Die Gerechten werden heimgesucht wegen der Sünden ihrer Zeit.“[6]) Mit besonderem Nachdruck wird vom Tode des Gerechten gesprochen, der die Sünden der Zeitgenossen sühnt.[7]) „Warum folgen die Abschnitte von dem roten Kuhopfer (4. M. 19.) und von dem Tode Mirjams (4. M. 20.) nach einander? Dir zu sagen, daß, wie das rote Kuhopfer die Sünden sühnt, so sühnt auch der Tod der Gerechten.“[8]) Ferner: „Weshalb folgt der Abschnitt von den Priestergewändern dem vom Tode Aarons? Zur Lehre, daß gleich den Priestergewändern auch der Tod der Gerechten die Sünden sühnt.“[9]) Die jüdische Mystik und nach ihr das Christentum hat diese Lehre auf die Leiden und den Tod des Messias[10]) bezogen, nach der sie das Kapitel 53 in Jesaia auslegt. Wir haben darüber in den Artikeln: „Messiasleiden“, „Messias Sohn Joseph“ u. „Messianische Bibelstellen“ ausführlich berichtet und bitten, dasselbe dort nachzulesen. c. **Ihre Bedeutung und unser Verhalten in denselben.** Die Annahme im heidnischen Altertum, Unglück und Leiden seien Zeichen der göttlichen Verdammung und der ewigen Vernichtung, gegen die der Mensch nichts vermag, fand schon, wie wir oben angegeben, im biblischen Schrifttum ihre Bekämpfung und Zurückweisung. Von der nötig gewordenen Weiterführung dieses Kampfes gegen diesen heidnischen Glauben berichtet uns das talmudische Schrifttum. Die Zerstörung und Auflösung des zweiten jüdischen Staates und die darauf sich wiederholenden Verfolgungen gegen das jüdische Volkstum und seine Religion

---

[1]) Sifre zu Vaeth chanan § 32. חביבים יסורים שכשם קרבנות מרצים כך יסורים מרצים ועוד יסורים מרצים יותר מקרבנות [2]) Berachoth 5a. [3]) daselbst. אף ברית האמור ביסורים ממרקין עונותיו של אדם [4]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 9. [5]) Sabbath S. 33b. צדיקים נתפסים בעון הדור אין צדיקים בדור תינוקות של בית רבן נתפסים [6]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 15. הצדיקים לוקים בעון הדור [7]) Maccoth S. 11b. Succa S. 52a. מיתת צדיקים מכפרת [8]) Moedkaton S. 28a. [9]) daselbst und Erachin S. 16a. Taanith S. 9a. Aboda sara S. 29b. [10]) Die Mystik auf den Tod des „Messias Sohn Joseph“ (s. d. A.) und das Christentum auf seinen Messias „Jesus von Nazara“.

— galten in den Augen der heidnischen Umgebung, mit der die Juden verkehrten, als Beweise ihrer Verwerfung und ewigen Vernichtung. Tinius Rufus, der römische Feldherr in Palästina, heißt es, rief in einer Unterredung dem Lehrer R. Akiba zu: „Wenn euer Gott die Armen liebt, warum sorgt er nicht für deren Unterhalt?" „Damit wir durch unsere Wohlthätigkeit gegen sie von der Hölle gerettet werden", antwortete dieser. „Aber da verfallet ihr erst recht derselben!" entgegnete jener. „Denn, wenn ein König über seinen Sklaven den Tod verhängt und Jemand ihn heimlich retten wollte, verfiele der nicht der Strafe?" „Wir sind keine Sklaven, sondern Söhne unseres Gottes", antwortete R. Akiba. „Wenn ein König über seinen Sohn den Hungertod verhängt und Einer ihn heimlich durch Darreichung von Speise und Trank am Leben erhält, würde da dieser königliche Vater den Retter seines Sohnes bestrafen? Gewiß nicht! So ist es mit den Israeliten, denn es heißt: „Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes" (5. M. 14. 1.).[1]) Ein anderer Lehrer, R. Josua b. Chananja (s. d. A.), wurde von einem vornehmen Römer gefragt: „Ist eure Zerstreuung unter den Völkern kein Beweis eurer Verwerfung von Gott?" „Nein!" antwortete er, „denn unsere göttliche Erhaltung unter ihnen ist ein Beweis der Liebe Gottes und seiner Fürsorge für uns."[2]) „Ueberall, wohin Israel in das Exil ging, zog Gott mit ihm; so in Aegypten (1. S. 2. 27.); in Elam (Jeremia 49. 38.); in Babylonien (Jesaia 43. 14.); in Rom (Jeremia 43.)", lautete daher die Gegenlehre mit Beziehung auf 4. M. 5. 3.: „denn ich wohne in ihrer Mitte."[3]) Ferner: „Gott verhängt über Israel Leiden, damit es Buße thue;"[4]) „Leiden lenken des Menschen Herz zu Gott";[5]) „Mehr hat der eine Siegelring Hamans, der zur Besiegelung der Vernichtungsbefehle Ahasveros gegen die Juden gebraucht wurde, für ihre Besserung vermocht, als alle Strafreden der Propheten."[6]) In einer andern Lehre werden die biblischen Stellen von der Liebe Gottes gegen die Verfolgten angegeben. „So erwählte Gott Abraham, der von Nimrod verfolgt wurde;[7]) Isaak, der von den Philistern zu leiden hatte (1. M. 27.); Jakob, der von Esau gehaßt wurde; Saul, gegen den die Philister kämpften; David, dem Saul nachsetzte; Israel, das von den Völkern bedrückt wurde."[8]) Nach diesen Lehren sind auch ihre Mahnungen über unser Verhalten in Leiden und Unglücksfällen: „Der Mensch soll über das Böse, das Unglück, wie über das Gute Gott preisen", denn es heißt: „Liebe den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen (5. M. 7. 5.), d. h. auch wenn dir dein Vermögen genommen wird;"[9]) „Machet mir keine Götter aus Gold und Silber" (2. M. 20. 20.), „d. h.", lehrte R. Akiba, „ahmet nicht den Heiden nach." Wenn sie Gutes erringen, opfern sie und verehren ihre Gottheiten, aber bei Mißgeschicken fluchen sie denselben (Jesaia 2.). Ihr sollet nicht so thun, sondern danket Gott, wenn ich euch Gutes sende, aber ebenso, wenn Böses über euch verhängt wird, denn also heißt es bei David: „Ich erhebe den Kelch des Heils und rufe im Namen des Ewigen" (Ps. 116. 2.); „Treffen mich Not und Kummer, im Namen des Ewigen rufe ich" (das. V. 3.); ebenso bei Hiob: „Der Ewige hat's gegeben, der Ewige genommen, der Name des Ewigen sei gepriesen" (Hiob 1. 21.).[10]) Ferner: „Vier gab es, die Gott heimsuchte; Der eine, Hiob, benahm sich ungebührlich und rief: „Gott, verdamme mich nicht, lasse mich wissen, weshalb du gegen mich streitest" (Hiob 10. 2.); „Gefällt es dir, zu bedrücken, zu verachten die Mühe deiner Hände?"

[1]) Baba bathra S 9. [2]) Siehe: „Josua b. Chananja" u. „Religionsgespräche". [3]) Midrasch rabba 2. M. Absch. 40 u. das. 4. M. Absch. 7. [4]) Tanchuma zu בחקתי [5]) Tanchuma zu כי תצא S. 18. יסורין מושכין לב אדם להקב״ה [6]) Megilla. [7]) Nach der Tradition. Siehe „Abraham". [8]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 27. [9]) Beracholh S. 54a. [10]) Mechilta zu 2. M. 20. Jalkut Jesaia §. 282.

(das. V. 3.); „Erde, bedecke nicht mein Blut!“ (Hiob 16. 18.). Der Andere, Abraham, freute sich, denn es heißt: „Abraham fiel auf sein Angesicht und lachte“ (1. M. 17. 17.). Der Dritte, Hiskia (s. d. A.), betete, abzulassen von der Strafe, denn es heißt: „Und Hiskia wendete sich um und betete“ (Jesaia 38. 2.). Der Vierte endlich, David, nahm willig die Leiden auf sich, wenn sie auch noch mehr sein sollten, er sprach: „Richte mich, Ewiger, denn ich wandle aufrichtig, auf den Ewigen vertraue ich und ich ermüde nicht“ (Ps. 26. 1).[1]) Die größten Männer im Judentum ertrugen willig die über sie verhängten Unbilden und gingen gottergeben auch in den Märtyrertod. „Gott giebt Kraft, das Böse zu ertragen, so wie er uns dieselbe verleiht, das Gute zu empfangen“, lautete dazu ihr Spruch.[2]) R. Akiba rief vor seinem Märtyrertod seinen Jüngern zu: „Ich freue mich der Zeit, daß ich das Gebot 5. M. 6. 5.: „„Und liebe den Ewigen, deinen Gott, mit deiner ganzen Seele““, d. h. wenn man dir auch das Leben nimmt, erfüllen kann.“[3]) Ein anderer Märtyrer, R. Chanina b. T., rief bei Vernehmung des über ihn durch die Römer verhängten Todesurteils: „Der Hort, vollkommen ist sein Werk, denn alle seine Wege sind nach Recht, Gott, der Treue, ohne Unrecht, gerecht und redlich ist er!“ (5. M. 32. 4.).[4]) Mehreres siehe: „Göttliches Gericht“ und „Lohn und Strafe.“

Liturgische Poesie, Pijut, פיוט, poetische Dichtung; Keroba, קרובה, liturgische Poesie. I. Namen, Arten, Teile, Bedeutung, Charakteristisches und Sammlungen. Von den hebräischen Namen für „liturgische Poesie“ nennen wir erst: „Pijut“, פיוט, poetische Dichtung, mit seinem Plural „Pijutim“, פיוטים, poetische Dichtungen. In der Angabe der Bedeutung desselben haben wir die in dem weiteren Sinne von der in dem engeren und engsten Sinne zu unterscheiden. In dem weiteren Sinne bezeichnet derselbe jede Art von poetischer Dichtung, weltlicher und religiöser, wie dieselbe bei den Juden in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit angefertigt wurde,[5]) dagegen bedeutet er in seinem engeren Sinne die Gattung von religiösen Dichtungen, poetischen Gebeten, die in der nachtalmudischen Zeit zu den bereits formulirten Gebeten des synagogalen Kultus für den Alltags-, Sabbath- und Festgottesdienst abgefaßt und aufgenommen wurden, von denen sie sich durch ihre poetische Form unterscheiden. Im engsten Sinne jedoch verstehen wir darunter eine Anzahl von bestimmten poetischen Gebeten des synagogalen Festgottesdienstes, wie sie sich von den anderen Teilen der poetischen Gebete desselben, als z. B. der „Jozeroth“ (s. weiter) und „Selichoth“ (s. weiter) kennzeichnen. Das Wort „Pijut“, פיוט, poetische Dichtung, ist eine Pielform des von dem griechischen *ποιητής* gebildeten hebräischen Zeitwortes: Peijat, פייט,[6]) von dem die Benennung „Peitas“, פייטס,[7]) für „Dichter“ noch ganz griechisch klingt. Stärker hebräisirt sind die anderen Namen als z. B. „Peitan“, פייטן, und „Peitana“, פייטנא,[8]) „Peitui“, פייטי, oder „Peita“, פייטא, = poeta.[9]) Die ausschließliche hebräische Benennung für „liturgische Poesie“ ist: „Keroba“, קרובה, pl. „Keroboth“, קרובות, oder „Kerobaz“, קרובץ, [10])

---

[1]) Midrasch Thillim zu Ps. 26. 1. ד' שלקו א' מבעט וא' שחק וא' מבקש וא' אמר למיה הרצויה תליה [2]) Sanhedrin S. 100. [3]) Berachoth S. 61 b. [4]) Jalkut I § 942. [5]) Im Talmud und in den Midraschim kommen die Benennungen פייט, פייטנא, פייטי oft vor, deutlicher: הדין פייטנא כד עבד אלפא ביתא Midrasch rabba zum Hohenliede S. 3. [6]) Analog den Bildungen der Nomina זיוף, „Fälschung“, von זייף, fälschen; ציון, „Denkmal“ von ציין, bezeichnen. [7]) Midrasch rabba zum Hohld. 3. 6. voce מי זאת [8]) daselbst S. 3a. Anfangs. [9]) das. S. 18. besonders oft in Targum jeruschalmi 2. K. 3. 15; 2. S. 6. 16. [10]) Bei jüdischen Gelehrten Frankreichs und Deutschlands im 11. u. 12. Jahrhundert kommt anstatt „Keroboth“ die Benennung „Kerobaz“, קרובץ, vor, was wohl die französ. Pluralendung »aux« sein soll. Andere halten dies Wort als einen mnemotechnischen Ausdruck des Verses: קול רנה וישועה באהלי צדיקים

eine Bezeichnung, die in ihrer Singularform „Keroba" auch für „Vorbeter" gebraucht wird.[1]) „Die Bedeutung derselben ist nach ihrem Stamme קרב", darbringen, „Darbringung", „Gott vorbringen", „Gebet"; es liegt dieser Bezeichnung die Lehre zu Grunde, das Gebet vertritt die Stelle des Opfers (s. Opfer); daher es üblich war, daß man dem Vorbeter zurief: „Komme und opfere", „Bringe unsere Opfer dar", anstatt: „Komme und bete vor",[2]) auch sagte man von ihm: „er (der Vorbeter) opferte", anstatt „er betete vor".[3]) Doch unterscheiden wir auch bei dieser Benennung die in ihrem engeren Sinne, wo dieselbe ebenfalls nur bestimmte poetische Gebete, meist die in der „Schemone Esre" (s. d. A.) mit Ausschluß der „Selichoth" und „Jozeroth" bezeichnet. Ein späterer dritter Name für „liturgische Poesie", der weniger vorkommt, ist: „Chason", חזון, „poetisches Schauen", pl. „Chasanoth", חזנות, „poetische Gesichter",[4]) ein Ausdruck, der in den biblischen Büchern „prophetisches Schauen", „göttliches Gesicht", „Offenbarung" bedeutet, wovon der Vorbeter, der dieses „poetische Schauen" vorträgt, „Chason", חזן, Vortragender von „poetischen Schauen" heißt.[5]) Diesen Namen für die „liturgische Poesie", „poetische Gebete" in ihrer Gesammtheit reihen wir die der einzelnen Teile und Arten derselben an. Es sind dies a) Selicha, סליחה, Sündenvergebung, Gebet um Sündenvergebung; Selichoth, סליחות, Sündenvergebungsgebete, die für den Gottesdienst an Fast- und Bußtagen, sowie für alle Teile desselben am Versöhnungstage abgefaßt wurden. Die Benennung „Selicha" in der Bedeutung von Sündenverzeihung kommt schon im biblischen Schrifttum vor, eine That, die Gott nachgerühmt wird,[6]) ebenso finden wir da Gebete um Sündenvergebung,[7]) von denen das in 4. M. 14. 19. wegen seiner Kürze hervorgehoben zu werden verdient; es lautet: „O, vergieb die Sünde dieses Volkes nach der Größe deiner Gnade, wie du verziehen hast diesem Volke von Aegypten bis heute." Und der Ewige sprach: „Ich habe verziehen, wie du gesprochen!" Die Gebete dieser Art aus der nachtalmudischen Zeit sind wegen der Leidensgeschichte des israelitischen Volkes in den Jahrhunderten finsterer Verfolgung, die sie erzählen und gleichsam ausseufzen, lesenswert. Gegen acht Jahrhunderte, 760—1540, haben den traurigen Stoff zu denselben geliefert, und die ausgezeichnetsten Männer in diesen Zeiten wurden nicht müde, die Schauergeschichten des nie zu enden scheinenden Märtyrertums in ihren Andachtsergüssen zu verzeichnen. Andere Namen, die den Selichoth überschrieben sind, geben speciell die verschiedenen Arten derselben an. So heißen: 1. die Selicha, mit der die Selichaandacht eröffnet wird, Pethicha, פתיחה, Eröffnung; 2. die, welche mit einem Refrain beginnt, der nach jeder Strophe von der Gemeinde wiederholt wird, Pismon, פזמון, ein Name, der „Rezitation", „Einfallen" bedeutet und sich auf den sich wiederholenden Refrain, in den die Anwesenden mit einfallen, bezieht.[8]) 3. Das Stück, welches das Sündenbekenntnis enthält, Vidui, וידוי,

[1]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 20. heißt der Gesetzeslehrer R. Eleasar ben Simon „Keroba" קריבה, Vorbeter und „Peijat", פייט, Dichter; ebenso heißt es in Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. S. 3a.: R. Seira näherte sich dem Keroba, Vorbeter, um ihn zu sprechen; ferner wird in Midrasch rabba 3. M. Absch. 19 ein Alexander „Keroba", Vorbeter genannt. [2]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. 4. זה שעובר לפני התיבה אין אומרים לו בא והתפלל אלא בא וקרב עשה קרבנו [3]) das. und Midrasch Thillim Ps. 19. הוינא כהונא דקריב [4]) Meist bei den jüdischen Gelehrten in Spanien und Afrika im 10. u. 11. Jahrh. als bei Bachja in seinem Buche „Herzenspflichten" 5. 5; Levi ben Jefet bei Saadja; Maimonides, Rechtsgutachten an seinen Sohn Abraham u. a. m. [5]) In der Mischna kommt ebenfalls der Name „Chasan" vor, aber in der Bedeutung von „Diener", „Aufseher", aber der Vorbeter heißt da entweder עובר לפני התיבה, oder שליח צבור, auch בעל תפלה und קריבה Siehe: „Vorbeter". [6]) Ps. 103. 3. [7]) Daniel 9. 9. Nehemia 9. 17. [8]) Das biblische Wort ענה „antworten" wird im Hiobtargum durch פום wiedergegeben, wovon unser פזמון gebildet ist und Rezitation bedeutet.

Bekennen; 4. die Selicha, die von der Opferung Isaaks mit dem Uebergang der Erwähnung des Märtyrertums in Israel handelt, Akeda, עקידה, die Hinopferung; 5. Die um Fürbitte bei Gott, Techina, תחינה, Andacht, und Bekascha, בקשה, Bitte; 6. die mit der Mahnung zur Buße, Tochacha, תוכחה; 7. die mit der Ueberschrift „Schenia“, שניה, bezeichnet die Selicha, deren Strophen nur zwei Verse, und 8. die mit der Ueberschrift Schelischija, שלישיה, deren Strophen drei Verse haben, und endlich 9. deutet die Benennung „Schalmonith“, שלמונית, die viele Selichoth führen, auf den Namen ihres Verfassers „Schelomo“, Salomo. Jeder Selicha gehen gewöhnlich einige Bibelverse, eine Versgruppe, voraus, die den Inhalt derselben ankündigen, und, „Verse der Liebe“, פסוקי דרחמי, oder „Verse der Besänftigung“, פסוקי רצוי, auch „Worte der Gnade“, דברי רצוי, heißen. Neben diesen Bußgebeten gab es noch eine Art derselben, die den Namen „Maamad“, מעמד, „Standgebet“, pl. „Maamadoth“, מעמדות, „Standgebete“, führte, die jeden Frühmorgen der sechs Werktage vor dem Gottesdienste verrichtet wurden. Das Wort „Maamad“, das wir durch „Standgebet“ wiedergeben, ist nicht nach seinem Namen „amad“, עמד, stehen, im Sinne von „frühaufstehen“ oder von „stehend“, weil diese Gebete „am frühen Morgen“ oder weil sie „stehend“ gebetet wurden, wie Einige annehmen,[1]) aufzufassen, sondern ist auf das talmudische „Maamad“, „Maamadoth“, die Benennung der Opferbeistände (s. d. A.), zurückzuführen, das hier zur Bezeichnung der Bußgebete gebraucht wird, da ja auch diese zur Zeit des Opferkultus im Tempel zu Jerusalem fasteten und verschiedene Gebete dieser Art verrichteten.[2]) Die Liturgie der Maamadgebete besteht aus Gebeten um Verzeihung, Versöhnung mit Lob- und Dankgesängen und der Erwähnung des Verdienstes der Väter, זכות אבות,[3]) Bußgebete unter diesem Namen wurden von den spanischen Gelehrten auch für den Versöhnungstag abgefaßt,[4]) es gab von denselben auch für 23 Tage des Monats Ellul.[5]) Später hieß die Gebetordnung für den Versöhnungstag im Ganzen und in seinen einzelnen Teilen des Pijut verbunden mit der Selicha „Maamad“, מעמד[6]). b. Schir, שיר, Lied; Schirim, שירים, Lieder, Hymnen, am Schluß des Gottesdienstes, als die „Schire Hajichud“, Lieder über den Glauben der Gotteseinheit, ferner das שיר הכבוד, Lied von der Herrlichkeit Gottes (s. d. A.), das „Aneim Semiroth“, die wegen ihres verschiedenartigen Inhalts: der philosophischen Ideen über Gott, Schöpfung, Weltregierung, Vorsehung, sowie der prächtigen Naturbetrachtungen hervorgehoben und gelesen zu werden verdienen; ferner das Lied: „Maos Zur“, מעוז צור, zum Chanukafest; „Zur Mischelo“, צור משלו, in den Sabbathgesängen u. a. m. c. Semer, זמר, Gesang, Lied; Semiroth, זמירות, Gesänge, Lieder, als z. B. die für den Freitagabend, den Sabbath und den Sabbathausgang. Von letzteren sind besondes die „Elialieder“ merkwürdig. d. Kinnoth, קינה, Klagelieder für den Gottesdienst des 9. Ab, des geschichtlichen Trauertages um die Eroberung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels, von denen die unter dem Namen „Zijon“, die sogenannten „Zijoniden“ wegen ihres klassischen, mustervollen hebräischen Stils und des in ihnen verarbeiteten Stoffes aus der „Agada“ und der „jüdischen Geschichte“, besonders der Schauertage der Kreuzzüge u. a. m. beachtenswert sind. e. Jozeroth יוצרות, Schöpferhymnen, poetische Gebete für den Morgengottesdienst am Sabbath und Fest.

---

[1]) Dukes, Zur Kenntnis der religiösen Poesie S. 32. [2]) Siehe Ausführliches über die Opferbeistände in dem betreffenden Artikel; die Synagoge hat eine Liturgie unter dem Namen „Maamadoth“ zusammengestellt. [3]) Diese Angabe ist schon in Manhig (Schibule Haleket h. Jom Hapikurim §. 59.) [4]) So von Joseph ben Abitur nach Alcharisi in seinem Tachkemoni K. 3. [5]) Im Machsor von Tripolis, sie sind von Isaak ben Giath mit der Ueberschrift „Maamad für die Nacht“, מעמד לליל. [6]) Daher die Ausdrücke in diesen Gebeten רצה מעמדים: ערכנו מעמד, רחמים תעורר במעמדי

Dieselben werden den verschiedenen Teilen desselben von der Benediktion „Jozer Or“, יוצר אור, an, von der sie den Namen „Jozeroth“ haben, eingegliedert.[1]) Diese anderen Teile des Jozeroth sind: *α.* **Keduscha**, קדושה, und **Ofan**, אופן, poetische Gebete, die zur Keduschah und der Gottespreisung durch die Engel und Chajoth im Morgengottesdienst gehören; *β.* **Meora**, מאורה, Erleuchtungsgebet, und *γ.* **Ahaba**, אהבה, Liebesgebet, zu den zwei Benediktionen vor dem „Schema“, שמע, (s. d. A.,) von denen Ersteres zu אור חדש „neues Licht“ gehört und die Bitte um religiöse Erleuchtung enthält, auch den Vers Jesaia 60. 1: „Wache auf, mein Licht, denn es kommt dein Licht!“ zur Basis hat,[2]) Letzteres jedoch vor dem Schluß der zweiten Benediktion „Ahaba rabba“, große Liebe, eingeschaltet wird, daher es, „Ahaba“, Liebe, heißt; es schildert die Liebe Gottes zu Israel; dasselbe ist meist von den spanischen Peitanim als z. B. von Isaak ben Giath, Jehuda Halevi, Abraham ben Esra u. a. m. gedichtet und gehört somit zu den besten dieser Poesiegattungen; *δ.* **Sulath**, זולת, „Kein Gott außer dir“, die Gebetstücke nach dem Schluß „kein Gott außer dir!“ in dem Morgengebet nach Schema; sie haben zu ihrem Inhalte: die Hoffnung auf bessere Zeiten nach der Darstellung gegenwärtiger Leiden; *ε.* **Geula**, גאולה, Erlösung, Gebetstücke, sogenannt von ihrer Einschiebung in das Gebet um Erlösung kurz vor der Benediktion: „er erlöst Israel“, גאל ישראל; einige derselben haben Anspielung auf die Erlösung aus Aegypten und die Gebete um Befreiung; sie rühren ebenfalls meist von spanischen Dichtern her und haben die Schilderung früherer Herrlichkeit, die göttliche Liebe zu Israel und dessen Hoffnungen und die messianischen Erwartungen zu ihrem Gegenstande. Von tiefem Seelenerguß sind die Stücke der „Geula“, גאולה, „Erlösungsgebete“, mit ihren Anfängen: 1. שביה עניה; 2. אימתי; 3. שדודים; 4. שכולה; 5. יונה נשאת; 6. שנותי; besonders der ברח דודי u. a. m. Nicht minder tief ergreifend sind die Stücke der „Ahaba“, „Liebesgebete“, von a) אלקי ימי; b) אימתי; c) סגולתי; d) סגולתי אומה; e) סגולתי משכתיך; f) אימתי יונה; u. a. m. Erschütternde Schilderungen des erlittenen Märtyrertums in den Verfolgungsjahren haben die Stücke von „Sulath“, „Kein Gott außer dir“, als 1. אין כמוך; 2. ארנן חסדך; 3. אל אל חי; 4. אריות; 5. אלקי בך; 6. אלקים לא אדע; 7. אקראך אלהים u. a. m. an den Sabbathmorgen vom Pesachfest bis zum Schebuothfeste. Andere in das Morgengebet eingeschobene Stücke sind die Poesien zum Gebet „Nischmath“, נשמת, am Sabbath und Fest, als z. B. nach ואנחנו מודים; אלו פינו und vor המלך היושב;[3]) *f.* **Pijut**, פיוט, poetische Gebete in der engsten Bedeutung dieser Benennung (s. oben) oder „Keroba“, קרובה, liturgische Poesieen in dem engeren Sinnen dieses Ausdruckes (s. oben); es sind dies die in die Teile der „Schemone Esra“ (s. d. A.) eingeschobenen poetischen Gebetstücke am Sabbath und Fest. Hierher gehören: 1. das Taugebet, טל, am ersten Pesachtag; 2. das Regengebet, תפילת גשם, am 8. Tag des Laubhüttenfestes; 3. die Asharoth, אזהרות, Gesetzeseinschärfungen, mit der Aufzählung der Gesetze am Wochenfest; 4. Thekioth, תקיעות, Gebetsbetrachtung über die Bedeutung des Schofarblasens (s. d. A.) am Neujahrsfeste in der „Schemone Esre“ der Mussafandacht dieses Tages; 5. die Aboda, עבודה, Opferdienst, Schilderung des Opferritual am Versöhnungstag im Tempel zu Jerusalem; 6. Hoschanoth, הושענות, Gotteshilfe, Hymnen über dieselbe. Jedem dieser Stücke, sowie dem Vortrag der Pijutim überhaupt, geht ein einleitendes Gebet, wie bei den Selichoth, voraus, das hier: „Reschuth“, רשות, Erlaubnis,

---

[1]) Die Bedeutung von „Jozeroth“ als die hinzugekommenen Gebete zum Morgengottesdienst, שחרית, haben Tr. Soferim 19. 7; Rokeach 319; Maharil Jomkippur 61b; Kolbo 70. [2]) Ibn Esra zu Koheleth 8. 10. tadelt Kalirs Purim Keroba mit ihrem Schluß, בא אורך da er diese Ausdrücke: „Dein Licht ist untergegangen“ übersetzt. [3]) Siehe darüber Zunz, Synagogale Poesie S. 65.

heißt. Derartige Einleitungen, רשות, gab es auch zu anderen Gebetstücken als z. B. zu „Nischmat" am Thorafest u. a. m. Zuletzt schloß sich dem beendigten Pijut ein „Schlußgebetstück" unter dem Namen „Sillut" סלוק, an. Die Eingliederung dieser Gebete geschah an drei Stellen der Schemone Esre: 1. in die erste Benediktion: „magen", מגן, Schild Abrahams; 2. in die zweite: „mechaje", מחיה, Belebung der Toten; 3. „meschalesch", משלש, drei Heiligungsrufe. Andere Benennungen dieser drei Teile sind: 1. „Aboth", Benediktion der Väter; 2. „Geburoth", גבורות, die der Allmacht Gottes, und 3. „Keduschoth", קדושות, die der Heiligung Gottes. Nur zum Wochenfest und zu den Neujahrsfesttagen und zum Versöhnungstag werden Pijutstücke auch in die anderen Teile der Schemone Esre zu Mussaf eingeschoben. Den Pijutstücken zum Versöhnungstag schließen sich auch Selichoth, Bußgebete, an. Wir nennen noch zuletzt die poetischen Gebete, meist in dem spanischen Ritual, unter dem Namen: **Haschkaba**, השכבה, Gebete für die Entschlafenen zur Seelengedächtnisfeier (s. d. A.). Einen besonderen Teil der Pijutdichtungen bilden die zu dem Abendgottesdienste der Feste mit Ausnahme des Neujahrs- und Versöhnungsfestes unter dem Namen „Maaraboth", מערבית, Abendgebetpoesien, von denen die zum Wochenfest noch ein besonderes Stück unter dem Namen „Bikkur", ביכור, „Erstling" hat, eine Zugabe, die von dem zu diesem Feste dargebrachten Erstlingen handelt.[1]) Das Charakteristische dieser religiösen Dichtungen giebt Zunz treffend kurz an: „Die Selichoth wurzeln in den Psalmen, die Pijutim dagegen in der Prophetie und den Prpheteureden; beide sind Denkmäler der Vorfahren, die ihre Geschichte und Religion, nachdem von Außen geschmäht, im Innern des Judentumes desto mehr verherrlicht." Von diesen poetischen Gebeten in ihren verschiedenen Teilen, Arten und Gestalten zu den Fast- und Festtagen des ganzen Jahres wurden sehr früh Sammlungen veranstaltet. Die Sammlung, welche sie sämmtlich aufnahm, hieß: „Seder Keroboth". סדר קרובות, oder „Kerobaz", קרובץ,[2]) oder „Machsor", מחזור, Cyclus, Jahrescyclus der poetischen Gebete, Pijutim, Bußgebete, Selichoth u. a. m. für das ganze Jahr. Es gab mehrere solche angelegte Sammlungen, die je nach dem Ritus der Juden in den Ländern von einander verschieden waren und bald mehr, bald weniger von den liturgischen Dichtungen enthielten. So giebt es ein Machsor deutschen Ritus (Machsor. Roedelheim 1811 — 1815); Polnischen Ritus (Machsor. Amsterdam 1736.); Spanischen Ritus (Machsor. Livorno 1825); Nordafrikanischen Ritus (Machsor Katan. Livorno 1872.); Französischen Ritus (Seder leschalosch Regalim. Amsterdam 1759); Romanischen Ritus (Machsor. Constantinopel 1520); Römischen Ritus (Machsor. Bologna 1540.) u. a. m. Neben diesen Hauptsammlungen gab es kleinere Sammlungen der einzelnen Teile derselben: 1. der Bußgebete, Selichoth, סליחות; 2. der Klagelieder, Kinnoth, קינות; 3. der Jozeroth, יוצרות, und 4. der Standgebete, Maamadoth, מעמדות. II. **Stoff und Inhalt**. Den Stoff, den die liturgischen Dichter in ihren Poesien verarbeiten, bilden: Halacha (s. d. A.), Agada (s. d. A.), Geschichte, Naturwissenschaft, Philosophie und Mystik, kurz alle Wissenszweige, die im Judentum ihr Heim hatten, da gepflegt und entwickelt wurden. Von ihnen brachte man, gekleidet in künstliche Formen, am Sabbath und Fest gleichsam die Dankesgaben auf den Gottesaltar, die im Gottesdienste teils das fehlende Opfer, teils das aufrichtende, belehrende Wort des mangelnden Propheten oder Lehrers ersetzen sollten. a) **Von der Halacha** bringen sie: die Aufzählung der Gebote und Verbote;[3]) die Gesetze für einzelne Feste, als z. B. des Pesach-

---

[1]) Daher dieses Stück in Manhig § 46. 79. תוספת ביכורים heißt. [2]) Meist bei den französischen und deutschen Juden ist eine Verstümmelung der Endsilbe רת, nach Anderen soll diese Endsilbe רץ = aux sein. [3]) In den Pijutim „Asharoth" zum Wochenfest.

festes;[1]) der Seberabende an demselben;[2]) des Laubhüttenfestes;[3]) des Versöhnungstages;[4]) des Opfercultus an demselben;[5]) ferner die des täglichen Opfers;[6]) des Passahfestes;[7]) des roten Kuhopfers;[8]) des Sabbaths;[9]) der Beschneidung;[10]) der Schaufäden;[11]) u. a. m. b) Aus den Lehren der Agada (s. d. A.) sind es: die von der göttlichen Gesetzgebung auf Sinai[12]) und der Zehngebote besonders;[13]) die der Bedeutung der Feste, als z. B. des Laubhüttenfestes, von dem Feststrauß[14]) und der Laubhütte;[15]) die des Neujahrsfestes,[16]) des Versöhnungstages[17]) u. a. m.; ferner die der Schöpfung, der Triebe im Menschen, der bösen und guten;[18]) der Vergeltung,[19]) der Buße,[20]) der Sündenvergebung,[21]) der göttlichen Gnade,[22]) des Gebets anstatt des Opfers,[23]) der Verdienste der Väter,[24]) der Zerstörung des Opfercultus und dessen Ersatz durch Gebet, Fasten, Buße und die göttliche Gnade;[25]) ferner die über Abrahams Versuchungen,[26]) Isaaks Opferung,[27]) den Tod Mosis,[28]) den Auszug aus Aegypten;[29]) ferner die Lehren von Exil, Messias und Zukunft.[30]) c) Aus der Geschichte des israelitisch. Volkes haben sie: den Auszug aus Aegypten;[31]) den Krieg mit Amalek;[32]) die Verfolgung durch Haman[33]) und später durch die Syrer mit den darauf folgenden Kämpfen und Siegen der Makkabäer;[34]) auch spätere Leiden und Verfolgungen;[35]) blutiges und anhaltendes Märtyrertum;[36]) sonstige Leiden;[37])

---

[1]) In dem Pijut zum Sabbath vor Pesach אברא בחיל [2]) daselbst voce אזכרה שנות עליונים [3]) So über die Laubhütte in dem Pijut dieses Festes: כי אקח מועד; ferner über Lulab und Ethrog voce אקחה בראשון [4]) Im Pijut: אתה כוננת [5]) Von den Bußgebeten, Selichoth, gehören hierher: 1) איך אשא ראש 2) אכפרה פני מלך und 3) אני הוא השואל In den Pijutim zu diesem Tage sind es die Stücke von der „Aboda", אמיץ כח u. a. m. [6]) In den Selichoth voce תפלתי תקח [7]) In den Jozeroth zum Sabbath vor Pesach: אין ערוך עליך [8]) daselbst zu Sabbath Para אמורה סנונה וצרופה [9]) In den Hoschanoth כהושעת [10]) In den Pijutim des 7. Tages vom Laubhüttenfest יום ליבשה; in den Selichoth: זכור ברית אברהם; in den Jozeroth zur Beschneidung am Sabbath: אות בריתנו [11]) In den Jozeroth zu שלח לך voce שש מאות [12]) In den Jozeroth und Pijutim zum Wochenfest. [13]) daselbst. [14]) Pijut אמונים מצוה dieses Festes. [15]) daselbst voce כי אקח מועד [16]) In dem Pijut ונתנה תוקף u. a. m. [17]) In der Selicha יום כפורים זה und in dem Pijut אחדת יום זה u. a. m. [18]) daselbst voce מי ישכן, אלהי עושי נוצרי [19]) In den Selichoth חוקר הכל, אל תבא במשפט in den Pijutim sind es von denen zum Neujahr ארגין אדירי אשא רעי, אפחד במעשי [20]) In den Selichoth: 1. אתה רואה; 2. בין כסא; 3. מוריה דרך; 4. אנוש עד דכא; 5. מלך אחד; 6. אל אלהי דלפה עיני u. a. m. [21]) daselbst 1. ישמיעני סלחתי; 2. ארמון יוסף; 3. וכשחטא ישראל; 4. שלש עשרה מדות u. a. m. [22]) daselbst אדון בתקה [23]) daselbst 1. תפלתי תקה; 2. שחר קמתי [24]) Mehrere Stücke von זכות אבות [25]) In den Selichoth: 1. אם יוספים אנחנו; 2. אפס אישים; 3. אפס זבח; 4. אפס מזבח; 5. משאת כפי; 6. תמור עבודתי; 7. אבינו מלכנו; 8. אשפך שיחי; 9. אלהי בשר עניך; 10. ירצה צום עמך [26]) Pijut zum 2. Neujahrstag: אשר מי יעשה [27]) In den Selichoth sprechen davon die Stücke: עקידה [28]) In den Pijutim zum Gesetzesfreudenfest. [29]) das. zum Pesachfeste. [30]) In den Selichoth 1. בתולת בת; 2. אלקים אין בלתך; 3. מקוה ישראל; 4. אליך ה' אקרא; 5. אך בך מקוה von den Pijutim gehören hierher: zum Versöhnungstag, אז מלפני [31]) In den Pijutim zum Pesachfeste. [32]) In den Jozeroth zu Sabbath Para. [33]) das. zu Purim. [34]) In den Jozeroth zu Chanuka. [35]) Von den Selichoth gehören hierher: 1. איך נפתח פה; 2. אויתיך קויתיך; 3. תבא לפניך; 4. אריה ביער; 5. תערוג אליך; 6. אם אמרם אשכחה; 7. אין כמדת u. a. m. [36]) Von den Selichoth nennen wir: 1. אמוני שלומי ישראל; 2. אנא הבט בצדקת; 3. אנא אלהי אברהם; 4. אלהים אל דמי; 5. אלהי אזכרה; 6. את הקול קול יעקב; 7. איך אוכל לבא; 8. אני אני המדבר; 9. אני אני הוא השואל; 10. אלהי העברים; 11. ברית כרותה; 12. מלכי מקדם; 13. ארכו הימים u. a. m. [37]) das. 1. אל ימעטו; 2. תהרות רוח; 3. אנא עוררה; 4. אבלה נפשי u. a. m.

Messias- und Erlösungshoffnungen;[1]) die Erlösung durch Mordechai und Ester;[2]) die vier Reiche im Buche Daniel;[3]) die Geschichte der Judith;[4]) das Märtyrertum der Mutter mit ihren sieben Söhnen;[5]) die zehn Märtyrer;[6]) die Zerstörung des Tempels in Jerusalem;[7]) die eigene Hinopferung;[8]) die Metzeleien im 11. und 12. Jahrhundert in Mainz, Worms und in anderen Städten am Rhein während der Kreuzzüge;[9]) ähnliche Vorkommnisse in den späteren Jahrhunderten in Deutschland, Boehmen, Rußland, Polen, Oesterreich, Prag, Wien u. a. O.[10]) d) **Aus der Natur, ihrer Symbolik und Wissenschaft, der Philosophie und der Moral.** Hierher gehören: die Naturbetrachtung, deren Vorbilder das Buch Hiob und die Psalmen 19, 104, 147 u. 148 haben;[11]) ferner Astronomisches und Kalendarisches;[12]) die Lehren von den Planeten;[13]) der Anatomie;[14]) Physiologie;[15]) Religionsphilosophie;[16]) Kosmologie;[17]) auch die Seelenlehre;[18]) die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens,[19]) u. a. m. e) **Von der Mystik:** das Aussprechen des Gottesnamens יהוה, als des nach 4, 22, 42 u. 72 Buchstaben (s. Adonai) mit seiner Wunderwirkung;[20]) ferner symbolische Gottesnamen;[21]) der Gottesthron;[22]) die Seelen unter dem Gottesthron;[23]) die Engelschaaren und die Engelfürsten;[24]) das himmlische Jerusalem;[25]) der obere Tempel mit dem Himmelsaltar;[26]) die sieben Gegenstände vor der Schöpfung: die Thora, der Messias u. a. m.;[27]) das künftige Gottesgericht;[28]) das jüngste Gericht;[29]) die Fürbitte;[30]) die Grabesleiden;[31]) die Hölle, die Höllenstrafen, das Jenseits und die Seligkeit der Frommen;[32]) der Kampf des Urochsen mit dem Livjathan;[33]) die neue Thora;[34]) das Zukunftsmahl;[35]) die Prophet-Eliahu-Hoffnungen[36]) u. a. m. In der Verwendung und Bearbeitung dieses Stoffes unterscheiden sich merklich die Peitanen der verschiedenen Länder und Schulen von einander, was das Eigentümliche ihrer Dichtung kennzeichnet. Die Dichter unter arabischer Herrschaft als z. B. Saadja Gaon (891—941); Isaak Ibn Gajat

---

[1]) In den Jozeroth vom 1. bis 8. Pesachtage; ferner die zu den Sabbathmorgen zwischen dem Pesachfest und dem Schebuothfest. [2]) In den Keroboth zu Purim. [3]) In den Jozeroth zu Chanuka. דברת מלכים [4]) das. אודך כי אנפת. [5]) daselbst. [6]) In den Selichoth אלה אזכרה und in den Klageliedern, Kinnoth, voce ארזי לבנון Vergl. hierzu Zunz, Synagogale Poesie S. 139—145. [7]) In den Kinnoth על חורבן ביה"מ [8]) Das Selichagebet אנא הבט aus dem 11. Jahrhundert. [9]) In den Selichoth und Kinnoth mehrere Stücke. [10]) das. siehe Zunz, Synagogale Poesie. S. 9—334. [11]) Es gehören hierher aus dem Pijut die Aboda von Jose ben Jose; das Taugebet von Kalir; das Maamadgebet von Isaak ben Giat u. a. m., siehe Zunz, Synagogale Poesie S. 130—132; auch in dem שיר היחוד [12]) Jozeroth zu Sabbath Hachodesch. [13]) In den Regen- und Taugebeten am 1. Pesachtage und dem 8. Tag des Laubhüttenfestes. [14]) Im Pijut מה אדון קרל zu Mussaf des Neujahrsfestes und ראתה אדון קרל [15]) Der Maamad von Isaak Giath. [16]) In dem „Kether Malchuth“ von Salomo Gabirol, siehe Sachs, Religiöse Poesie; ferner in den Teilen des שיר היחוד, Lied des Einheitsglaubens. [17]) In dem „Kether Malchuth“ von Salomo Gabirol. [18]) Die Pijutim von Bechai und Mose ben Esra. [19]) In den Selichoth: 1. אדם איך יזכה; 2. ארון בפקדך; 3. ונתנה תוקף [20]) In dem Pijut אוהרת ראשית; Jozer אהלל; Klagelieder ארזי הלבנון; Aboda zum Jomkippur u. a. a. O. Siehe Zunz, Synagogale Poesie S. 146. [21]) Siehe Zunz, Synagogale Poesie. Beilage 21. [22]) Gabirol „Kether Malchuth“. Hierzu Sachs, Religiöse Poesie S. 232 und 236. [23]) Selicha שבת הכסא Siehe: „Seele“. [24]) In dem Pijut zum Neujahr und der Kedusha; 1. ותיות; 2. כח רגל; 3. וחיות אשר מרובעת Mehreres siehe Zunz, Synagogale Poesie S. 148 u. 149.; 476. 477. [25]) In dem Pijut und Jozer zum Thorafest, zu dem Sabbath Sachor und Nachmu. [26]) Pijut zum Thorafest: Tod Mosis. [27]) Pijut zum Mussaf Jomkippur אז מלפני בראשית [28]) In den Pijutim zum Neujahrsfest und zum Versöhnungstage. [29]) Jozeroth zu Paraschath Sachor. [30]) Die Selichoth unter dem Namen: תחנה und בקשה als z. B. מלך מלכים u. a. m. [31]) In den Selichoth: אדון בפקדך u. a. m. [32]) In dem Pijut zum Laubhüttenfest. [33]) In dem Jozer zum Laubhüttenfest. [34]) das. zu Chanuka, Paraschath Schekalim und Sachor. [35]) In den Jozeroth und Pijutim zum Laubhüttenfest. [36]) Die Eliaslieder zum Sabbathausgange.

(gest. 1089); Bechai (1100); Maimonides, Nachmanides (1194—1240) u. a. m. ahmen den Stoff aus der Halacha, der Naturbetrachtung und den einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft; dagegen holten sich die Dichter in Frankreich, Deutschland und in den Slavenländern den Stoff meist von der Agada, der Mystik und der Geschichte der verschiedenen älteren und neuern, selbsterlebten Verfolgungen. Vorbild der deutsch-französischen Schule war der Dichter Eleasar Kalir (900). Es gehören zu dieser Schule: Meschullam b. Kalonymus aus Lucca (940), dessen Sohn Kalonymus in Mainz (960), der berühmte R. Gerson (gest. 1040), Simon Kara, Joseph Tob Elem u. a. m. Eine Charakteristik dieser beiden Richtungen in dieser Dichtung wird richtig von Salomon Rappoport (1790—1867) angegeben: „Die sephardischen (spanischen) Dichtungen bilden die Dolmetscher zwischen der Seele und ihrem Schöpfer, dagegen sind die deutsch-französischen die zwischen der israelitischen Nation und ihrem Gotte."[1]) III. Kunstformen, alphabetische Versanfänge, Akrostichon, Versmaß, Strophenbau, Refrain u. a. m. Die liturgische Poesie, das poetische Gebet, der Pijut in allen seinen Teilen und Arten, ist zum Unterschiede von den anderen Gebeten in künstlichen Formen abgefaßt. Dieselben sind: a) die alphabetischen Versanfänge. Diese Form ist die älteste in der liturgischen Poesie; sie soll die Einheit einer Dichtung darthun und wird schon im biblischen Schrifttum: in den Psalmen[2]) und in dem Buche der Klagelieder[3]) angetroffen. Auch der Midrasch kennt sie; er bringt den Satz: „Der Dichter, Peitan, so er seine Alphabetdichtung anfertigt."[4]) Wir nennen von diesen Dichtungen: das Sündenbekenntnis: „Aschamnu", אשמנו, und das Gebet אל אדון in den Sabbathgebeten. Der Gebrauch dieser alphabetischen Versanfänge war verschieden: 1. nach der gewöhnlichen Reihenfolge, אבגד; 2. nach der Reihenfolge des ersten und letzten Buchstaben, את בש גר; 3. nach der Rückwärtsrichtung des Alphabets vom letzten Buchstaben an, תשרק, u. a. m. b) Das Akrostichon. Dasselbe besteht darin, daß der Dichter die einzelnen Buchstaben seines Namens an die Anfänge der Strophen giebt. Doch wurden auch die Buchstaben des Namens des Dichters nach der Reihe an den Anfang jedes Verses gesetzt; oft ergab den Namen der Zahlenwert der Buchstaben an den Versanfängen; auch bezeichneten auf diese Weise ganze Wörter am Anfange oder in der Mitte eines Verses den Namen des Verfassers. So haben die meisten Dichter ihre Namen der Welt überliefert. Diese Kunstform treffen wir erst bei dem syrischen Kirchenvater Ephraem, der so seinen Namen in seinen Liedern verschlungen angegeben hat; c) der Gleichklang der Wörter, Assonance, der aus der Aufeinanderfolge gleichlautender, synonimer Wörter besteht; d) der Reim. Derselbe kommt erst bei den späteren Dichtern vor; er war eine Nachahmung arabischer Dichtungsart, die sich bei den jüdischen Dichtern in Spanien vervollkommnete. Es gab: 1. gleiche Reime, wo alle Verse einer Strophe gleich reimten; 2. verschränkte Reime, wo die Reime wechselten, Mittelreime, 3. Reime der Strophenschlüsse; 4. Reime der Halbverse; e) der Mussivstil. Dieser war die Kunstform, seine Gedanken in ein Gewebe von Bibelsprüchen einzukleiden. Dieses Einflechten von Bibelsprüchen besteht nicht aus einer mechanischen Zusammenstellung, sondern ist ein inneres Durchdringen des Gedankens durch Bibelverse; f) das Versmaß oder der Versbau. Bei den Angaben darüber haben wir erst das Silbenmaß zu beachten. Es giebt zwei Silbenarten: 1. die Silbe mit einfachem Anlaut, Vokal, תרועה, und 2. die mit Vorschlag des Halbvokals „bewegliches Schewa", שרא, Jethed, Pflock. Aus der verschie-

[1]) Rappoport, Bikure ha-Itim VIII. S. 184. [2]) Ps. 119 u. a. m. [3]) Klagelieder K. 1. 2. 3.
[4]) Midrasch Kohelet L. 1. הדין פייטנא כד עביד אלפא ביתא

denartigen Zusammensetzung derselben entsteht der Bau der vielen einzelnen Versmaße, die man auf 17 Arten angiebt.[1]) Die Vokalsilbe, Tenua, galt für lang (—); die Schewasilbe allein für kurz (⏑); die Schewa- und Vokalsilbe für kurz und lang (⏑ –) und hieß „Jethed". Man beobachtete vier Elemente: 1. Jambus (⏑—); 2. Spondeus (— —); 3. Bacchius (⏑ — —) und 4. Amphimacer (—⏑—). Von diesen gaben die zwei ersten zusammengesetzt zwei Längen, denen ein Jethed (⏑ —) entweder vorausging (⏑ — — —) oder folgte (— — ⏑ —). Gewöhnlich bildeten die zusammengesetzten Füße den ersten Teil, die einfachen Füße den zweiten Teil des Verses, aber oft bestanden beide Teile aus einer Fußart. Salomo Gabirol (1050) war der Erste, der dieses Versmaß in die hebräische liturgische Poesie einführte.[2]) Es giebt in den Selichoth, meist in den Stücken: „Bakaschoth" Verszeilen von 16 Silben, die Halbzeile von 3 Füßen ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑ — —.[3]) Wieder ein kürzeres Versmaß hat das bekannte „Adon Olam"; g) der Strophenbau und der Refrain. Auch derselbe war in den Dichtungen verschiedener Art. Gewöhnlich bildeten 9 Verse zwei Strophen, von denen die erste sechs und die andere drei Verse hat. Die Verse jeder Strophe haben einerlei Reim. Anfang und Ende derselben ist von Wörtern, deren Buchstaben den Zahlenwert des Namens des Dichters enthalten.[4]) Sonst treffen wir auch drei Strophen, von denen jede drei Zeilen hat, was zusammen neun Zeilen giebt. Auch zweizeilige Strophen gab es, die den besonderen Namen „שניה", wohl wegen ihrer Seltenheit, führen.[5]) Im Ganzen rechnet man zwei- bis zwölfzeilige Strophen.[6]) Der Glanzpunkt im Strophenbau ist die abschließende Bibelstelle, die gleichsam alles bis dahin Gesagte durch die Schrift bestätigt und dem Ausdruck „Wie es geschrieben steht", ככתוב, vollständig entspricht.[7]) Der Refrain tritt am Ende eines Gedichtes oder nach jeder Strophe ein. Derselbe kommt schon in der biblischen Poesie vor;[8]) er besteht hier oft nur aus drei Zeilen,[9]) doch gab es auch sechs-, sieben- und achtzeilige Refrainstrophen. Diese ganze Metrik in ihren verschiedenen Formen und Teilen wird nicht als dem Boden des Hebräismus entsprossen betrachtet, sondern gilt als eine von auswärts eingeführte, ihm teils aufgedrungene und unnatürliche, deren Gebrauch als Neuerung von Vielen sehr bedauert und beklagt wird. So wurde der Versbau teils nach syrischen und griechischen Mustern, teils nach arabischen und provenzalischen Dichtern angefertigt. Den Reim, klagt das Buch der Frommen § 781, haben die Juden von den Christen abgelernt. Simon Duran (1410—1444) behauptet, daß die anderen Metra arabischen Ursprunges sind, oder den vulgären Sprachen Europas entlehnt wurden.[10]) Juda Halevi (1085), der selbst ein gefeierter Dichter war, spricht sich über diese Annahme der fremden Metrik höchst tadelnd aus; er nennt sie einen Irrwahn und eine Abtrünnigkeit, „wir verderben durch sie", sagt er, „das Wesen unserer Sprache, die auf Gleichklang gebaut ist, und veranlassen Disharmonie";[11]) er schließt nach den Angaben der Beweise hierzu mit den Worten: „aber es traf uns bei der Annahme des Metrums, was unsere Vorfahren traf, von denen es heißt: „sie mischten sich unter die Völker und lernten von ihren Werken" (Ps. 106. 35.).[12]) Ein Anderer, Salomo Parchon (1130), äußert sich in der Vorrede zu seinem hebr. Wörterbuche 4. 4. darüber: „Aus diesem Grunde war es (das

[1]) Steinschneider in Ersch und Gruber. II. Sektion. 27. Teil. S. 423. [2]) Ibn Esra zu 1. M. 3. 11; Jesaia 43. 7. nennt ihn deshalb בעל המשקלים [3]) Zunz, Synagogale Poesie S. 89. [4]) Beispiele bei Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 384—385 Anm. b. [5]) Ueber die Zahl der Worte jeder Zeile siehe Zunz, Synagogale Poesie S. 90 u. 91. [6]) das. S. 93—94. [7]) Zunz, Synagogale Poesie S. 95—96. [8]) Siehe Artikel „Poesie" in Abth. I. dieser R.-E. [9]) So in den Jozeroth von Kalir. [10]) Simon Duran in seinem מגן אבות f. 55. Vergl. M. Sachs in Orient 1842 S. 820 ff. [11]) Juda Halevi, Cusari II. 74. [12]) das. 78.

Metrum) nie Sitte in Israel vor seinem Umgange mit den Arabern, von denen es Pijutim, Reime und abgemessene Redesätze zu verfassen gelernt, denn die heilige Sprache ist nicht wie andere Sprachen ..... Und wenn der Pijut, in Reim und Versmaß richtig wäre, so hätten die Psalmisten, die Söhne Korachs, David und Salomo, dergleichen gemacht. Im heiligen Tempel waren vorzügliche Sänger, warum verfaßten sie nicht ihre Gesänge in Reimen und Pijutim nach Metrum wie die Araber? Aber es ist gewiß, das wir ihnen darin nachgeahmt und die heilige Sprache dadurch verdorben." [1]) Gegen diese Einwürfe erhob sich eine ziemliche Anzahl von nicht minder bedeutenden Gelehrten späterer Zeit. Gegen Juda Halevi, der selbst zu den Häuptern der Dichter gehört, wendete man witzig das talmudische Sprichwort an: „Mit dem Teige steht's schlecht, den der Bäcker selbst schlecht nennt!" [2]) Außer den alten Anhängern des Metrums: Gabirol und Isaak Gajat, sprachen sich für die Verwendung desselben auch in den liturgischen Dichtungen aus: Zahlal, Meir ben Isaak, der einem Andern zuruft: „Lieblich sei dir ein Gedicht nach Takten gemessen!"; ferner Isaak Halevi u. a. m.[3]) IV. **Sprache, Eigenheiten und Freiheiten im Gebrauche derselben.** Die Sprache der liturgischen Poesie in allen ihren Teilen und Arten als des Pijuts, der Selicha, der Jozeroth, der Klagelieder, Kinnoth' u. a. m. ist außer den wenigen Stücken, die in aramäischer Sprache abgefaßt sind, die hebräische, wie dieselbe sich in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit durch Aufnahme von griechischen, syrischen, lateinischen, persischen Ausdrücken und Gestaltungen neuer Wortformen u. a. m. herausgebildet hat und als „neuhebräisch" bezeichnet wird. Wegen dieses ihres Gemisches erscheint sie in diesen Dichtungen als die Sprache der Ungebildeten, schwer verständlich, die bei Zunahme der Bildung und des feineren Geschmackes unter den Juden nicht mehr zusagte, daher die alte Pijutdichtung bei denselben immer mehr an Achtung verlor und man sie am liebsten aus der Liturgie weggewünscht hätte. Abraham Ibn Esra (1096—1170), der selbst Dichter war, äußert sich in seinem Kommentar zu Kohelet Kap. 5.: „Die meisten Pijutdichter haben vier Fehler gemein, sie sind dunkel, sprechen talmudisch, der Ausdruck ist unkorrekt, der Inhalt agadisch, kurz Alles, was nicht für Gebete paßt." Auf einer anderen Stelle hören wir von ihm: „Nach unseren Alten entstanden Peitanim, die unendlich viele Pijutim verfaßten, aber sie wußten nicht sprachrichtig zu reden, obgleich ihre Pijutim ohne Versmaß sind und der Reim sie keineswegs zwang, Fehler zu suchen, schwere fremde Wörter zu gebrauchen und die Schriftsprache zu fliehen." [4]) In diese Verurteilung stimmt noch in neuerer Zeit Jakob Emden (1780) ein, der in seinem Gebetbuch „Amude Schamajim" S. 60. u. 368. sagt: „Wegen der verdorbenen Sprache, eines Gemisches aus den verschiedenartigen, unverständlichen, entstellten Sprechweisen, sind die Pijutim unverständlich." Doch erscheint es nicht richtig, wegen der Fehler Einiger diese ganze Dichtungsweise zu verurteilen und den Stab über alle Pijutim zu brechen; ist ja doch der Unterschied zwischen den Dichtern der arabischen spanischen Schule von Saadja Gaon ab und der altitalischen und der deutsch-französischen, an deren Spitze Eleasar Kalir stand, gar nicht wegzuvernünfteln. Zu Ersteren gehörten die ausgezeichnetsten Leistungen eines Juda Halevi, Salomo ben Gabirol, Mose ben Esra, Isaak ben Gajat, Joseph Ibn Zadik, Abraham Ibn Esra u. a. m., die sich der möglichsten Rückkehr zum reinen biblischen Hebräismus befleißigten. Obige Vorwürfe

[1]) Siehe dort das Ausführliche mit den Nachweisen hierzu, besonders das unter: [illegible] [2]) Samuel Arkevolti in seinem Arugath habosem, zitirt bei Delitzsch, Geschichte der jüd. Poesie S. 6. [3]) Siehe ihre Aufzählung bei Zunz, Synagogale Poesie S. 217. [4]) In seiner Schrift שפה ברורה S. 14. Aehnliches finden wir in seinem Buche שפת יתר S. 21. edit. Lippmann Frkft. 1843.

könnten Letztere nur treffen, aber auch da gewahren wir, wenn wir die Produktionen einzeln nach der Zeit ihrer Entstehung ansehen, eine Besserung des Stils. Zunz war der Erste, der auch die Pijutim dieser Schule schonend beurteilte und obige Angriffe des Abraham Ibn Esra teilweise glücklich zurückwies, indem er die Eigenheiten des Neuhebräismus klarer darlegte.[1]) Es ließe sich, sagt er, die Sprache des Pijut kurz charakterisiren, sie hat 1. Worte und Redensarten aus dem Talmud, Midrasch und Targum, 2. abweichende Flexionen, 3. unübliche Syntax und 4. Stileigenheiten und eigentümliche Ausdrücke.[2]) Es ergiebt sich uns daraus: die Pijutim reden meist in der Sprache des Talmuds und dies schon wegen seines Inhaltes der Halacha und Agada. Häufige talmudische Ausdrücke haben die poetischen Stücke „Tochachoth" und die Selichoth;[3]) es erscheint überhaupt manche Selicha und mancher Pijut als reine, in Verse gesetzte, gereimte Agada und Halacha.[4]) Man redet oft in talmudischen Phrasen,[5]) sodaß mancher Pijut einer talmudischen Mosaik gleicht. Anfang und Ende eines Pijut gleicht dem einer Pesikta.[6]) V. **Würdigung, Einführung und Einordnung in die Gebete, Gegner, Vermittlung.** Die Würdigung der liturgischen Poesie war nach ihrem Bekanntwerden und der allmählichen Verbreitung eine bedeutsame; Lehre und Gesetz, Geschichte und Kultus des Judentums, die in ihnen als Stoff verarbeitet wurden, erhielten durch sie belebende und erfrischende Darstellung, eine Verjüngung, die mächtig die Gemüter anzog und für sie gewann. Es war gleichsam eine Auferstehung der Begeisterung für das nationale geistige Erbe, das gebliebene Heiligtum des israelitischen Volkes. Ihrer Einführung und Eingliederung in die Gebete, für die sie angefertigt wurden, legte man daher keine Hindernisse entgegen, zumal deren Verfasser Rabbiner und Vorbeter waren, auf deren Autorität dieselbe vorgenommen wurde. Es war damals Sitte, daß der Vorbeter allein die Gebete vortrug und das versammelte Volk nur zuhörte;[7]) so konnte es geschehen, daß derselbe sich zur Ausschmückung und Abrundung gewisser Gebete gewisse Zusätze erlaubte, die er oder Andere für ihn dichteten. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. waren solche Einschiebsel von poetischen Gebeten allgemein. Es kennen von denselben R. Kohen Zedek Gaon (828) Gebete für die zehn Bußtage;[8]) R. Palti Gaon (842—858) die Selichoth;[9]) R. Nitrai Gaon (719—730) ebensolche zum Versöhnungstag;[10]) R. Zemach Gaon (935) die Klagelieder, Kinnoth,[11]) u. a. m. Doch schon im 10. Jahrh. erhoben sich wichtige Gegenstimmen gegen diese Neuerungen. Man brachte gegen sie vor: 1. die Unterbrechung der Gebete in ihrem Zusammenhange; 2. die Veränderung der im talmudischen Schrifttume bestimmt formulirten Gebete, die von hohen Autoritäten der großen Synode (s. d. A.) und der Synedrien (s. d. A.) festgesetzt wurden; 3. die Verlängerung der Gebete; 4. die Häufung von Gott beigelegten Attributen; 5. das Idiom ihrer Sprache, wodurch sie schwer verständlich ist; 6. den nicht Allen verständlichen Inhalt aus der Halacha und der Agada; 7. die Anrufung der Engel und anderer Mittelwesen zur Fürsprache bei Gott, ein Verstoß gegen das Dogma von der Unmittelbarkeit Gottes und endlich 8. die Fehler und Irrtümer in den halachischen Angaben als z. B. die von den vier Dienstloosungen am Versöhnungstage, die nach Joma 2. 2. nicht für den Versöhnungstag gilt. In Bezug auf die ersten

---

[1]) Vergl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 384, wo er trotz der vielen Unebenheiten in der Sprache den Pijut einen apologischen Bau nennt. Gegen die Angriffe auf die Pijutim von Ibn Esra finden wir Ausführliches in Zunz, Synagogale Poesie S. 117. 118 bis 130. [2]) Zunz, Synagogale Poesie S. 118. [3]) Siehe daselbst Beilage 18. [4]) Man sehe sich nur die Stücke vom Tode Mosis an und mehrere „Abodas". [5]) Besonders in Selichoth. [6]) Rappoport, Erech milin S. 176. [7]) Zunz, Synagogale Poesie S. 61. hat Ausführliches darüber. [8]) Ascheri zu Rosch haschana gegen Ende. [9]) Hamanhig Taanith § 27. [10]) Abudraham S. 106 [11]) Hamanhig L. 1. § 28.

vier brachte man die nicht unwichtigen talmudischen Aussprüche: „Man bete nicht für seine Bedürfnisse, nicht in den drei ersten und nicht in den drei letzten Benediktionen der Schemone Esre (s. d. A.);[1]) ferner: „Jeder, der da ändert die Formel, die die Weisen für die Benediktion bestimmt haben, kommt seiner Pflicht nicht nach;"[2]) „Ueberall, wo sie (die Weisen) für das Gebet bestimmt haben, zu verlängern, darf man nicht kürzen und da, wo man nur kurz beten soll, darf man nicht das Gebet verlängern;"[3]) „Bist Du nun zu Ende mit allen Lobeserhebungen Gottes!", rief R. Chanina einem Vorbeter zu, der in seinem Vortrage der Schemone Esre eigenmächtig Gottes Attribute mehrte, „auch nur die drei: „Gott, der Große, Mächtige und Ehrfurchtbare" dürften wir nicht im Gebet vorbringen, wären sie nicht von der großen Synode bestimmt worden."[4]) Es gab daher a) Gegner der Pijutim unter Hinweisung auf das Verbot, die Gebetordnung zu unterbrechen und Anderes einzuschieben; diese waren: Moses Maimonides (1134—1205);[5]) David Abudraham (1340);[6]) Joseph Albo (1412)[7]) Isaak ben Scheschetb (1374);[8]) R. Nissim, der Commentator des Alphasi;[9]) R. Mair Halevi (1370);[10]) R. Chananel (1015—1050);[11]) R. Ascheri (1306—1327);[12]) R. Jakob ben Ascher (1350);[13]) Joseph Karo (1575);[14]) Schulchan Aruch Orach chajim 68. und 112.; Moses Minz (1570);[15]) u. a. m.; ferner b) Gegner wegen ihrer fehlerhaften Angabe der Halacha, der Verwendung der Agada und des klagenden, trauererregenden Inhaltes derselben. Es gehören hierher: Serachja Halevi (1180) in Bezug auf die Halacha;[16]) David ben Simra (1600) wegen ihres trauererregenden Inhaltes, da jede Trauer an Sabbath und Fest verboten ist;[17]) Abraham Ibn Esra;[18]) Ephraim Lentschitz (1620);[19]) R. Jakob Emden (1750).[20]) c) Gegner wegen der schwerfälligen und unkorrekten Sprache, ihrer Mischung von fremden Ausdrücken und willkürlichen Wortbildungen, die das Verständnis derselben erschweren; diese waren: Abraham Ibn Esra (1096—1117);[21]) Moses Maimonides, wegen ihrer Weise von Häufungen der göttlichen Attribute;[22]) Jehuda Halevi (1085), in Folge der Nachahmung und des Gebrauches fremder Dichtungsformen, Versmaßes u. a. m.;[23]) Salomo Parchon (1130) aus demselben Grunde; David Kimchi (1190), der die grammatikalischen Unrichtigkeiten rügt;[24]) Menachem ben Serach (1340): „sie sind rücksichts- und zügellos in ihren Ausdrücken;"[25]) Salomo Alcharisi (1170—1230), wegen der Unverständlichkeit der Sprache, die zur Andachtslosigkeit und Herabwürdigung des Gottesdienstes führt;[26]) Schemtob Palquera;[27]) Joel Sirkes (1558—1638);[28])

[1]) Berachoth S. 34. אל ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות [2]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 6. S. 10b. כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו Derselbe Ausspruch wird auch auf das Gebet bezogen. [3]) Berachoth S. 11. במקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר ובמקום שאמרו לקצר אין רשאי להאריך [4]) Berachoth S. 33b. [5]) An drei Stellen spricht er darüber: in seinem Gutachten פאר הדור Nr. 64; Nr. 129 u. 130; ferner in seinem Buche More Nebuchim Absch. 1. Kap. 59. [6]) In seiner Schrift Abudraham S. 27. Vergl. Tur Orach chaim K. 68. [7]) In seinem Buche Ikkarim IV. Kap. 23. [8]) In seinen Responsen Nr. 75. [9]) In seinem Kommentar zu Alphasi Rosch Haschana Kap. 3. [10]) In seinen Responsen, zitirt in Tur Orach chajim Kap. 68. [11]) Zitirt in Schibole Haleket. [12]) daselbst am Ende. [13]) daselbst. [14]) Bet Joseph zum Tur Orach chajim 112 gegen Ende. [15]) Seine Responsen I. 87. S. 131 b. [16]) In seinem Maor zu Alphasi Joma Absch. 1. [17]) Responsen III. Nr. 645. [18]) In seinem Kommentar zu Kohelet 5. 1. [19]) In seinem עמודי כעש S. 39b. [20]) In seinem עמודי שמים S. 60 u. 368. [21]) In seinem Kommentar zu Kohelet 5. 1., wo er vier Fehler der Pijutim angiebt: 1. Die Sprache ist talmudisch; 2. Ihre Ausdrücke sind fehlerhaft; 3. Ihr Stil ist parabolisch; 4. Ihr Inhalt ist Talmud und Midrasch. [22]) In seiner Schrift More Nebuchim I. 50. [23]) Kusari II. § 72—75. [24]) In seinem Wurzelwörterbuch שרשים voce עתר [25]) In seiner Schrift צדה לדרך Absch. 1. § 1. S. 41 [26]) In Tachkemoni Kap. 24. S. 41. 42. [27]) In seinem Sepher Hambakesch S. 27. [28]) In seinem Kommentar Beth Chadasch zum Tur Orach chajim 68.

Samuel de Medina (1560), unter Berufung auf Abraham Ibn Esra; Moses Maimonides hat nur für die Zulässigkeit der Dichtungen der spanischen Schule, des Jehuda Halevi, Salomo ben Gabirol, Ibn Esra u. a. m. ein günstiges Wort;[1] Ephraim Lentschitz (1620), in Bezug auf die Unverständlichkeit der Sprache der Pijutim, die den Gottesdienst zu einem Lippenwerk erniedrigt;[2] Menachem Arje aus Fano (1620);[3] Samuel Ibn Tibbon (1190—1230), wegen der fremden Dichtungsformen, die der hebräischen Sprache Zwang anthun und sie unverständlich machen;[4] Jakob Emden (1750), in Betracht des Gemisches von fremden Ausdrücken und der gezwungenen Reime, welche die Sprache als eine verdorbene, die der Ungebildeten, erscheinen lassen und viel zu deren Unverständlichkeit beigetragen haben.[5] Wir nennen nur noch den berühmten Rabbiner Chiskia de Silva (1706), der wegen der Verlängerung des Gottesdienstes die Pijutim als nicht zulässig erklärt.[6] Gegenüber diesen Gegenstimmen dürfen wir auch die nicht verschweigen, die für die Pijutim eintraten und deren Beibehaltung im Gottesdienste befürworteten. Es gehören zu denselben aus der Reihe der Gaonen: R. Natronai Gaon, unter Berufung auf die Rabbiner, die Verfasser der Pijutim waren und dieselben in die Gebete eingegliedert haben; sie hätten dies, wenn es gegen das Gesetz wäre, nicht gethan;[7] ferner: R. Saadja Gaon, der selbst Pijutim anfertigte[8]); R. Kohen Zedek;[9] der berühmte R. Gerschon (1000—1028);[10] R. Binjamin, Bruder desselben (1010);[11] R. Eliahu der Alte (1030);[12] R. Joseph Tob Elem;[13] Jakob Tam (1171);[14] Abraham ben David, genannt Rabed (1160—1198);[15] Isaak Arama (1450—1490);[16] R. Simon Zemach Duran (1410—1444),[17] der auch selbst Pijutim verfaßte und einen Kommentar zu anderen Pijutim schrieb; R. Jair Bacharach (1628—1701),[18] u. a. m. Dieselben suchten obige Einwürfe der talmudischen Aussprüche gegen die Einordnung der Pijutim in die Gebete auf folgende Weise zu entkräften und zurückzuweisen. Nachmanides (Ramban) glaubt den Einwurf des Serachja Halevi in Betreff der fehlerhaften Angabe der Halacha von den vier Dienstloosungen am Versöhnungstage dadurch zu entkräften, daß er sagt, dieselbe könne doch nicht fehlerhaft sein, weil sie in den verschiedenen Schriften der bedeutendsten Rabbiner vorkommt und nicht anzunehmen sei, daß dieselben sich geirrt hätten.[19] Gegen die Berufung der Gegner auf den Ausspruch im Talmud, man dürfe nicht an der von den Weisen bestimmten Benediktionsformel ändern, meint Saadja Gaon, daß derselbe sich nur auf die Benediktion beim Genuß von Früchten u. a. m. oder beim Tischgebet beziehe.[20] In Bezug auf den vorgebrachten Gegenausspruch: „Man dürfe die Bitte wegen seiner Bedürfnisse nicht in den drei ersten und nicht in den drei letzten Benediktionen der Schemone Esre vorbringen" wird bemerkt, daß unter diesem Verbot nur die Bitte des Einzelnen, aber nicht die einer Gemeinde gemeint sei.[21] Am meisten Schwierigkeiten machte die Verteidigung des Angriffes von der Anrufung von Engeln und anderen Wesen zur Fürbitte bei Gott als gegen das Dogma von

---

[1]) In seinen Responsen zu Tur Orach chajim Kap. 84. [2]) In seinem ספר עמודי שש S. 89b. [3]) In seinem עשרה מאמרות S. 20. 21. [4]) Im Anfange seines Kommentars zu Koheleth. [5]) In seiner Schrift עמודי שמים S. 60 u. 368. [6]) In seinem Prichadasch zu Orach chajim 112. [7]) Schibole Haleket S. 13. edit. Buber. [8]) das. S. 26. [9]) das. S. 13. [10]) das. [11]) das. [12]) das. S. 26. [13]) das. [14]) Pachad Jizchak voce פיוטים [15]) das. [16]) In seinem Buche Akeda Kap. 58.: „Die früheren Weisen haben gut gethan, daß sie Pijutim verfaßt haben." [17]) Responsen I. 33., wo er in Bezug auf die grammatischen Fehler Kalirs sagt, daß dieses durchaus nicht die Würde eines Weisen verringert, wenn er die Regeln der Sprache und den Gebrauch der Wörter nicht kennt. [18]) Pachad Jizchak voce פיוטים [19]) In der Widerlegung des Baal Hamaor zu Joma Absch. 2. R. Jakob Emden stimmt erst demselben in seinem לחם שמים bei, aber in seinen Anmerkungen בירדרא tritt er auf Seite des Serachja Halevi und nennt seine frühere Meinung eine übereilte. [20]) Saadja Gaon zitirt in Schibole Leket edit. Buber S. 14. [21]) R. Chananel das. S. 13.

der Unmittelbarkeit Gottes (s. d. A.). Es werden nämlich in den Bußgebeten, Selichoth, und in den Pijutim zur Fürsprache und Uebermittelung der Gebete angerufen und angebetet: die Engel, die Kräfte und Eigenschaften Gottes, die dreizehn Middoth (Gotteseigenschaften);[1]) von diesen besonders die Barmherzigkeit Gottes[2]); auch die Thora[3]); die Himmel, der Gottesthron;[4]) auch fromme Verstorbene[5]) u. a. m. Das schien bei einer wörtlichen Auffassung und einem buchstäblichen Glauben eine Gefahr für die Lehre des Judentums von der Unmittelbarkeit und Einheit Gottes. Am meisten Anstoß erregte das Gebet am Schlusse der Selicha: מכניסי רחמים „Ihr, welche die Gebete um Barmherzigkeit übermittelt, bringt unsere Barmherzigkeitsgebete vor den Herrn der Barmherzigkeit", ferner der Selicha-Pismon מלאכי רחמים von Samuel Hakohen, dessen erster Vers übersetzt lautet: „Engel der Barmherzigkeit, Diener des Höchsten, flehet doch vor Gott . . . . ., vielleicht schont er des armen Volkes, vielleicht erbarmt er sich!" Man hätte diese sämmtlichen Anrufungen als dichterische Ausdrücke nehmen und jeden buchstäblichen Sinn in denselben in Abrede stellen können, aber da war es ja die katholische Kirche, welche die Engel und Heiligenanbetung in ihrem Kultus hatte, wie leicht konnte da unter deren Einfluß dieselbe als auch im Judentume heimisch geglaubt und nachgewiesen werden! — Hierzu kommt, daß im talmudischen Schrifttum ausdrücklich die Engelanbetung verboten ist.[6]) Wir treffen daher die würdigsten Gelehrten, welche sich für die Pijutim und Selichoth aussprechen, aber entschieden gegen die Gebete, welche Engelanbetung haben, sind. Es gehören hierher: Nachmanides in seiner öffentlich gehaltenen Rede;[7]) Simon Zemach Duran;[8]) Jehuda ben Jakar, der ausdrücklich erklärt, daß Gebete einer Gemeinde nicht der Fürsprache bedürfen, da für sie der Himmel stets geöffnet bleibt;[9]) Menachem ben Serach in seinem Buche „Zeda Laderech 4. 4. 5. mit dem Bemerken, daß unsere Handlungen uns Gott näher bringen mögen, aber nicht Engel und Seraph; Abraham Treves[10]), der Verfasser des מלחמת חובה, sagt S. 33a: „Die aufrichtige Buße bedarf keiner Fürbitte der Heiligen, aber der erheuchelten nützen weder die Fürsprache der Toten, noch die der Engel"; R. Jona und Jesaia di Trani, daß der öffentliche Gottesdienst keiner Stütze durch Engel bedürfe[11]); Lipmann aus Mühlhausen (1410) in seinem Buche Nizzachon § 12 und 132, daß unsere Weisen jede Mittlerschaft zwischen dem Menschen und Gott streng abwiesen; „Fürsprecher bei Gott suchen, führt zum Götzendienst". Andererseits wird zur Verteidigung dieser Angriffe von den Selicha- und Pijutimbetern, die für die Nichtausscheidung jener Stücke eintreten, bemerkt, daß die Anrufung der Engel um Fürbitte noch keine Anbetung der Engel sei; nur letztere ist verboten.[12]) Engel als Fürsprecher kennen schon die biblischen Bücher: das Buch Hiob und das Buch Daniel. Im Talmud sind es Engel, die die Gebete vor Gott bringen u. a. m. Wir erkennen in dieser Kundgabe gegen und für die Beibehaltung der Engelanrufungsgebete die zwei zu allen Zeiten im Judentume sich erhaltenen Richtungen, die der Mystik und die des Nationalismus. Die Mystiker waren für die Engelanrufungsgebete, dagegen drangen die Rationalisten auf die Ausscheidung derselben. Eine Ausnahme hiervon macht Nachmanides, der zwar der Mystik huldigte, aber noch nüchtern genug war, sich gegen

---

[1]) Die Selicha שלש עשרה מדות. [2]) In der Selicha מדת הרחמים und in אזכרה אלהים. [3]) Nach Midr. rabba 2. M. Absch. 29. [4]) In den Selichoth שערי שמים, שבת הכסא. [5]) Selicha שלוחי עליון. [6]) Siehe den Artikel: „Unmittelbarkeit Gottes". [7]) Thorat Adonai Temima edit. Jellinek, Leipzig. [8]) In seinem „Magen Aboth" S. 6a., wo er Nachmanides beistimmt. [9]) In seinem תמים דעים S. 184. [10]) In seiner Glosse zu Menachem ben Serach, auch in seiner Abhandlung gegen Menachem Rokanati zu שכבת כך Anf. [11]) Zu Alfasi Berachoth Absch. 2. [12]) R. Juda in Jeruschalmi Berachoth Absch. 9.

dieselben auszusprechen; er gehörte überhaupt nicht zu den Stockmystikern. In Bezug auf obige Angaben, betreffend die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit der Eingliederung der Pijutim in die einzelnen Teile der formulirten Gebete überhaupt nennen wir hier zuletzt noch die Männer der vermittelnden Richtung, von denen Einige [1]) ihre Eingliederung in die Benediktionen vor dem Schema und vor dem Schemone Esre streng untersagten [2]), aber dieselbe in die ersten drei Benediktionen der Schemone Esre billigten, Andere dagegen, an deren Spitze R. Elia Wilna stand, ihnen die Eingliederung in die Gebete versagten, aber bestimmten, daß sie nach Beendigung des Gebetes vorgetragen werden, eine Anordnung, die heute noch in den Synagogen Polens befolgt wird. Endlich nennen wir noch Moses Isserles, der den Ausspruch thut, daß die Einschiebung der Pijutim in die Benediktionen vor Schema nicht verboten sei, aber derjenige, der sie nicht sagt, verliert nichts.[3]). VI. Geschichte. Die Zeit der Anfänge der poetischen Arbeiten für die Liturgie des jüdischen Kultus kann nicht mit Bestimmtheit angegeben werden. Die Midraschim nennen den Gesetzeslehrer R. Eleasar b. R. Simon einen Peitan[4]), aber im talmudischen Schrifttum finden wir nur Proben von hebräischen Poesien zu verschiedenen weltlichen Gelegenheiten als z. B. zu Hochzeiten, Trauerfällen u. a. m., aber keine für den synagogalen Gottesdienst.[5]) Die daselbst vorkommenden hebräischen Gebete sind in Prosa abgefaßt und haben keine poetische Kunstform. Erst in der letzten Hälfte des 7. Jahrhunderts, wahrscheinlich durch die Dichtungen der Araber beeinflußt, beginnen die poetischen Arbeiten für die jüdische Liturgie. Zunz[6]) hat darüber: „Als aber die Ader des Midrasch versiegte, der freie Vortrag seltener wurde, die Kirchen von Liedern und Hymnen erklangen . . . . . ., erwachte der Eifer, durch poetische Gebete dem Gottesdienste Glanz zu geben; der Geschichte der Väter eine prächtige Wohnstätte, den Midraschim gefälliges Gewand, den Empfindungen einen heiligen Ausdruck." Palästina und Syrien waren die Länder, in denen die Juden erst die poetischen Gebete anfertigten und damit ihren Glaubensgenossen in den persischen Ländern vorausgegangen waren. In ihren Poesien sind Sprache und Stoff die der Agada (s. d. A.), meist der palästinischen Gemara. Schon da und im Midrasch sind die Benennungen für Dichter „Peitan", פייטן, und „Keroba", קרובא, und für Dichtung „Pijut", פיוט, und „Keroba", קרובא; „Alphabeton", אלפא ביתן, u. a. m., Bezeichnungen, wie wir sie oben als die der Dichter und der liturgischen Dichtungen angegeben haben. Zwei Dichter zeichnen sich unter vielen anderen in dieser ersten Periode besonders aus: Jose b. Jose und Jannai. Letzterer lebt noch im 8. Jahrhundert und ist der Lehrer des ausgezeichneten Dichters Elasar ben Kalir, mit dem die zweite Epoche dieser Dichtungsweise beginnt. Jose ben Jose lebte gegen 670, er führte den Beinamen „Hajathom", der Weise, und sein Vaterland war Palästina. Seine Pijutstücke sind die zum Neujahrsfeste, bekannt unter dem Namen „Thekioth", תקיעות; ebenso zum Versöhnungstag: die „Aboda", אתה כוננת (französ. Ritus) und אזכיר גבורות; ferner werden ihm die Pijutstücke אבנם אשמרנו, אור עולם u. a. m. zugeschrieben. Diese Poesien haben noch nicht den Reim; die Sprache ist einfach mit edlem Ausdruck, künstlerisch wird derselbe in der Aboda אזכיר. Die Kunstform seiner Arbeiten sind die alphabetischen Versanfänge. Saadja (s. weiter)

---

[1]) R. Nissim Ascheri; Moses Isserles. Tur Orach chajim 112. und Schulchan Aruch das. [2]) das. [3]) Hagah in Orach chajim 68. [4]) Pesikta und Midr. r. 3. M. Absch. 20. [5]) Vergl. Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie. S. 194—197. [6]) Zunz, Synagogale Poesie im Miteelalter. S. 60. Gesammelt sind dieselben in Zunz, Gottesdienstliche Vorträge. S. 377.; Delitzsch, Zur Geschichte der hebräischen Poesie. S. 131.; Dukes, Zur Kenntnis der hebräischen Poesie. S. 6.; Sachs, Hebr. Poesie. S. 175.

und Hai Gaon (s. weiter) nennen ihn schon rühmlich.[1]) Von dem Andern, Jannai, wissen wir, daß er Zeitgenosse des Jehuda b. Scheschet und Lehrer des Eleasar Hakalir gewesen; er soll ebenfalls ein Palästinienser gewesen sein. Seine Dichtungen waren für jedes Fest des Jahres, doch meist für außerordentliche Sabbathe. Wir besitzen von ihm in unserem Machsor eine Keroba für den ersten Pesachtag oder den Sabbath vorher, und dieselbe beginnt mit אז רוב נסים הפלאת. Den Stoff holte er sich aus der Agada, die durch ihn frisch auflebte, so daß seine Poesien „poetische Agada" hießen. Seine künstliche Form war schon der Reim neben den alphabetischen Versanfängen. Doch sind diese Dichtungen schwerfällig und dunkel, sodaß sie ohne agadische Vorkenntnisse nicht verstanden werden können. Die eigentliche klassische Periode dieser Dichtungen wird eröffnet durch Eleasar b. Kalir, einen höchst fruchtbaren Dichter; man zählt über 200 poetische Gebetstücke von ihm; Nachmanides nennt ihn den ersten Dichter,[2]) wohl nur im Sinne von Meister. Mit seinen Arbeiten schmückte er den gesammten Festgottesdienst des Jahres aus. Den Stoff zu denselben wählte er aus der Agada und der Halacha, wie dies in Bezug auf Letztere seine Aboda zum Versöhnungstag und seine Asharath zum Wochenfest bekunden. Nach den Wendungen in seinen Gebetstücken war es besonders die Pesikta, die er benutzte,[3]) doch waren es auch die anderen kleinen Midraschim, aus denen er schöpfte.[4]) Zu seinen künstlichen Formen gehörten ebenfalls der Reim, die alphabetischen Versanfänge mit Verschlingung seines Namens. Seine Sprache hat eine reiche Fülle neuer Wortbildungen, womit er alle andern liturgischen Dichter übertrifft; er findet immer das biblische Wort und ähnlich gebildete Wurzel, die von den Späteren weiter ausgenutzt wurden. Diese seine poetischen Gebetstücke fanden bald weithin ihre Verbreitung, aber in Asien, Afrika und im arabischen Spanien waren sie wenig gekannt. Von der Geschichte seiner Person, seines Lebens, seines Geburtsortes und seiner Heimat weiß man nichts Bestimmtes, Alles scheint Mythe zu sein. Man hielt ihn für den Mischnalehrer Eleasar ben Arach (s. d. A.) oder Eleasar ben Simon (s. d. A.), sein Name Kalir sollte auf einen Ort in Palästina hindeuten, ebenso wird die Angabe seines Geburtsortes כפר קריית dort gesucht. Ein Bruder von ihm heißt Juda. Auch ist man über seine Zeit im Unklaren, die in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gesucht wird. Ueber seine große dichterische Begabung lautete ein Mythos: „Nicht blos himmlisches Feuer umgab den „„Keduscha"" Dichtenden; er stieg selber in den Himmel und lauschte den Engeln den alphabetischen Piut ab."[5]) Eine andere Sage weiß von ihm, er habe als Kind Kuchen, mit Buchstaben von Psalmenversen versehen, genossen, davon habe er den Sängergeist und seinen Namen „Kalir" erhalten. Nach den neuesten Forschungen stammte er aus Sardinien und lebte in Bari, daher seine liturgischen Dichtungen ihre Verbreitung und Einführung in den Synagogenkultus in Italien fanden, von wo sie nach Frankreich und Deutschland gebracht wurden. Von seinem Tode erzählt ebenfalls die Sage, daß sein Lehrer Jannai ihn wegen seines schnell erworbenen Ruhmes beneidete, er fühlte sich durch ihn verdunkelt und sann auf seinen frühen Tod. Er legte eine giftige Eidechse in dessen Schuh, die ihn tötete. Der andern Hälfte des 9. Jahrhunderts gehört eine reiche Anzahl von Pijutdichtungen, die in Form und Geist der Kalirschen Richtung angehören; ihre Verfasser sind unbekannt, daher sie hier übergangen werden. Eine weitere Entwickelung wird der Dichtung angebahnt im 10. Jahrh. durch Saadja Joseph Gaon (891—941) und durch die auf ihn folgenden Dichter der spanischen Schule. Saadja, eine hochangesehene, philosophisch

---

[1]) Siehe: Ganth Halachoth S. 27. Assereth ha-dibroth S. 43d. [2]) Zu Alfasi Joma Anf. [3]) Rappoport, Erech milin S. 176. Nr. 9. [4]) Zunz, Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie S. 30. 31. [5]) das. S. 34.

gebildete Persönlichkeit, ebenso groß von talmudischer Gelehrsamkeit wie biblischer Exegese, verfaßte viele ausgezeichnete Pijutim und Selichoth, eine Aboda zum Versöhnungstag, zwei Asharoth zum Wochenfest, Klagelieder, Kinnoth, für den 9. Ab und zwei längere Gebete; sämmtliche wurden seiner Gebetordnung, Siddur, einverleibt. Die poetische Form ist da: der Reim, die alphabetischen Versanfänge, und die Namenverschlingung; nur der Strophenbau ist ausgebildeter. Die Sprache ist zwar fließend, aber schwerfällig. Die Aboda beginnt mit באדני יצדק und hat 22 Abteilungen, jede mit acht Reihen mit verschränktem Reim; die eine Asharath fängt mit את ה׳ אלקיך תירא an, hat 6 Abteilungen, jede Abteilung 11 gereimte vierzeilige Strophen; sie enthält die Aufzählung der 613 Ge- und Verbote. Die andere eröffnet ihre Betrachtung mit אש אוכלה; sie reiht die Aufzählung der Gesetze an die Zehngebote und heißt Dekalogsasharath. Auch eine arabische Illustration zu den Zehngeboten für das Wochenfest wird ihm zugeschrieben. Von seinen Klageliedern kennt man 9, die sich sämmtlich in seinem Siddur vorfinden. In allen diesen weht ein klassischer Geist. So sind Kalir und Saadja die Häupter der sich nun bildenden zwei Richtungen in der liturgischen Dichtung, von denen die eine das Religiösnationale des Judentums, die andere auch fremde Elemente, als Philosophie, Naturwissenschaft u. a. m., besonders Astronomie und Kalendarisches in sich aufnahm und verarbeitete. Zu dieser zweiten gehörten die jüdischen Dichter in Spanien, Aegypten, Holland u. a. a. O. bis ins 15. Jahrh., während jene ihre Vertreter hatte in Italien und Griechenland bis ins 11. Jahrh., in Frankreich, Deutschland und in den slavischen Ländern bis ins 15. und 16. Jahrh.[1]) Die Dichter der spanischen Schule oder die der wissenschaftlichen Richtung in der liturgischen Dichtung sind: Dunasch, Joseph b. Isaak, Ibn Abitur, Samuel Hanagid,[2]) Isaak Gikatilia, Salomo Gabirol, Isaak b. Levi b. Saul, Isaak Gajat, Jehuda Balam, Isaak b. Baruch, Isaak b. Ruben, Bechai, Abub b. Mair, Joseph b. Jakob Ibn Sahl (gest. 1124), Joseph b. Zaddik (gest. 1149), Mose b. Esra, Jehuda Halevi, Abraham Ibn Esra, Jehuda b. Isaak Gajat aus Lucenna in Granada, Chia Daudi (gest. 1154), Jehuda b. Abum Ibn Abas (gest. 1164), Salomo b. Jehuda Gajat, David b. Elasar Bakuda, Mose b. Maimon u. a. m.[3]) Das Eigentümliche ihrer Dichtungen ist nicht blos ihr Inhalt, sondern auch die äußere Form; wir werden da überrascht von dem reinen, sorgfältig gewählten hebräischen Ausdruck und von dem künstlichen Bau der Verse nach den Gesetzen der Metrik. Zu den Dichtern der andern Schule, des Religiösnationalen, rechnet man in Griechenland: Salomo b. Jehuda, Schofatja, Benjamin b. Serach, Sebadja, Amitai, Isaak Kohen u. a. m.; in Italien: Jehuda b. Jakob, Bruder Kalirs, Meschullam b. Kalonimus aus Lucca; zu Rom: Sabtai b. Moses, Kalonymos b. Schabtai, Jechiel b. Abraham, Benjamin b. Abraham, Mose Jehuda b. Menachem, Isaak b. Mair; in Frankreich: Gerschom b. Jehuda, Simeon b. Isaak, Joseph Tob Elem b. Samuel, Mair b. Isaak aus Orleans, Simon Kara, Salomo b. Isaak (Raschi), Jakob b. Mair Tam (Rabenu Tam), Isaak b. Jakar, Joseph Bechor Schor, Meir b. Samuel (Raschbam) u. a. m.; in Deutschland, Rheingegend, waren: Mair b. Isaak, David Halevi b. Samuel, David b. Meschullam, Menachem b. Machir aus Regensburg, Moses und Chananel, Söhne des Kalonymos aus Mainz, Salomo b. Jehuda, Hababli, Kalonymos b. Moses und dessen Bruder Pekutiel, Isaak Halevi in Worms, der Lehrer Raschis, Jehuda b. Samuel aus Speier, genannt Jehuda Hachassid, Tobia b. Elieser, Meschullam, Elieser Halevi b. Isaak, Benjamin b. Chia, Kalonimus

[1]) Wenn wir die Selichadichtungen als hierher gehörig betrachten. Vergl. Zunz, Synagogale Poesie S. 496. Pijutdichter von 1300—1540. [2]) Er verfertigte Psalmen. [3]) Eine größere Anzahl in Zunz, Synagogale Poesie S. 218.

b. Jehuda u. a. m. Diese Schule in ihrer größeren Verbreitung, so sehr sie sich in Bezug auf den Inhalt ihrer Dichtungen von der spanischen Schule unterschied, konnte sich doch nicht des Einflusses der andern erwehren; sie nahm von ihr die Regeln des Vers- und Strophenbaues an und verbesserte auch allmählich ihre Sprache, sodaß bei den Späteren der Ausdruck reiner und verständlicher wird, besonders in der Selichadichtung. Es wäre nicht uninteressant, hier auch die Dichtungen jedes Dichters mit den Eigentümlichkeiten derselben anzugeben, aber der eng zugewiesene Raum versagt uns dieses; wir bitten, darüber nachzulesen in M. Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845; Landshut, Amude Haaboda, Berlin 1857. 2 Bde.; Zunz, Synagogale Poesie, Berlin 1855. und Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie, Berlin 1875.

Messianische Bibelstellen, מקראות על משיח, oder **Messianische Weissagungen,** נבואות על המשיח: Unter „messianische Bibelstellen“ verstehen wir sämmtliche Schriftstellen in den Büchern der Bibel, wie dieselben im Schrifttum der Juden [1]) der nachbiblischen Zeit bis gegen das 16. Jahrhundert als Nachweise des Messiasglaubens und der messianischen Erwartungen zitirt oder zurückgewiesen werden. Zur besseren Orientirung der Deutungen dieser messianischen Stellen ist eine Skizzirung des Messiasglaubens und der messianischen Erwartungen unter den Juden dieser Zeit unerläßlich, die wir als Einleitung zu unserer Arbeit vorausschicken. I. Der Messiasglaube und die messianischen Erwartungen. Die eben und weiter in II. erwähnten „messianische Bibelstellen“ bringen Weissagungen, deren Gegenstand das Volk Israel und die anderen Völker resp. deren religiös-sittliche Hebung und Beglückung ist, wozu ihnen eine Menge von Heilsgütern verheißen werden. In der Verkündigung derselben bemerken wir zwei Phasen, die gekannt und unterschieden werden müssen. Die eine spricht von den künftigen Heilsgütern ohne eine Erwähnung des Messias, aber die andere verheißt sie nur immer in Verbindung mit demselben. Erstere ist die ältere, sie macht das israelitische Volk mit seinem Gottesglauben, seiner Gotteslehre und seiner Gottesverehrung zum Träger und Uebermittler der Heilsgüter an die Menschheit. Dagegen erscheint die andere als die jüngere, welche den Davididen, den Messias, gleichsam den Repräsentanten des israelitischen Volkes, als den Träger und Uebermittler der Heilsgüter bezeichnet. Die ältere Verkündigung der Heilsgüter ohne einen Messias haben wir erst in noch unbestimmten Umrissen im Pentateuch. Der Segen Noas in 1. M. 9. 25. 27. hat den Ausspruch: „Gott breite Japhet aus und er wird wohnen in den Zelten Sems“, d. h. die Zelte Sems, die Stätten der wahren Gottesverehrung,[2]) werden von den Japhiten, den Repräsentanten der Kulturvölker, aufgesucht werden.[3]) In 1. M. 12. 3. lautet eine Verheißung an Abraham: „und es werden sich mit dir alle Familien der Erde segnen;“ in 1. M. 17. 6; 18. 18; 15. 5; 22. 27. ist Abraham der Vater vieler Völker, der Könige und Fürsten; und in 4. M. 24. 17. heißt es, daß Israel über seine Urfeinde obsiegen werde. In deutlicheren Zügen haben die Propheten diese Verkündigung. Joel, der älteste Prophet (gegen 800 v.) weissagt ein Gottesgericht, den Tag des Herrn,[4]) zur Läuterung der Völker und der Abtrünnigen in Israel[5]), worauf die Zeit der Segensfülle und einer großen religiössittlichen Umwandlung eintritt. Der göttliche Geist ergießt sich über alles Fleisch; es weissagen die Söhne und Töchter; die Alten

---

[1]) Wir rechnen zu denselben: die Septuaginta, die Schriften Philos und Josephus, die Mischna, die beiden Talmude, die Targumim, die Midraschim, die späteren Kommentare zu den Büchern des alten Testaments u. a. m. [2]) Aehnlich Jesaia 2. 2. 3. Der Gott Sems wird in 1. M. 9. 26. gepriesen, gleichsam als der wahre anerkannt. [3]) Vergl. Targum Jonathan zu dieser Stelle und hierzu Hamburger, Real-Encyclopädie für B. u. T. I. Artikel „Japhet“. [4]) Joel 1. 15.; 2. 1. 11.; 3. 4. [5]) das. 3. 7. 17.

haben Träume und die Jünglinge schauen Gesichter, und Knechte und Mägde werden gottbegeistert. Es werden Wunderzeichen am Himmel gesehen; die exilirten Volksreste kehren zurück.[1]) Allgemeine Sündenvergebung wird Allen verkündet.[2]) Von der Erwartung eines Davididen, Messias, wird nicht gesprochen. Ebenso nennen die messianischen Stellen in Jesaia 2. 1—3. und Micha 4. 1—4. noch keinen Messias. Dieselben verkünden: „Und es geschieht am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor und zu ihm strömen alle Völker. Und es wandeln viele Völker und sprechen: „Lasset uns hinaufziehen zum Berg des Ewigen, nach dem Hause des Gottes Jakobs; er (der Ewige) lehre uns von seinen Wegen, und wir wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort des Ewigen aus Jerusalem. Er (Gott) richtet unter den Völkern und entscheidet für viele Nationen; sie schmieden ihre Schwerter zu Sicheln um, ihre Spieße zu Winzermessern; es erhebt kein Volk gegen das andere das Schwert, und sie lernen nicht mehr den Krieg“. Eine andere Stimmung machte sich in den Jahren der Invasion der Assyrer in Palästina (730—690) geltend, die mit der Zerstörung Samarias, der Auflösung des Zehnstämmereiches und der Wegführung größerer Volksteile in Gefangenschaft nach assyrischen Landschaften endet. Die Sehnsucht nach einer festen, starken Hand, einem heldenmütigen König, etwa nach einem zweiten David, der das Reich Juda heben und die Teile des Zehnstämmereiches an sich bringen und so das große, starke, alte davidische Reich wiederherstellen sollte, war erwacht und bemächtigte sich des Volkes und seiner Propheten. Mächtiger wurde diese Sehnsucht nach alter davidischer Herrlichkeit zur Zeit des Sturzes des assyrischen Reiches durch Nebukadnezar (606). Die Propheten in diesem Jahrhundert knüpfen den Sieg der israelitischen Religion über das Heidentum, die Hoffnung auf die Ausbreitung und Anerkennung ihres Gottesglaubens und ihrer Gottesverehrung unter die anderen Völker, an die Herrschaft eines solchen künftigen Davididen. Es ist die zweite Phase in den messianischen Weissagungen, die wir die realistische nennen möchten, weil sie die Realisirung der idealen Hoffnungen ausspricht. So sind es die Prophetenreden von Amos (9. 11—12); Hosea (3. 4); Jesaia (11. 1—5); Micha (2. 13.; 5. 1.; 5. 2—3); Sacharia (9. 9—11.); Nahum, Jeremia u. a. m., welche den künftigen Davididen, Messias, ausgerüstet mit hohen, fast überirdischen Eigenschaften und Geistesfähigkeiten, als den Heldenkönig bezeichnen, der den Davidischen Thron in seiner alten Herrlichkeit wiederaufrichten, die Sammlung und Vereinigung der zerstreuten Volksreste bewirken und Jerusalem mit seinem Gottestempel zum Mittelpunkt des neubegründeten, religiösethischen Gottesreiches für alle Völker erheben wird, wo Alle Gott anerkennen, verehren, in seiner Lehre wandeln und sich einer großen Friedenszeit erfreuen werden. In ein anderes Stadium treten diese messianischen Hoffnungen nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar. In den Weissagungen des Propheten Jesaia II. wird nur von dem messianischen Volke Israel, seiner Sendung und Bestimmung gesprochen, ein Davidide wird nicht genannt. Das israelitische Volk ist der Träger und Uebermittler der messianischen Verheißungen an die Völker (vergl. Jes. 42. 1.; 49. 6.; 51. 4.); es büßt stellvertretend für die Sünden der Völker (53. 2; 57. 1.; 52.) und bewirkt die Sündenvergebung für sie (das.). Das tragische Ende des Davidischen Königtums mag die Hoffnung auf einen künftigen Davididen völlig vernichtet haben. So verheißt der Prophet Maleachi uns die Wiederkunft des Propheten Elia, und das Buch Esra spricht von einem künftigen Priester mit den alten Priesterkleinodien, Urim und Thumim (s. d. A.), der über Zweifel-

[1]) Joel 3. 6. 21. [2]) das. 3. 26.

haftes entscheiden soll. Erst die Zeit der syrischen Religionsverfolgung und die spätere makkabäische Erhebung weckten die Messiashoffnungen wieder, die da in zwei Gestalten auftreten und sich entwickeln. Es waren damals zwei Richtungen unter den Juden, von denen jede die Messiaslehre nach ihrer Weise anders verkündete. Die eine war die der Chassidäer, Assidäer, der Ueberfrommen, welche in den Religionsverfolgungstagen das Märtyrium als das höchste hielten, von keiner Selbsthülfe wissen wollten, sondern Alles Gott allein überlassen zu müssen glaubten. Von oben, vom Himmel wird plötzlich ohne menschliches Hinzuthun Hülfe und Rettung kommen! So ließen sie sich zu Tausenden in einer Höhle am Sabbath von dem Feinde töten und verschmähten die Gegenwehr.[1]) Die andere kennen wir als die der Zaddikim, der Gerechten, der Gesetzesgerechten, die sich um die Hasmonäer schaarten und den Kampf gegen die Tyrannei der Syrer begannen. Wir bezeichnen Erstere als die des Mysticismus und Letztere als die der Verstandesrichtung. Die messianischen Lehren der Ersteren haben wir in ihrer allmählichen Gestaltung im Buche Daniel, den apokryphischen Schriften: des aethiopischen Henochbuches, des 4. Esrabuches u. a. m., auch im Schrifttum des Midrasch und später des Sohar, des Grundbuches der späteren Mystiker. Dagegen sind die der Letzteren im Sirachbuch, in der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta, bei Philo, Josephus u. a. m., auch bei den Vertretern der Verstandesrichtung unter den Lehrern im talmudischen Schrifttum. Ueber die ausführlichen Lehren dieser beiden Richtungen verweisen wir auf den Artikel „Messias" in Abth. II. II. **Messiasverheißung.** Die Verheißung eines zu erwartenden Messias, Davididen, bringen erst die Schriften der Propheten; sie ist eine nachmosaische. Der Pentateuch, der die Institution des Königtums nicht ursprünglich dem mosaischen Staate angehörig bezeichnet, sondern dieselbe als eine von Außen in ihn eingedrungene betrachtet, konnte einen kommenden Davididen, den Messias-König, als den künftigen Inhaber und Vollender der Theokratie, nicht verheißen.[2]) Nicht destoweniger bemühte man sich, besonders unter den Mystikern, die Messiasverheißung auch im Pentateuch aufzufinden und das Messiasdogma als ein mosaisches nachzuweisen, was von der nüchternen Exegese zurückgewiesen wird.[3]) Die Hauptstellen hierzu werden angegeben: 1. M. 49. 10. u. 4. M. 24. 17. Erstere lautet: „Es weicht nicht das Scepter von Juda und der Gesetzgeber zwischen seinen Füßen (Nachkommen), bis er nach Silo kommt, und ihm werden die Völker gehorsam sein." Der hebräische Text dieser Stelle ist: לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים In diesem Verse wird Juda die Führerschaft in Israel verheißen, welche von da aufsteigt und sich vollendet in dem, der nach Silo kommt und dem die Völker unterthan werden. An wen wir in dem zweiten Teile dieses Verses zu denken haben, darüber differiren die Bibelexegeten. Wir schließen uns denen (s. weiter) an, die auf David hinweisen, in dessen Königtum die Führerschaft des Stammes Juda ihre höchste Spitze erreicht hat. Wir deuten die hebräischen Ausdrücke „עד כי" „bis daß" nicht im Sinne eines Endes, einer Abschließung, sondern in der Bedeutung von Ziel und weiterer Fortdauer gleich „bis daß", עד כי, in 1. M. 26. 13.; 24. 19, עד אשר אם עשית; es heißt hier: bis David

[1]) 1. B. der Makkabäer 2. 32. [2]) Vergl. Joseph Albos Ikkarim Absch. 4., wo der Messiasglaube als Tradition hingestellt wird; ebenso Plessner in seinem Religionsbuch, Berlin 1888. S. 86., wo der Messiasglaube nur auf die Prophetenstellen begründet wird; ferner Weiß, Tradition I. S. 28.; Maimonides, h. Melachim Absch. 11. bringt aus 5. M. Kap. 30. nur die Verheißung einer künftigen Erlösung und Sammlung der Zerstreuten. [3]) Wir unterscheiden hier nachdrücklichst die Erlösungsverheißung von der Messiasverheißung; Erstere ist an verschiedenen Stellen im Pentateuch deutlich verkündet, während von Letzterer sich nichts daselbst vorfindet.

kommt, in dem die Führerschaft Judas zur Vollendung aufsteigt. Der Stamm Juda war beim Auszuge aus Aegypten der zahlreichste[1]) und an Einfluß der bedeutendste.[2]) An der Spitze des Heeres treffen wir ihn in der Lagerordnung am Sinai.[3]) Bei der Landesverteilung hat er das erste Loos.[4]) Gleich nach dem Tode Josuas ging dieser Stamm in kriegerischen Unternehmungen den anderen Stämmen voran[5]) und verhalf den nördlichen Stämmen zu ihrem Besitztum. So zog er erst nach Gilead[6]) und dann gegen Süden.[7]) Nach dem Tode Sauls war es Juda, der David erst zum Könige erwählt hatte. Schwieriger ist die Angabe der Bedeutung von שִׁילֹה. Einige nehmen es als Eigennamen von der Stadt „Silo", dem Orte der Bundeslade und des Zeltheiligtums bis zur Zeit Samuels. Nach diesem würde man das „bis er nach Silo kommt", עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה, auf Samuel zu beziehen haben, der David zum König gesalbt hat. Der Schluß endlich: „und ihm werden die Völker gehorsam sein" deutet auf den durch Samuel zum König gesalbten David. Das hebr. Wort יקהת fassen wir nach seinem Stamme יקה und dessen Bedeutung „gehorsam sein", sodaß das nomen יקהה „Gehorsam" bezeichnet, ähnlich Spr. Sal. 30. 17. ותבוז ליקהת אם „und verschmäht den Gehorsam gegen die Mutter". David tritt nach Saul an die Spitze der Regierung; er unterwirft sich die Völker.[8]) Eine Hinweisung auf den Messias ist in diesem Verse nicht; er enthält keine messianische Verheißung. Auch die griechische Uebersetzung der Septuaginta hat in der Wiedergabe dieses Verses keine Beziehung auf einen zu erwartenden Messias, künftigen Davididen. Sie übersetzt den zweiten Teil daselbst: *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* (oder nach einer andern Leseart *ᾧ ἀπόκειται αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν*, „bis da kommt, was ihm bestimmt ist (oder dem es bestimmt ist), er selbst die Erwartung der Völker." Hier wird „Schilo" „שִׁילֹה = שֶׁלֹּה u. שֶׁלּוֹ gelesen und in der Bedeutung von אשר לו „dem es gehört" genommen. Aber schon die aramäischen Uebersetzungen, die Targumim, welche Bestandteile aus älterer Zeit haben, deuten diesen Vers im messianischen Sinne. Dieselben gehören der Zeit an (50 Jahre vor und das Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus), wo die Wogen der Messiashoffnungen hochgingen, die zu den bekannten unseligen Volksaufständen gegen die Herodäer und die Römerherrschaft führten. Von den drei uns erhaltenen Targumim nennen wir erst das Fragmenttargum Jeruschalmi. Dasselbe übersetzt den zweiten Teil des obigen Verses: עד זמן דייתי מלכא משיחא דדידיה היא מלכותא וליה עתידין דישתעבדון כל מלכותא דארעא „bis zur Zeit, da der König Messias kommt, dem das Reich ist und dem alle Völker der Erde unterthan sein werden." Das Wort שִׁילֹה wird hier als Benennung des „Messias" genommen, wie dies auch von einem Lehrer im Talmud geschieht,[9]) mit Hinzufügung der Bedeutung dieses Namens: „sein ist das Reich", sodaß שִׁילֹה, wie oben schon, = שֶׁלֹּה und שֶׁלּוֹ „sein ist" genommen wird, d. h. sein ist das Reich מלכותא דדיה היא. Das verbum יִקְהַת wird, wie oben angegeben, von יקה „gehorsam sein" genommen. Nach ihm ist es das Targum Jonathan, das ebenfalls שִׁילֹה durch: „Messias König" זעיר בגוי משיחא, wiedergiebt; doch hat die Hinzufügung der Erklärung זעיר בגוי „Jung, Spätling, im Volke", eine andere Deutung von שִׁילֹה. Es wird gleich שִׁלְיוֹ „sein Kind" von dem nomen שִׁלְיָה „Geburt, Kind" erklärt, eine Annahme, die sich ebenfalls zu diesem Zwecke im Midrasch findet (s. weiter). Das dritte Targum, genannt „Targum Onkelos", schließt sich eng dem obigen Targum Jeruschalmi an; es übersetzt עד דייתי משיחא דדידיה מלכותא וליה ישתמעון עממיא „bis der Messias kommt, dem das Reich ist und dem die Völker gehorsam sein

[1]) 4. M. 1. 27. [2]) 1. Chr. 6. 2; 5. M. 32. 7. [3]) 1. M. 2. 3—9. [4]) Josua 15. 5—11. [5]) Richter 1. 1.; 20. 18. [6]) Richter 1. 4. [7]) das. V. 8—20. [8]) 2. S. 5—12. Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce יְקָהָה. [9]) Sanhedrin S. 98 b. שִׁילֹה שמו

werden." Die Unterlage dieser Uebersetzung ist die traditionelle Deutung dieser Stelle, die sich in den Midraschim erhalten hat. Dieselbe lautet: „bis er kommt nach Silo", עד כי יבא שילה d. i. der Messiaskönig, זו מלך משיח „ihm werden die Völker gehorsam sein" ליקהת עמים, „denn er kommt und macht die Zähne der Völker stumpf"; שהוא בא ומקהה שיניהם של אומות העולם (eine Redensart für „sie gehorsam, widerstandslos, ohne Gegenrede machen").[1]) Eine zweite Relation erklärt das Wort „Schilo", שילה, als eine Zusammensetzung von שי, Geschenk, und לה, ihm, und bedeutet „Geschenke ihm" als Bezeichnung des Messias nach Jesaia 18. 7.: „zu dieser Zeit werden Geschenke gebracht dem Ewigen Zebaoth" יובל שי לה' צבאות.[2]) Endlich ist es eine dritte Relation, welche, wie oben, die Bezeichnung „Schilo" שילה, nach 5. M. 28. 9.: שילה gleich שליל, talmudisch שליה „Geburt, Nachgeborener", nimmt als Angabe des späteren Davididen.[3]) Gegen diese agadische Auslegung, die sich in der Schule der Mystiker einer willigen Aufnahme erfreute und von da weitere Verbreitung gefunden hatte, protestirten die bedeutendsten jüdischen Exegeten im Mittelalter bis in die neueste Zeit. Wir nennen von diesen: Abraham Ibn Esra, Salomo b. Mair, gen. Raschbam, Joseph Albo, Isaak Abrabanell u. a. m. bis auf Isaak b. Abraham in seinem Buche Chisuk Emuna, Lipmann in seinem Nizzachon u. Moses Mendelssohn in seinem Biur zur Stelle. Der Erste (1093—1167) bezieht den ganzen Vers, wie wir oben angegeben, auf David, in dem sich die Führerschaft Judas vollendete.[4]) Zur Erklärung des Wortes „Schilo", שילה, zitirt er außer den oben erwähnten Erklärungen auch die, welche „bis er kommt nach Schilo" עד כי יבא שילה = „bis das Ende Silos gekommen" lautet, wo das Wort קץ, „Ende", ergänzt wird oder das יבא die Bedeutung von „untergehen" hat, ähnlich dem 3. M. 22. 7. בא השמש „die Sonne geht unter". Passend wird hierzu auf Ps. 78. 40. hingewiesen: „Er verließ die Wohnung Silos und erwählte David seinen Diener."[5]) Auch das Wort יקהת wird in dem oben angegebenen Sinne von „gehorsam sein" erklärt. Die Uebersetzung dieses Verses würde demnach sein: „Es weicht nicht das Scepter von Juda bis Schilo untergeht und ihm (dem David) die Völker unterthan werden." Treffender noch ist die Erklärung von Salomo b. Mair, genannt Raschbam, der dabei auf Rehabeam den Vers bezieht. Derselbe veranstaltete bekanntlich nach dem Tode Salomos eine Volksversammlung zu Sichem (2. Chr. 10. 1.), die zur Teilung des Reiches führte. Sichem und Silo lagen sehr nahe und wurden nur durch eine Ebene getrennt, sodaß man Silo mit Sichem oft verwechselte;[6]) auch war die Zwischenebene ganz und gar zur Abhaltung jener Versammlung geeignet. Der Sinn würde demnach sein: „Es weicht nicht das Scepter von Juda und der Gesetzgeber von seinen Füßen, bis er (Rehabeam) nach Silo kommt, dem (Salomo oder Rehabeam) die Völker gehorsam waren."[7]) Der gelehrte Verfasser des Pentateuchkommentars „Chaskuni" (1260) schließt sich dieser Auffassung an, aber bezieht das „Schilo" auf den Propheten Ahia aus Silo, der die Trennung des Zehnstämmereiches als einen göttlichen Beschluß verkündete.[8]) Der Erklärung des Raschbam oben folgt Moses Mendelssohn in seinem Kommentar zu dieser Stelle. Nicht unerwähnt lassen wir die Meinung des Einen, der „bis er nach Silo kommt" auf die Einteilung des Landes in Silo deutet.[9]) Nur Salomo Jizchaki, genannt „Raschi", und Nachmanides behielten in ihren Pentateuchkommentaren obige traditionelle Erklärung der Mystiker bei; sie repräsentiren die Schule der Halbmystiker. Nicht

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 98. zur Stelle. [2]) Jalkut I. § 160 u. Midrasch Lekach tob edit. Buber, S. 236. [3]) das. Vergl. Raschi zu 1. M. 49. 10. [4]) In seinem Kommentar zu 1. M. 49. 10. [5]) ויטש משכן שילה [6]) Vergl. Josua 24. 1. u. 26; Richter 21. 19. [7]) In seinem Kommentar zur Stelle. [8]) Siehe seinen Kommentar zur Stelle. [9]) Es ist dies die Meinung des Pentateuchkommentars Baal Turim von R. Jacob ben Ascheri (1350).

besser geht es mit dem zweiten oben angegebenen Schriftbeweis aus dem Pentateuch. 4. M. 24. 17. heißt es: „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich schaue ihn, aber nicht nahe; es tritt ein Stern von Jakob hervor und es erhebt sich ein Scepter aus Israel, er zerschmettert die Häupter Moabs und vernichtet alle Söhne Seths." Der hebr. Text lautet: אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרב דרך ככב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקדקר כל בני שת Diese Schriftstelle wird von den Mystikern im 1. Jahrh. n. messianisch aufgefaßt. So zitirt im Talmud R. Akiba (Anfang des 2. Jahrh.) diesen Vers bei der Anerkennung Barkochbas als Messias.[1]) Diese Auffassung haben wir ebenfalls in den aramäischen Pen-

---

[1]) Sanhedrin S. 97b. Im Midrasch wird diese Stelle auf „Messias Sohn Joseph" (s. d. A.) gedeutet. So ausdrücklich in der Pesikta Sutarta zu 4. M. 24. 17. (edit. in Wilna 1880. Bl. 129b.); auch Bethhamidrasch edit. Jellinek III. S. 141 u. a. m.; es heißt daselbst: „Die Israeliten sammeln sich in Obergaliläa. Dort erscheint ihnen Messias b. Joseph, von wo sie mit ihm nach Jerusalem ziehen; es erfüllen sich die Worte in Daniel 11. 14: „Und die Gewaltigen deines Volkes werden sich erheben, um die Weissagung zu erfüllen, aber sie werden zu Fall kommen u. s. w." In der Abt. II. dieser Realencyclopädie, Artikel „Messias Sohn Joseph" S. 768 sagten wir, daß man unter dem „Messias Sohn Joseph", dem Vorläufer des Messias Sohn Davids, den für den Messias gehaltenen Simon Barkochba (s. d. A.) zu verstehen habe. Einen directen Beweis hierzu, außer den dort vorgebrachten, finden wir in der eben zitirten Midraschstelle in Verbindung mit dem Ausspruche R. Akibas, der diese Stelle als Nachweis der Messianität Barkochbas zitirt, sodaß die Deutung dieser Bibelstelle im Midrasch auf „Messias Sohn Joseph" nur im Zusammenhange mit der von R. Akiba ihren Sinn und ihre Ergänzung hat. Der Messias, auf den R. Akiba obigen Vers bezog, war „Messias Sohn Joseph", der getötet werden mußte, wenn später der „Messias Sohn David" erscheinen sollte. Wir erkennen darin eine Apologetik der Deutung R. Akibas und eine Erklärung des ganzen verunglückten barkochbaischen Aufstandes, der als Vorgeschichte der nunmehr zu erwartenden Ankunft des „Messias Sohn David" eintreten mußte. Dalmann in seiner Schrift „Der leidende und sterbende Messias" S. 21. setzte dieser unserer Ausführung entgegen: „Die Geschichte weiß nichts davon, daß das Judenvolk nach Barkochbas Untergang an seiner Messianität habe festhalten wollen." Sicherlich, entgegnen wir, waren es unter Anderen die Jünger und Anhänger R. Akibas, die zur Rechtfertigung ihres Lehrers in Bezug auf dessen obige Deutung des Schriftwortes an der Messianität Barkochbas festhielten, aber die nach der Niederlage Barkochbas erfolgten schweren hadrianischen Verfolgungen und die völlige Entmutigung des Volkes verboten ihnen, sich darüber auszusprechen. Ein Einziger aus dieser verhängnisvollen Zeit, R. Dosa, wagte es, andeutungsweise in einem Vortrage dem Volke Trost zu verkünden; er zitirte die Worte des Propheten Sacharia 12. 10.: „Und ich gieße aus über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Wohlwollens; schauet zu mir empor wegen des, den sie durchbohrten und beklaget ihn gleich der Klage um einen Einzigen" und rief ihnen darauf zu: „Den sie durchbohrt (getötet) hatten, das war der Messias Sohn Joseph!" (Gemara Succa S. 52a.). Mehr durfte er zur Zeit nicht sprechen. Aber die Midraschim haben später die Ergänzung zu dieser Trostesrede R. Dosas gebracht; sie erklären, daß der Tod des „Messias Sohn Joseph" vor der Ankunft des „Messias Sohn Davids" als eine göttliche Bestimmung erfolgen sollte. So lesen wir in einer Boraitha (Succa S. 52a): „Der Messias Davidide wurde aufgefordert (Ps. 2. 7. 8.), für sich etwas zu erbitten; er sah den Tod des Messias b. Joseph und erbat sich das Leben." Die biblische Unterlage zur Aufstellung eines „Messias Sohn Joseph" ist 5. M. 33. 17. (Mosis bildliche Segensverheißung für Joseph) in Verbindung mit der Verheißung von Moses in 1. M. 49. 22. 26. (vergl. Tanchuma Schemoth S. 49b. edit. Buber und Midrasch rabba 1. M. Abschn. 75.) unter Hinweisung auf Ezechiel 37., wo auf das Holz Josephs das des Juda kommt (beide sollen eins sein, — über die David König sein wird). Ein Zweiter aus dieser Zeit ist Simon Chassida, der die Stelle in Sacharia 2. 1—4. zitirt, die von den Hörnern (Mächten) spricht, die Israel zerstreut haben, auch von vier Schmieden, die dieselben vernichten sollen —, und mit der Erklärung schließt: Diese vier Schmiede sind: „der Messias Davidide, der Messias Sohn Joseph, Eliahu und der Priester der Gerechtigkeit" (Pesikta Rabbathi 15. edit. Friedemann. Vergl. über diese Stelle, besonders über den Priester der Gerechtigkeit, den Artikel „Messiasse"). Die Aeußerungen anderer Lehrer dieser Zeit bitten wir Abt. II. S. 762—763 nachzulesen, von denen wir den Ausspruch R. Jehudas hervorheben, der die erfolgte Verödung als Vorboten der sicheren Ankunft des Davididen betrachtet. Diese messianischen Lehren am Ende des 2. Jahrh. finden nur in Verbindung mit der Zeitgeschichte, mit der von der Niederlage des Messias-Barkochba, ihre Bedeutung; sie sollen den Tod dieses Messias erklären. Einen Beweis zu dieser unserer Darstellung fanden wir später in der Schrift von Abrabanel „Jeschuoth Meschicho" Absch. 4. S. 31. (edit. Königsberg), wo

tateuchübersetzungen. Das Fragmenttargum Jeruschalmi übersetzt: חמית אנא ליה ולית הוא כדון ומסתכל אנא ביה ולית הוא קריבא עתיד למיקם מלך מדבית יעקב ופריק ושליט מדבית ישראל ויקטל תקיפי מואבאי וירוק וישיצי כל בני מדינחא „Ich sehe ihn, aber er ist nicht jetzt, ich schaue ihn, aber er ist nicht nahe; es wird ein König vom Hause Jakob aufstehen, ein Erlöser und Herrscher vom Hause Israel, er tötet die Mächtigen der Moabiter, er vernichtet und vertilgt alle Söhne des Morgenlandes." Dieser messianischen Auffassung folgten in etwas milderer und erweiterter Form die anderen Targumim. Das Targum Onkelos setzt anstatt des פריק ושליט u. s. w. die Worte: כד יקום מלכא מיעקב ויתרבא משיחא מישראל ויקטל רברבי מואב וישלט בכל בני אנשא „So sich erhebt der König von Jakob und hervorgeht der Messias aus Israel, er tötet die Fürsten Moabs und herrscht über alle Menschen." Die letzten Worte: „er herrscht über alle Menschen" treten an die Stelle: „er vernichtet alle Söhne des Morgenlandes. Einen völlig neuen Zusatz hat das Targum Jonathan: „er vernichtet alle Söhne Seths von dem Nachkommen Gogs, die gegen Israel in den Krieg ziehen, sie sämmtlich werden vor ihm fallen." וירוקן כל בני דשת משיריתיה דגוג דעתידין לסדרא סדרא קרבא בישראל ויפלון פגריהון כלהון קדמוי Dagegen stellen die Exegeten der Verstandesrichtung eine andere Erklärung auf, die auch hier nichts Messianisches sieht. So giebt die griechische Uebersetzung der Septuaginta diese Stelle ohne jedwede Beziehung auf den Messias wieder. Es heißt daselbst: *„ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγοὺς Μωὰβ καὶ προνομεύσει πάντας υἱοὺς Σήθ."* „Es geht auf ein Stern von Jakob, es steht auf ein Mensch aus Israel und vernichtet die Führer Moabs u. s. w." Das hebräische שבט wird hier durch „Mensch", „Mann" = *ἄνθρωπος* übersetzt; ebenso haben wir da die Uebersetzung von 4. M. 24. 7. יזל מים מדליו durch: *ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ* „Es wird ein Mann aus seinem Nachkommen hervorgehen." Auf wen hier hingewiesen wird, darüber sind die Angaben verschieden. Viele[1]) beziehen diesen Ausdruck auf den Messias, was nicht richtig zu sein scheint, da diese griechische Bezeichnung für den verheißenen Messias nicht in dem jüdisch-griechischen Schrifttum vorkommt. Wir verstehen darunter eine Hinweisung auf David, der bekanntlich den Krieg gegen Amalek (Agag) glücklich vollführte, ebenso gegen Moab und die anderen Nachbarvölker. Von den jüdischen Exegeten des Mittelalters sind es besonders Abraham Ibn Esra und R. Salomo Jizchaki (Raschi), die diese Stelle auf David beziehen; auch der Pentateuchkommentar Moses Mendelssohns „Biur" schließt sich dieser Erklärung an. Von geringerem Belang ist eine dritte Stelle, die in 5. M. 18. 15.: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern, gleich mir, wird der Ewige dein Gott dir erstehen lassen, ihm sollet ihr gehorchen." Ebenso die Wiederholung derselben daselbst V. 18.: „Einen Propheten lasse ich ihnen aufstehen aus der Mitte ihrer Brüder, gleich dir, und ich lege

es zur Rechtfertigung der Messiasanerkennung R. Akibas von Barkochba heißt: „Es war im Volke die Tradition verbreitet, daß vor dem Messias Sohn David der Messias Sohn Joseph kommen werde, um den Kampf gegen die Völker zu führen nach Sacharia 12. 10." Von dem Messias Sohn Joseph wird hier und an anderen Orten als von einem schon gekommenen und getöteten berichtet, nach dem nun der „Messias Davidide" erscheinen wird. Jüngere Midraschim haben diese Sagen verschieden erweitert und so lebendig ausgemalt, daß der, welcher den Ursprung derselben nicht kennt und erwägt, versucht wird, deren Angaben von dem Messias Sohn Joseph als Verheißungen für die Zukunft zu halten, während sie als abgethan gelten und nur wegen des zu erwartenden Messias Davididen im Zusammenhange mit ihm erzählt werden. Wenn Dalmann in seiner obengenannten Schrift S. 21. uns entgegenhält: „Der Messias Sohn Joseph soll ja außerdem noch erscheinen", so bitten wir ihn, zum Verständnis dieser Angaben auf die Geschichte ihres Ursprunges zurückzugehen, nach der die Sage von „Messias Sohn Joseph" schon in der Person des „Messias Barkochba" ihre Verwirklichung gefunden

[1]) Auch nach Z. Frankel S. 183 in seiner Schrift: „Ueber den Einfluß der palästinischen Exegese"

meine Worte in seinen Mund, daß er Alles zu ihnen rede, was ich ihm befehle." Sehr früh schon wurden von christlicher Seite diese Aussprüche als messianisch bezeichnet und auf Jesus bezogen.[1]) In dem jüdischen Schrifttum finden wir keine messianische Deutung dieser Stelle, auch nicht unter den Mystikern, die sonst mit der christlichen Auffassung der messianischen Schriftstellen übereinzustimmen pflegen. Die meisten jüdischen Gelehrten beziehen diese Stelle auf die Propheten im Allgemeinen.[2]) Andere deuten sie auf Josua[3]) oder auf Jeremia.[4]) Das „gleich dir" wird bald auf „deine Mitte von deinen Brüdern",[5]) bald auf den Gegensatz des „Zauberpropheten" zu dem „wahren Gottespropheten",[6]) oder auf den „heiligen Geist", dessen der Prophet teilhaftig wurde,[7]) bezogen. Dagegen wird die Verheißung eines Messias im Schrifttum der Propheten an mehreren Stellen verkündet. Doch verstehen spätere Exegeten auch diese Schriftstellen anders zu deuten und stellen jede Beziehung auf eine Messiasverheißung in Abrede. Nach der Auffassung dieser Exegeten, schließt der gelehrte Joseph Albo, beruhe der Messiasglaube nur auf einer Tradition, die dessen Grundlage bildet.[8]) Wir sehen uns diese Schriftstellen der Propheten einzeln an und zitiren dieselben mit ihren Auslegungen nach beiden Richtungen. Die Grundlage aller messianischen Stellen, die von einem künftigen Davididen, Messias, weissagen, ist die Schriftverheißung an David in 2. S. 7. 12—17. Dieselbe lautet: „So deine Tage voll geworden und du bei deinen Vätern liegst, errichte ich nach dir deinen Nachkommen, der von dir kommt, und ich befestige sein Reich. Dieser erbaut das Haus in meinem Namen, und ich befestige den Thron seines Reiches auf ewig. Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir ein Sohn, den ich auf sein Fehl züchtige mit der Zuchtruthe der Menschen und durch die Plage der Erdensöhne. Aber meine Liebe weicht nicht von ihm, wie ich sie von Saul weggewendet, den ich vor dir abgeschafft habe. Und fest bleibt dein Haus und dein Reich auf ewig vor dir; dein Thron soll auf ewig befestigt sein." Es wird hier die Ewigkeit der Herrschaft des Davididen und dessen Reiches verheißen. Diese Stelle hat die älteste Weissagung; sie wird 1. K. 8. 17—22; das. V. 24—27; 9. 4—5; 1. Chr. 22. 7—11; Ps. 132. 11—18; 89. 4—5. u. 30. u. a. a. O. wiederholt und dient als Grundlage der späteren prophetischen Verheißungen von der Wiedererhebung des Davididen und seines Reiches in seiner höchsten Würde als sittliches Idealreich und Idealkönigtum. Aeltere christliche Exegeten[9]) beziehen diese Weissagung auf den Messias, speciell auf Christus, dem jedoch die Stelle in 1. Chr. 22. 9. ff. entgegen ist, wo von David diese Verheißung auf Salomo bezogen wird. Ebenso deuten mehrere Lehrer im Midrasch[10]) dieselbe auf Salomo. Aber auch diese Erklärung hat Ps. 89. 30. gegen sich, wo es heißt: „und ich setze ewig seinen Nachkommen ein und seinen Thron gleich den Tagen des Himmels." Darnach wäre der Begriff von „ewig" עולם oder עד עולם nicht im Sinne von „einer längeren Dauer" zu nehmen, was nach dieser Deutung angenommen werden mußte. Wir schließen uns daher vollständig

---

[1]) So schon von Justinus Märtyr., Tertullian, Athanasius, Euseb. demonstr. 3. 2. 9. 11; Luctanz 4. 17; Augustinus c. Faust. 16. c. 16. 18; 18. 19.; Isidor Pelus c. 3. ep. 49. Vergl. hierzu Apostelgesch. 3. 22. 23; das. 7. 37; Joh. 6. 46., wo dieser Vers ausdrücklich auf Jesus gedeutet wird. [2]) So Maimonides an mehreren Stellen; Joseph Albo in seinem Ikkarim Absch. 42; Kimchi, Nachmanides, Alschech, besonders Lipmann in seinem Nizzachon § 137. u. a. m. [3]) Ibn Esra zu 5. M. 18. 15. נביא מקרבך זה יהושע [4]) Baal Haturim daselbst. [5]) So Raschi. [6]) Ibn Esra. [7]) Targumim. [8]) Ikkarim l. c. [9]) Augustinus de civitate dei 17. 8. 9. u. a. m. nach ihm; so Scholz, Handbuch der Theologie des alten Bundes II. Regensburg 1862. S. 172. Daß diese Stelle Messianisches enthält, gestehen andererseits de Wette, Biblische Dogmatik. Berlin 1831. S. 110.; Thenius, die Bücher Samuelis. Leipzig 1842. S. 157. Vergl. Hengstenberg, Christologie des a. T. Berlin 1854. S. 164—166. [10]) Jalkut zu Samuel § 146; ebenso Raschi zur Stelle

der Erklärung von David Kimchi (1230) in seinem Commentar zu 2. S. 7. 6. an, der diese Verheißung auf die ununterbrochene Kette der Nachkommen Davids deutet mit den Worten: ועל כל זרע דוד אמר לא על שלמה לבד אלא על רחבעם ועל היוצאים ממנו בניהם ובני בניהם „Und über Davids ganzen Nachkommen erstreckt sich diese Verheißung, nicht über Salomo allein, sondern auch über Rehabeam und die Nachkommen von ihm, ihre Kinder und Kindeskinder.“ Von den hierher gehörenden Prophetenstücken nennen wir erst das von Amos 9. 11—12.: „An diesem Tage richte ich die gefallene Hütte Davids wieder auf; ich zäune ihre Risse und stelle die Ruinen wieder her und erbaue sie wie vormals.“ Die Person des Davididen wird nicht hier ausdrücklich genannt, aber sie ist unter „Wiederaufrichtung der Hütte Davids“ mit angedeutet. Diese Stelle wird von den meisten jüdischen Exegeten[1]) auf den Messias bezogen. Eine Ausnahme hiervon bildet die Annahme (s. weiter), daß sämmtliche messianischen Verheißungen in den Schriften des alten Testamentes sich schon im Laufe der letzten Hälfte des ersten und der ersten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens erfüllt hatten.[2]) Von den Lehrern des 3. Jahrhunderts wird der Messias in Bezug auf diese Stelle in Amos kurzweg „Bar Naphli“, בר נפלי, „Sohn der gesunkenen Hütte Davids“, genannt.[3]) Nicht so einig ist man in der Erklärung der zwei wichtigsten messianischen Stellen in Jesaia 9. 5—6. und daselbst Kap. 11. 1—12. Erstere lautet: „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn gegeben, die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; man nennt ihn: Wundervoller, Rat, mächtiger Gott, ewiger Vater, Fürst des Friedens. Zur Mehrung der Herrschaft und des Friedens ohne Ende auf dem Throne Davids und in seinem Reiche; es zu festigen und zu stützen, von jetzt bis ewig; der Eifer des Ewigen Zebaoth vollführt dieses.“ Diese Weissagung kann nur im Zusammenhange mit der in Kap. 8. 4. 7. 22—23., von dem feindlichen Einfall der Assyrer unter Tiglat Pilesser (im Jahre 740 v.) in das Zehnstämmereich und der ersten Deportation der Exulanten aus demselben nach Assyrien, verstanden werden. Im Reiche Jehuda regierte damals der König Ahas (741 — 725), Vater des auf ihn folgenden Königs Hiskia (725—696). Gegen den König des Zehnstämmereiches Pekach, Sohn Remaljahus, (759—739), und Rezin, König von Damaskus (738), die verbunden in das Reich Juda einzubrechen drohen, ruft der so bedrängte Ahas den König von Assyrien Tiglat Pilesser zu Hülfe. Dieser kommt, besiegt die Verbündeten Rezin und Pekach und macht sich das Zehnstämmereich zinsbar. Wir lesen darüber Jesaia 7. 16.: „Noch ehe der Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht, wird der Boden von den zwei Königen, vor denen du dich scheuest, verlassen sein“; ferner das. Kap. 8. 4.: „Noch bevor der Knabe Vater und Mutter kennt, erobert das Heer (das assyrische) Damaskus und bringt die Beute Somrons vor den König von Assyrien.“ Die Nennung des Knaben ist in beiden Stellen eine symbolische Figur, die in der dritten, unserer obigen ersten Weissagung ihre Enträthselung hat, auf die sie hinweist. Es ist der König Hiskia, der im Jahre 749 geboren und zu 25 Jahren (im Jahre 725) König wurde,[4]) also zur Zeit der Invasion der Assyrer (740) gegen 9 Jahre alt gewesen sein

[1]) So von Jizchaki, genannt Raschi von David Kimchi u. a. m. Beide haben darüber: יבא יום ההוא המוכן לגאולה ובו אקים סוכת דוד הנופלת Unter סוכת דוד הנופלת verstehen sie מלכותא דבית דוד das Reich des davidischen Hauses. [2]) Vergl. Gemara Sanhedrin S. 98b., den Ausspruch von Hillel II. (im 4. Jahrh.) daselbst: „Die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, da ihnen derselbe schon in den Tagen Hiskias geworden“ אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו Auf einer andern Stelle heißt es: „Gott wollte den Hiskia zum Messias machen.“ Gemara Sanhedrin S. 94b. בקש הקב״ה לעשות לחזקיהו משיח [3]) daselbst S. 96b. אימת אתי בר נפלי Wann wird «Bar Naphli» kommen?
[4]) Nach 2. K. 17. 2. 2. Chr. 29. 1.

mochte. Dieses königliche Kind, der davidische Sprosse, wurde jetzt von den Propheten als der künftige Retter hingestellt, unter dessen Scepter beide Reiche wieder verbunden werden und im Glücke neu erblühen sollten. Aeltere Erklärer sehen obige Weissagung als eine messianische an, dieselbe soll auf einen verheißenen spätern Messias hinweisen. So schließt die aramäische Uebersetzung, das Targum, in der Wiedergabe der hebräischen Textworte שר שלום mit משיחא דשלמא יסגי עלן „der Messias des Friedens möge bei uns mächtig werden!“ Ausdrücklich wird im Midrasch der Messias שר השלום „Friedensfürst“ nach obiger biblischer Benennung genannt.[1]) Dagegen gab es schon Lehrer im 3. Jahrhundert n., welche die obige ganze Weissagung auf Hiskia bezogen. Die Stelle darüber lautet: „Es komme Hiskia, der acht Namen hat, und bestrafe Sanherib, der ebenfalls acht Namen hat.“ Die acht Namen des Hiskia werden obiger Weissagung entnommen und sind: „Wundervoller“, פלא; „Rat“, יועץ; „Gott“, אל; „Mächtiger“, גבור; „Vater“, אב; „Ewiger“, עד; „Fürst“, שר; „Friede“, שלום.[2]) Wir bemerken hier, daß der Vortragende jedes Wort dieser Bezeichnung als Namen angiebt. Ob dies richtig sei, wollen wir dahingestellt sein lassen, aber wir sehen, daß er diese Stelle auf den König Hiskia (s. oben), nicht auf den künftigen Messias bezieht. Dieser Auffassung folgten die meisten jüdischen Exegeten späterer Zeit aus den Reihen der Verstandesrichtung als: Jizchaki, genannt Raschi, David Kimchi, Ibn Esra u. a. m. in der Erklärung obiger Stelle. Nur Abravanel in seinem Buche „Jeschuoth Meschicho“, ישועות משיחו, p. 50. Absch. 2. Königsberg 1854 und Lipmann Mühlhausen (im 15. Jahrh.) in seiner Schrift „Nizzachon“ nehmen eine besondere Stellung ein; sie erklären diese Weissagung auf den König Hiskia und auf den von ihm abstammenden spätern Messias.[3]) Viel Aufmerksamkeit und Fleiß verwendete man auf die Auslegung der in dieser Weissagung dem verheißenen Davididen beigelegten Eigenschaften. Von denselben waren es die von „mächtiger Gott“, אל גבור, und „ewiger Vater“, אבי עד, deren Erklärung nicht leicht war. Im Christentum hat man in denselben eine Angabe der Gottheit des Messias gefunden. Wir werden dieselben später unter „Gottheit des Messias“ behandeln. In der zweiten Stelle Jesaia 11. 1—12. heißt es: „Und es entsprießt ein Reis aus dem Stamme Isais, ein Sprößling bricht aus seinen Wurzeln hervor. Es ruht auf ihm der Geist des Ewigen, der Geist der Weisheit und der Vernunft, der Geist des Rates und der Macht, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. Und er atmet auf in Gottesfurcht, er richtet nicht nach dem Schein seiner Augen und entscheidet nicht nach dem Vernehmen seiner Ohren. Er richtet nach Gerechtigkeit die Armen und entscheidet mit Billigkeit für die Gedrückten des Landes. Und er straft das Land mit der Geißel seines Mundes und durch den Geist seiner Lippen tötet er den Frevler. Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Lenden und Treue der Gurt seiner Hüften. Und es wohnt der Wolf mit dem Lamme, der Leopard lagert mit dem Böcklein, das Kalb, der junge Leu und das Mastrind zusammen, und ein kleiner Knabe führt sie. Die Kuh und der Bär weiden zusammen, lagern ihre Jungen; und der Löwe genügt sich wie das Rind an Stroh. Es spielt der Säugling auf dem Loche der Natter, und auf Basiliskenhöhe hebt der (der Mutterbrust) kaum Entwöhnte sein Händchen. Sie verheeren und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen Berg, denn voll wird die Erde der Erkenntnis Gottes sein, wie Wasser das Meer bedeckt. Und an diesem Tage wird die Wurzel Isais sein, welche da steht zum Panier der Nationen, nach ihr sehnen

---

[1]) Midr. rabba z. Kgld. משיח שר שלום נקרא [2]) Sanhedrin S. 94a. [3]) Abravanel schließt in genannter Schrift mit den Worten: וכן במלך המשיח היוצא מחלציו Lipmann Mühlhausen im „Nizzachon“ S. 73: ועל מלכות המשיח שיקום מזרעו נאמר

sich die Völker, und es wird ihre Ruhe ehrenvoll sein. Und an diesem Tage wird der Herr fortfahren, nochmals mit eigener Hand den Rest seines Volkes loszukaufen, wie es übrig geblieben von Aschur, Aegypten, Pathros, Kusch, Elam, Sinear, Hamath und von den Meeresinseln. Und er erhebt das Panier den Völkern, sammelt die Verstoßenen Israels und bringt die Zerstreuten Judas aus den vier Erdenden (Weltgegenden) zusammen. Der Ewige bannet (läßt austrocknen) die Meereszunge Aegyptens, er schwingt seine Hand mit dem Ungestüm seines Geistes über den Strom, er schlägt ihn zu sieben Bächen, daß man ihn in Schuhen durchwaten kann. So wird ein Steig dem Rest seines Volkes, das übriggeblieben von Aschur, wie es Israel geworden am Tage, da es aus Aegypten gezogen." Die Erklärung dieser Weissagung als eine messianische, von dem künftigen Messias, seinen Eigenschaften, seinem Werke und seiner Zeit, hat sich unter den Exegeten der ältesten und mittleren Zeit einer größeren Uebereinstimmung zu erfreuen, als dies bisher gewesen. Im talmudischen Schrifttum sind es die Lehrer des 2. und 3. Jahrh., welche diese Auffassung teilen. Wir lesen daselbst[1]): „Der Messias? Es heißt: Und es ruht auf ihm der Geist des Ewigen, der Geist der Weisheit und der Vernunft u. s. w." Diese messianische Auffassung obiger Weissagung war bei ihnen so fest, daß nach einem daselbst gebrachten Zitat der zum Messias sich aufwerfende Barkochba (132 n.) von den Rabbinen beseitigt wurde, weil er die hier genannten Eigenschaften nicht besaß[2]). Nächst dem Talmud nennen wir das Targum zur obigen Stelle, das Vers 1 übersetzt: „Es geht ein König hervor von den Kindern Isais und der Messias von dessen Enkeln." ויפוק מלכא מבנוהי דישי ומשיחא מבני בנוהי יתרבי. Dieser Auslegung folgten die meisten jüdischen Exegeten des Mittelalters: Jizchaki, genannt Raschi,[3]) David Kimchi,[4]) Abravanel[5]) u. a. m. Dagegen verhehlen wir uns nicht, daß schon Theodoret (386—447) eine jüdische Exegese dieser Stelle bringt, welche dieselbe als auf Serubabel, den davidischen Fürsten bei der Wiederbegründung des zweiten Staates in Palästina (536), bezieht.[6]) Auch Abravanel bringt in seiner Schrift „Maschmia Jeschua" Seite 10—12 diese Auffassung. Eine andere abweichende Auslegung ist die im Commentar des Ibn Esra zur Stelle zitirte Auslegung des R. Moses Kohen (im 11. Jahrh.), welche diese Weissagung als für den König Hiskia gesprochen erklärt. Wir beziehen uns auch hier auf unsere Aufstellung in der Abt. II dieses Werkes im Artikel „Messias" Seite 747 und versuchen darnach diese Weissagung in allen ihren Einzelheiten zu erklären. Daselbst heißt es: „Sie (die Propheten) knüpfen die Verheißungen an die Gegenwart an, um von ihr aus in die Zukunft zu schauen, nicht daß sie schon die messianische Zeit sei, sondern nur, daß in ihr das Streben nach einem alle Menschen umfassenden Gottesreich seinen Ausdruck gefunden." So halten wir auch hier diese Weissagung als sich zunächst auf Hiskia beziehend, doch nur, um von da aus Blicke in die messianische Zeit zu richten und Schilderungen derselben zu entwerfen. Bestärkt werden wir in dieser Annahme durch die Stellen dieser Weissagung in Kap. 11. 3—10., deren ideale Schilderung

---

[1]) Sanhedrin Gemara S. 93b. משיח דכתיב ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה [2]) daselbst. אמרו לרבנן אנא משיח אמרי ליה במשיח כתיב דמורח ודאין נחזי אנן אי מורח ודאין כיון דחזיוה דלא מורח ודאין קטלוהו [3]) In seinem Commentar zu Jesaia 11. 1., wo er diese Weissagung als für die im Exile verbliebenen Israeliten — gesprochen hält: שמא אבד סברם לא אבד כיון שיבא מלך המשיח יגאלם [4]) Ebenfalls in seinem Commentar zu dieser Stelle. Daselbst sagt er: סמך פרשה זו שהיא עתידה לימי המשיח להתבטחות שהיתה בימי חזקיהו [5]) In seinem Buche »Maschmia Jeschua« p. 10—12. Offenbach 1827. [6]) Vergl. Hengstenberg, Christologie II. Berlin 1855. S. 114, wo dieses Zitat aus Theodoret gebracht wird.

nicht für den König Hiskia paßt, daher dieselben nur messianisch aufgefaßt werden müssen. Dagegen können die Verheißungen daselbst von Vers 11—16. und Kap. 12. 1—7. auf die Zeit Hiskias gut bezogen werden. Hiskia regierte von 725—696; er erlebte die Zerstörung Samarias im Jahre 722 und die Auflösung des Zehnstämmereiches durch Salmanassar, speciell durch Sargon. Die Reste des Zehnstämmereiches schlossen sich in beträchtlichen Teilen dem Reiche Juda unter Hiskia an. Der Prophet Jesaia spricht darüber die Hoffnung aus, daß bei einer Rückkehr der ins Exil Deportirten eine völlige Vereinigung Judas und Israels unter einem großen Reiche unter davidischem Septer, unter Hiskia, stattfinden werde. So Kap. 11. V. 12.: „Und er erhebt das Panier den Völkern, er sammelt die Verstoßenen Israels, und die Zerstreuten Judas bringt er von den vier Enden der Erde zusammen. Es weicht die Eifersucht Ephraims, und die Dränger Judas werden vernichtet; Ephraim beneidet nicht Juda, und Juda drängt nicht Ephraim." Diesem schließt sich in Kap. 12. 1—7. der Dank an Gott für diese beiden Volksteilen gewordene Rettung an. V. 1.: „Und du sprichst an diesem Tage, ich danke dir, Ewiger, denn du hast gegen mich gezürnt, dein Zorn ist gewichen und nun hast du mich getröstet!" Eine weitere specielle Erklärung dieser Weissagung geben wir später unter: „Eigenschaften und Werke des Messias," die wir hier nicht wiederholen möchten. Die zunächst hier in Betracht kommende messianische Stelle ist in Micha 5. 1—3. V. 1.: „Und du Bethlehem Ephratha, zu gering zu sein unter den Fürsten oder Tausenden Judas, aus dir wird mir der ausgehen, bestimmt zu sein ein Herrscher in Israel, seine Ausgänge (Herkunft) sind aus der Vorzeit von den Tagen der Ewigkeit." V. 2.: Darum giebt er sie preis bis zur Zeit, da die Gebärerin geboren hat, und der Rest seiner Brüder kehrt alsdann zu seinen Brüdern zurück." V. 3.: „Und er bleibt und weidet durch die Macht des Ewigen, durch die Majestät des Namens des Ewigen seines Gottes; sie kehren zurück, denn es reicht seine Größe bis an die Enden der Erde. Und dieses wird der Friede sein, so Aschur (Assyrien) in unser Land eindringt, wir stellen ihm sieben Hirten entgegen und acht Menschenfürsten." Diese Weissagung wird bei dem größten Teil der Juden im talmudischen Schrifttum, sowie im Targum und den meisten Bibelexegesen im Mittelalter als messianisch bezeichnet, die sich auf den idealen König Messias beziehe. Nach Matth. 2. 5.[1]) geben die Priester und Schriftgelehrten „Bethlehem" für den Geburtsort des Messias an und begründen diese ihre Angabe auf diese Stelle im Kap. 5. 1. Das Targum überträgt die Worte ממך לי יצא להיות מושל בישראל „von dir geht her aus, bestimmt zu sein ein Herrscher in Israel" durch: מנך קדמי יפוק משיחא למהוי עביד שולטן על ישראל „von dir geht mir der Messias aus, bestimmt zum Herrscher über Israel."[2]) Im Talmud wird der Schluß dieses Verses ומוצאותיו מקדם מימי עולם als Beweis der Präexistenz des Messias oder dessen Namen angegeben.[3]) Weiter wird aus den Worten עד עת יולדה ילדה die Zeit der Messiasankunft deducirt.[4]) In dem Bibelkommentar von Jizchaki und David Kimchi zur Stelle wird übereinstimmend diese Weissagung auf den Messias bezogen. Ersterer ergänzt das im Texte fehlende Subjekt nach ממך יצא לי durch משיח „der Messias", und Letzterer setzt hier zwischen das Wort שופט „Richter", fügt jedoch bald hinzu והוא משיח „das ist der Messias." Diesem Vorgange folgten die Späteren als z. B. Abravanel in seinem Buche „Maschmia Jeschua" Seite 82 u. a. m. Nicht desto weniger gab es Viele schon im 3. und 4. Jahrh., die diese Weissagung auf Serubabel beziehen.[5]) Und noch Ibn Esra neigt sich in seinem

[1]) Vergl. Joh. 7. 42. [2]) Targum zu Micha 5. 1. [3]) Pirke de R. Eliezer cap. 3. Vergl. hierzu Pesachim S. 54 a. und Nedarim S. 39 b. [4]) Sanhedrin S. 98 b.: „Der Messias kommt, wenn Rom 9 Monate über die Welt geherrscht hat, gleich der Zeit der Geburtsreife." [5]) So nach Theodoret zu Mat. 2. Chrysostomus hom. 7. in Mat. cap. 2. p. 80.

Commentar zur obigen Stelle diesem zu, denn er sagt: „denn das zu ergänzende שופט, Richter, ist hier entweder der „Messias“ oder „Serubabel“, שופט ישראל זהו משיח או זרובבל.[1]) Wir sehen auch hier von jeder vorgefaßten Meinung ab und suchen selbst nach der Erklärung dieser Weissagung. Zunächst scheinen die Verse 4. und 5. gegen die Auffassung, als beziehe sich diese Weissagung auf einen in ferner Zeit zu erscheinenden Messias, zu sprechen. Es wird in denselben von etwaigem Eindringen Assyriens in Palästina und dessen Vernichtung verkündet, was auf die Zeit des Königs Hiskia paßt, aber nicht auf ferne Zeit, wo Assyrien als selbstständiges Reich zu existiren aufgehört hat. Unsere Meinung ist daher, wie wir schon oben bemerkten, daß der Prophet in dieser Weissagung zunächst seine Zeit im Auge hat, also hier sich auf den König Hiskia und seine Zeit bezieht, aber nicht um in der Gegenwart zu bleiben, sondern von da Blicke in die ferne Zukunft zu werfen, auf den späteren Messias-Davididen und sein Reich. Darnach würde die Erklärung dieser drei Verse der Weissagung diese sein. V. 1. Die Bezeichnung „Bethlehem Ephratha“, בית לחם אפרתה, soll das Bethlehem in Juda zum Unterschiede von dem im Stamme Sebulun (Josua 19. 15.) angeben. In 1. M. 35. 19. heißt es ausdrücklich „Ephrata, das ist Bethlehem“, אפרתה היא בית לחם. Diese Stadt ist der Stammort der Davididen, die Vater- und Geburtsstadt Davids (2. S. 17. 12.); ob sie auch als Geburtsstätte des künftigen Davididen, des Messias, hier bezeichnet wird, ist unbestimmt. Die Juden zur Zeit Christi haben sie dafür angegeben (Matth. 2. 6; Joh. 7. 42.), ebenso nachher. Spätere Exegeten als Jizchaki, Kimchi und Ibn Esra, Abravanel u. a. m. verneinen dies, sie behaupten, daß hier nur Bethlehem als Stammort der Davididen gemeint ist. Das Attribut der Stadt Bethlehem durch צעיר ist in der Bedeutung von „gering und klein“, wie dies richtig das Targum durch זעיר wiedergiebt. Auch in Jos. 15. 60. ist „Bethlehem“ mit vielen anderen kleinen Städten nicht genannt; ebenso nicht in dem Städteverzeichnis Neh. 11. 25. Erst Esra 2. 21. und Neh. 7. 26. kennt Bethlehem, aber in Joh. 7. 42. ist es nur ein Dorf, *κώμη*. Zu באלפי יהודה haben wir שרי „Fürsten“ zu ergänzen, oder wir lesen nicht „Alphe“ אלפי, sondern „Aluphe“ אלופי in der Bedeutung von „Stammoberhaupt“, „Stammfürst“ (Richter 6. 15.) Der zweite Teil dieses Verses ממך לי יצא להיות מושל בישראל ist im Sinne des Gegensatzes, „dennoch“ geht aus dir hervor, der zum Herrscher in Israel bestimmt ist. Das Subjekt vor להיות fehlt und wird im Targum durch משיחא „Messias“ ergänzt. Doch kann dasselbe schon in יצא als mit angegeben betrachtet werden. Der Ausdruck מוצאותיו von יצא „seine Ausgänge“ ist im Sinne von „Herkunft“ oder „Abkunft“, „Ursprung“, und zwar nach dem מימי עולם und מקדם in der Bedeutung „Vorzeit“ und mit Beziehung auf „Isai“ oder „David“ oder gar auf „Ruth und Boas“, aus deren Verbindung Isai und David hervorgingen. Es mag sich hierauf die Pluralform von מוצאותיו beziehen. Die Mystiker, welche die Präexistenz des Messias lehren, finden den biblischen Beweis für dieselbe in den Ausdrücken מקדם und מימי עולם.[2]) Wir wollen darüber an Ort und Stelle sprechen. V. 2. Dieser Vers mit dem ihm folgenden enthält die Angabe der speciellen Gestaltung dieses den Israeliten verheißenen Heils. Das לכן „darum“ bezieht sich auf V. 1., die Verkündigung. In „er wird sie preisgeben“ ist das Subjekt „Gott.“ Schwieriger ist die Erklärung des Folgen-

---

[1]) Hengstenberg, Weissagung und Erfüllung B. I. zweite Ausgabe S. 366 sagt: „Wäre die Angabe richtig (nämlich die des Theodoret und der Anderen), so müßten wir doch wenigstens einige Spuren dieser Auslegung bei den Juden selbst finden. Dem ist aber nicht so!“ — Dieser gelehrte Herr hat den Kommentar des Ibn Esra zu dieser Stelle sicherlich nicht vor sich gehabt, wo derselbe ausdrücklich diese Deutung auf Serubabel bringt. [2]) Siehe weiter und Pirke de R. Eliezer cap. 3. Ebenso im Targum daselbst. דמשיחא אמיר מלקדמין

den: עד עת יולדה ילדה. Nach Jizchaki, genannt Raschi, beziehen sich diese Worte auf Zion, speciell auf das israelitische Volk und sind in bildlichem Sinne zu deuten: „bis die Hülfe da ist“ wörtlich „bis die Hülfe geboren ist.“ Israel soll in der Leidenszeit ausharren bis die ihm verheißene Rettung gekommen; ähnlich Jesaia 66. 8. „denn sie hat Schmerzen empfunden und geboren, Zion ihre Kinder.“ Der Prophet spricht hier von den Geburtswehen, die Israel bei seiner Wiedergeburt bevorstehen. In diese Richtung fällt auch die Erklärung David Kimchis, Ibn Esras und Abravanels.[1]) Auch das Targum scheint dieser Erklärung gefolgt zu sein, es hat die dunkeln Worte: „Darum sollen sie preisgegeben sein zur Zeit, da die Gebärerin gebiert.“[2]) Abweichend hiervon ist die Auffassung bei vielen christlichen älteren und neueren Exegeten,[3]) die unter der „Gebärerin“ die Mutter des Messias verstehen. Wir entscheiden uns aus dem Grunde für obere Erklärung, weil mit der Geburt des Messias noch nicht die faktisch vollbrachte Rettung und Rückkehr der Israeliten, nach dem Wortlaut dieses Verses, vollzogen ist. In den Schlußworten dieses Verses: „und der Rest seiner Brüder kehrt vereint mit Israel zurück“ bezieht sich „seine Brüder“ auf die Stammgenossen des Königs von Juda oder des Messias, also auf die Judäer. Der Ausdruck אחיו „Brüder“ ist im Sinne von „Stammgenossen“ zu nehmen.[4]) V. 3. und 4. sind klar und bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die Ausdrücke: „sieben Hirten und acht Fürsten von Menschen“ sind im Sinne von Mehrheit „vielen“ zu nehmen, ähnlich Koheleth 11. 20. „Gieb einen Teil den Sieben und bei den Achten lasse deine Hand nicht sinken.“ Im Gegensatz zu diesen bisher angeführten Weissagungen, die den Messias als einen kriegerischen Helden in Waffen, ausgerüstet mit einer göttlichen Kraft, um die Assyrer zu bändigen, zeichnen, ist die Weissagung in Sacharia 9. 9., die ihn nur als einen Friedensfürsten schildert, der den Frieden Israel und den Völkern bringt. Dieselbe lautet: V. 9: „Frohlocke sehr, Tochter Zion, jauchze auf, Tochter Jerusalem, dein König wird dir kommen, gerecht und siegreich ist er; demütig und reitend auf einem Esel, auf dem Füllen einer Eselin;“ V. 10.: „Und ich tilge Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, getilgt wird der Kriegsbogen, er redet zu den Völkern Frieden, seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde.“ Auch in der Erklärung dieser Stellen weichen die jüdischen Exegeten auffallend von einander ab. Die ältere Auffassung, die der Lehre im Talmud und Midrasch (vom 1—5. Jahrh. n.), ist messianisch;[5]) sie bezieht diese Weissagung auf den Messias. Ein Lehrer im 4. Jahrh., Rab Joseph, zitirt obigen Vers 9., um die Lehre Hillels zu bekämpfen: „Israel habe keinen Messias mehr zu erwarten, da es sich schon dessen in den Tagen Hiskias zu erfreuen hatte.“[6]) Nur fällt auf, daß das Targum zur obigen Stelle in der Wiedergabe derselben nicht, wie früher, ausdrücklich „Messias“, משיחא, nennt, da der Ausdruck פריק für מושיע im hebräischen Texte nur „Erlöser“ nicht immer identisch mit „Messias“ ist. Auch Theodoret (s. oben) berichtet, daß die Juden seiner Zeit diese Weissagung auf „Serubabel“ bezogen.[7]) Es war also schon früh diese abweichende

---

[1]) Wir lesen darüber in seiner Schrift «Maschmia Jeschua»: לכן אז יתן את ישראל בצרה יתנם ביד אויביהם עד בא Jizchakis Worte darüber sind: גדולה כמו היולדה בעת שתלד העת אשר תבא יולדה ציון את בניה אשר החזיקה עתה חיל כיולדה ועכשיו היא קרויה יולדה [2]) das. בכן יתמסרון בעדן דילדתא תליד [3]) Zu den neueren Exegeten gehören Rosenmüller, Ewalt, Hitzig, Maurer und Caspari. [4]) So auch nach fast allen jüdischen Exegeten. [5]) Eine Zusammenstellung dieser Stellen haben wir in Bochart, Hieroz S. 214; Lightfoot, Schoettgen u. Wetstein zu Matth. K. 21. [6]) Sanhedrin S. 99a. [7]) Siehe: Hengstenberg, Christologie III. zweite Auflage S. 373., wo das Zitat aus Theodoreth gebracht wird mit der Bemerkung, daß dies nicht wirklich sein konnte, da bei den Juden diese Auffassung nicht angetroffen wird. Aber derselbe brauchte nur sich Abravanels Buch «Maschmia Jeschua» S. 96a.

Auffassung der Juden bekannt. Eine weitere Verschiedenheit der Erklärung treffen wir in den Schriften der jüdischen Exegeten des Mittelalters. Jizchaki, genannt Raschi, und David Kimchi folgen noch der oben genannten älteren Richtung und erklären diese Weissagung auf den Messias,[1]) aber der kritische Ibn Esra zitirt erst die Auffassung des R. Moses Kohen, der diese Stelle auf Nehemia bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staates in Palästina bezieht unter Hinweis auf Nehemia 6. 6—7., wo er „König von Juda" heißt. Aber er widerlegt ihn, da diese Bezeichnung ihm nur von den Gegnern in ihrer Verleumdung beigelegt wird. Auch war sein Reichtum bekannt; es passe für ihn nicht die Angabe „עני", arm. Ibn Esra stellt daher „Juda Makkabäus" als denjenigen auf, auf welchen sich diese Weissagung beziehen soll.[2]) Eine Stütze findet diese Angabe in V. 15. daselbst „und ich erwecke deine Söhne, Zion, gegen deine Söhne, Javan, Griechen", was den Kampf der Hasmonäer gegen die Syr. Griechen unter Antiochus Epiphanes bedeutet. Der gelehrte Abravanel[3]) bemerkt dagegen, daß nach V. 14. daselbst die Weissagung von V. 13. sich nur auf den in Ezechiel 38. und 39. am Ende der Tage verkündeten Kampf gegen Gog Magog, den Fürsten von Ros, Mesech und Tubal beziehe. Wir abstrahiren von diesen Exegesen und glauben, wie wir schon oben bemerkten, daß auch diese Weissagung sich zunächst auf den König Hiskia beziehe, aber nur, um von da in die ferne messianische Zeit zu schauen. König Hiskia bleibt das Vorbild des künftigen Messias; die Weissagungen gelten in erster Linie ihm, aber in ihrer weiteren Bedeutung zielen sie auf den künftigen Messias. Die neuere Bibelkritik hat unumstößlich festgestellt, daß die sechs Kapitel in Sacharia 9—14. einer älteren Zeit, der vor dem Exile, angehören.[4]) Die Kapitel 9. 10. und 11. sollen unter dem Könige Ahas (im 8. Jahrh.) entstanden sein,[5]) daher gut auf Hiskia, den Sohn von Ahas, bezogen werden können. Sprechen ja V. 10. und V. 13. daselbst von Juda und Ephraim als von zwei bestehenden Reichen und Völkerschaften, die zur Zeit des nachexilischen Sacharia nicht mehr in dieser Gestalt existirten. Die Verse 9. und 10. passen vortrefflich für Hiskia und seine Zeit; sie bezeichnen den friedliebenden König Hiskia. Das Epitheton צדיק, „gerecht", ist deutlich; das נושע ist wie das נושע in 5. M. 33. 29. zu fassen „mit Heil bekleidet", siegreich; das עני ist gleich ענו, demütig, ebenso im Targum ענותן. Die weitere Bezeichnung: „er reitet auf einem Esel, auf dem Füllen einer Eselin" muß mit 1. M. 49. 11: „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, an edle Rebe das Füllen seiner Eselin" verglichen werden; es sind Bilder der allgemeinen Friedenszeit. Das Roß und das Reiten auf dem Roß — sind Symbole für den Kriegshelden. Diesem schließen wir die Weissagungen in Jeremia an. An drei Stellen wird daselbst dem davidischen Hause ein künftiger Davidide verheißen, unter dessen weiser Regierung Frieden, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit herrschen und die zersprengten Volksteile zu einem Reiche vereinigt werden. K. 23. 5. 6. V. 5.: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, und ich lasse David einen gerechten Sproß erstehen, er regiert als König, waltet einsichtig und vollführt Recht und Gerechtigkeit im Lande." V. 6.: „In seinen Tagen wird Juda ge-

---

Zeile 5 von oben zur Hand zu nehmen und zu lesen כבר השיבו אנשים מבני עמנו שנבואה זאת נאמרה על זרובבל בבית שני. Dieselbe Erklärung hat auch Joseph Albo (1360—1441) in seinem Buche «Ikkarim» Absch. 4. Kap. 42 unter Hinweis auf Chaggai 2. 23. „Ich nehme dich, Serubabel, Schealthiels Sohn, meinen Knecht, und mache dich wie ein Siegel, denn dich habe ich erwählt." [1]) Siehe deren Kommentare zu Sacharia 9. 9. [2]) Siehe: Ibn Esra zu Sacharia 9. 9. [3]) In seiner Schrift: «Maschmia Jeschua» S. 96. [4]) Vergl. Bleek in den Theologischen Studien und Kritiken Jahrg. 1852. S. 247 ff. u. Ortenburg, Die Bestandteile des Buches Sacharia. Gotha 1859. [5]) Nach Bertholdt, Historisch kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Bücher des alten Testaments, Ausgabe 3. Berlin 1820.

holfen und Israel wohnt sicher, und dieses ist sein Name, welchen sie ihm beilegen werden: „Der Ewige, unsere Gerechtigkeit!“ Die zweite Stelle ist K. 30. 9.: „Und sie dienen dem Ewigen, ihrem Gott und David, ihrem König.“ Die dritte ist: K. 33. 15. 16. V. 15.: „In diesen Tagen und um diese Zeit lasse ich David hervorwachsen einen gerechten Sproß, der Recht und Gerechtigkeit im Lande vollführt.“ V. 16.: „In diesen Tagen wird Juda geholfen, Jerusalem wird sicher bleiben, und dieses ist der Name, den man ihr (der Stadt Jerusalem) beilegen wird: „Der Ewige, unsere Gerechtigkeit!“ Von diesen sind die erste und dritte Weissagung, wenn wir von einiger Wortverschiedenheit absehen, inhaltlich eins und werden von den meisten alten Exegeten, auch im talmudischen Schrifttum, auf den Messias bezogen. So übersetzt das Targum an beiden Stellen ואקים לדוד משיח דצדקיא „Und ich lasse aufstehen dem David einen Messias der Gerechtigkeit.“ Jizchaki und David Kimchi folgen einstimmig in ihren Commentaren zu dieser Stelle dieser Auffassung. Aber Theodoret bringt auch in Bezug auf diese Stellen, daß die Juden dieselben als auf Serubabel sich beziehend erklärten.[1]) Wir glauben auch hier diese Weissagung, wie oben, als Anknüpfung an die historischen Ereignisse der Gegenwart, um von da in die spätere, messianische Zeit auszuschauen. Das historische Faktum hier, auf das diese Weissagung sich zunächst bezieht, ist die Einsetzung des Königs Zidkia, des dritten Sohnes des Königs Josia, der Matthanja hieß (2. K. 24. 17.) und an die Stelle des Jojachin den Thron bestieg. Der Prophet hat diese Einsetzung als eine glückliche Wendung des bevorstehenden Geschickes Judas begrüßt und die besten Hoffnungen daran geknüpft. Hierher gehören die Umwandlung seines Namens in „Zidkijahu“, die durch ה' צדקנו erklärt wird, u. a. m. Jeremia hat sich darin getäuscht, aber das hindert nicht, daß er an diese Hoffnungen die Weissagung für eine spätere Zeit anknüpfte. Viel hat den Exegeten der Name „ה' צדקנו“, „der Ewige, unsere Gerechtigkeit“ zu schaffen gemacht. Das Targum übersetzt ihn durch: יתעבדן לנא זכון מן קדם ה' ביומוהי „Es wird uns Gerechtigkeit widerfahren von Gott in seinen Tagen;“ Jizchaki hat dafür: ה' מצדיק אותנו בימיו של זה. David Kimchi erklärt ihn durch: לפי שבימיו יהיה צדק ה' לנו קיים ולא יסור unter Hinweisung auf 2. M. 17. 15., wo Moses den Altar nennt: „ה' נסי, der Ewige, mein Panier;“ und 1. M. 33. 20. die Benennung des Altars durch Jakob אל אלהי ישראל, „Gott, der Gott Israels.“ Man sieht, daß man dem Messias die Gottheit nicht zuerkennen mochte. Die zweite Stelle oben Kap. 30. wird ebenfalls in diesem Sinne zu nehmen sein und macht weiter keine Schwierigkeit. Größere Aufmerksamkeit verwandte man auf die Weissagung in Maleachi 3. 1.: „Siehe, ich sende meinen Boten, daß er den Weg vor mir ebne und plötzlich wird in seinen Tempel der Herr treten, den ihr verlanget, und der Bundesengel, nach dem ihr euch sehnt, siehe, er kommt, spricht der Ewige.“ Auffallend ist, daß das Targum in der Wiedergabe des האדון „Herrn“ nicht משיחא, sondern רבוני „Herr“ setzt; es scheint den Bundesengel, מלאך הברית, und „den Herrn“, האדון, für eine Person zu halten. האדון hier ist demnach nicht der Messias, sondern „der Bote“, der zuletzt mit seinem Namen „Elia der Prophet“ angegeben wird. Anders denkt David Kimchi, der האדון durch „das ist der Messias König“ interpretirt הוא המלך המשיח. Dagegen erklärt Jizchaki האדון durch אלהי המשפט „Gott des Rechts“, der Strafgericht halten wird. Uns scheint es, als wenn hier die Hoffnung auf die Ankunft Esras, des Mannes von durchgreifender Thatkraft, ausgespochen wird, der bekanntlich die Maßregeln zur Reinigung des jüdischen Volkstums von seiner heidnischen Vermischung traf.[2]) Eine andere Stelle, die ebenfalls verschiedene

---

[1]) Vergl Hengstenberg Christologie II. S. 460. [2]) Vergl. Albos Ikkarim Absch. 4. Kap 42, wo ebenfalls die Deutung dieser Stelle auf Esra gegeben wird.

Deutung veranlaßte, ist in Daniel 7. 13 14 Daselbst heißt es V 13.: „Und ich schaute in nächtlicher Erscheinung, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn, und er gelangte bis an den Alten an Tagen, und vor ihn brachte sie ihn.“ V. 14.: „Und ihm wird gegeben Herrschaft, Herrlichkeit und Königtum, und alle Völker, Nationen und Sprachen dienen ihm; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergeht, und sein Königtum, das nicht zerstört wird.“ Diese Stelle wird von den meisten alten Exegeten im Talmud und im Mittelalter als messianisch bezeichnet und auf den Messias bezogen. Im Targum und im Talmud [1]) heißt der Messias in Bezug auf diese Stelle: „Wolkensohn“, ענני[2]); ebenso wird diese Stelle der in Sacharia 9. 1. „daß der Messias reitend auf einem Esel erscheinen werde“ gegenüber gestellt und dahin erklärt, daß Ersteres geschehe, wenn Israel fromm sein werde.[3]) Aus der nachtalmudischen Zeit nennen wir erst Saadja Gaon (892—942), der in seinem Kommentar zu dieser Stelle sagt: זה משיח צדקנו „Das ist der Messias unserer Gerechtigkeit.“ Ihm folgte Jizchaki, genannt Raschi, zur Stelle mit den Worten זה מלך המשיח u. a. m. Nur Ibn Esra stellt gegen diese Auffassung eine andere auf, daß man unter „Wie ein Menschensohn“, כבר אנש, das Volk Israel zu verstehen habe. Er sagt: עם קדש רק הוא. Ihm folgten in der Auslegung obiger Stelle die neueren Exegeten unter Juden[4]) und Christen.[5]) Wir sehen auch hier von diesen Annahmen ab und glauben zur Erklärung obiger Stelle Folgendes festzustellen. Nach den neuesten Untersuchungen[6]) gehört die Abfassung des Buches Daniel der makkabäischen Zeit an. Wir fügen diesem hinzu, daß es die Richtung der Partei der Strengfrommen, die unter dem Namen „Chassidäer“, „Assidäer“ als Gegenpartei der damaligen Hellenisten bekannt war, repräsentirt. Der Verfasser war ein Chassidäer und die ganze Schrift ist eine Tendenzschrift, den chassidäischen Standpunkt und die chassidäischen Lehren offen zu bekennen und für sie Propaganda zu machen. Das erste Buch der Makkabäer kennt die Chassidäer zuletzt als Gegner der Hasmonäer, die sich neben der Hohenpriesterwürde auch den Fürstentitel anmaßten. Wir lesen daselbst 7. 12—14.: „Es versammelten sich zu Alkimos und Bakchides viele von den Schriftgelehrten, um Recht zu suchen. Und die Assidäer waren die Ersten, die bei ihnen Frieden suchten.“ Von dem Grund dieses Bruches der Assidäer mit den Hasmonäern weiß noch ein späteres Buch: „die Prophetie Mosis“ zu berichten; es nennt Herodes die Gottesgeißel gegen das hasmonäische Haus, weil es sich des Königtums in Judäa bemächtigte.[7]) Gegen dieses Vorgehen der Hasmonäer verkündet das Danielbuch die Hoffnung auf den verheißenen Messias als den wahren König auf davidischem Throne. Dieser Messias wird nicht, wie Judas Makkabäus, als Kriegsheld und Kämpfer mit irdischen Waffen erscheinen, sondern vom Himmel herab mit dem Messiasreich urplötzlich ohne menschliches Hinzuthun herniedersteigen. Dieses entspricht vollständig den Anschauungen der Assidäer, die ein passives Ausharren jeder Selbsthilfe vorzogen. Demnach ist obige Stelle in Daniel 7. 13. 14. messianisch und die Worte: „und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn“ sprechen von dem verheißenen Messias. III. **Persönlichkeit des Messias.** a) **Seine Vorweltlichkeit.** Wir haben schon oben das aethiopische Henochbuch genannt, das Kap. 48. 2—7. (vergl. 4. B.

---

[1]) Targum zu 1. Chr. 3. 24. ענני הוא מלכא משיחא [2]) Sanhedrin S. 96b. איבעי אתי בר נפלי wo נפלי gleich νεφέλη „Wolke“ zu nehmen ist. [3]) Sanhedrin S. 98a. [4]) Philippson, Isr. Religionslehre III. S. 144. Leipzig 1865 u. a. m. [5]) Vergl. Hitzig zu Daniel S. 115 u. 116. Leipzig 1850. Hofmann, Weissagung und Erfüllung II. 2. S. 541. [6]) So Bertholdt, Einleitung in sämmtliche Schriften des a. T. IV 1505; de Wette in Ersch u. Gruber, Encyklopaedie Teil 23; Ewald, die Propheten des alten Bundes; Hitzig, das Buch Daniel u. a. m. [7]) das. Kap. 8. Vergl. Volkmar S. 30.

Esra K. 13. 26.) die Vorweltlichkeit des Messias ausspricht: „Noch ehe die Welt geschaffen, war der Name des Messias da. Auch 1. Petri 1. 20; Ephes. 1. 4. wird diese Präexistenz des Messias mit Nachdruck betont. Im talmudischen Schrifttum ist diese Lehre der Mystik ebenfalls da, aber sie wird unter einer Modifikation mitgeteilt, die jede Annahme von der Ewigkeit des Messias ausschließt. Es werden sieben Gegenstände[1]) aufgezählt, die vor der Weltschöpfung geschaffen wurden, zu welchen auch der Name des Messias gehört.[2]) Spätere Midraschim haben hier anstatt des Namens des Messias ausdrücklich: „der König Messias" מלך המשיח, aber betonen ebenfalls, daß sie vor der Weltschöpfung geschaffen wurden.[3]) Die Bibelstellen, welche die Mystik zur Begründung dieser Lehre zitirt, sind Ps. 72. 17. und Micha 5. 1. Erstere lautet: „Sein Name sei ewig; vor der Sonne währe er (sein Name); mit ihm segnen sie sich, alle Völker preisen ihn glücklich." Hier wird das „vor", hebr. לפני, im Sinne von „vor" an der Zeit, „früher" gedeutet, also: sein Name war früher als die Sonne; er ist vorweltlich. Gegen diese Berufung auf diesen Schriftbeweis protestirten die Lehrer der Verstandesrichtung. Ein Teil von ihnen stellt den messianischen Charakter des Psalms 72 entschieden in Abrede. Dieser ganze Psalm ist nach ihnen in Bezug auf König Salomo und seine glückliche Regierungszeit gedichtet. Eine solche Angabe von Seiten der Juden bringt schon Justin in seinem Dialog contra Tryphon; sie war also im 2. Jahrh. auch zu den Christen gedrungen.[4]) Es folgten dieser Auffassung noch Jizchaki (im 11. Jahrh.) in seinem Psalmcommentar, Ibn Esra u. a. m. Aber auch die Exegeten, welche den Psalm 72. messianisch erklären, als z. B. David Kimchi u. a. m., verwahren sich entschieden gegen obige Deduktion der Mystiker, indem sie das „vor", לפני, nicht im Sinne von „früher", sondern von „Gegenwart", „so lange die Sonne da ist", בעוד שהשמש קיים, erklären.[5]) Nicht besser ergeht es den Mystikern mit dem andern Schriftbeweis aus Micha 5. 1.: „Und du Bethlehem Ephrata, gering unter den Tausenden Judas, aus dir geht mir der hervor, bestimmt zu sein der Herrscher in Israel, dessen Ursprung von ehedem, den Tagen der Ewigkeit." Die Gegner der Mystik fassen auch diese Stelle, wie wir schon oben in Teil II. darlegten, gar nicht messianisch auf, sondern beziehen sie bald auf den König Hiskia, bald sogar auf Serubabel. Aber auch die, welche den messianischen Charakter derselben gelten lassen, erklären das hebr. Wort von „ehedem", מקדם, nicht im Sinne von „vorweltlich", sondern von „altersher", als von „David" her, der in „Bethlehem" geboren war.[6]) Nach späteren Midraschim soll auch die Stelle in Jesaia 60. 1.: „Mache dich auf, mein Licht, denn siehe, es kommt dein Licht" von der Vorweltlichkeit des Messias sprechen, da hier unter „Licht" die vorweltliche Schöpfung des Messias als „Licht", das unter dem Gottesthron bis zu seinem Erscheinen als leiblicher Messias verborgen ist, verstanden wird, eine Annahme, die kaum der Widerlegung wert ist, aber jedenfalls hier erwähnt werden mußte, weil dieselbe sich in den mystischen Lehren der Midraschim oft wiederholt.[7]) Eine zweite Stelle, die auf die Vorweltlichkeit des Messias von der Mystik bezogen wird, ist 1. M. 1. 2.: „Und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser", wo man den „Geist Gottes" auf den Messias deutet.[8]) Ueber die Auffassung dieser

---

[1]) Diese sieben sind: Die Thora, die Buße, das Paradies, die Hölle, der Thron Gottes, der Tempel und der Name des Messias. [2]) Pesachim S. 54a. Nedarim S. 39b. Pirke de R. Elieser cap. 3. [3]) Midrasch mischle zu Spr. Sal. 5. 9. [4]) Justin cap. 34. pag. 108. Dialog contra Tryphon. Vergl. Dialog c. 64. pag. 218—220. [5]) So bei David Kimchi zu Ps. 72. [6]) So bei David Kimchi in seinem Commentar zu Micha 5. 1. מקדם זמן רב מדוד [7]) Pesikta rabbathi K. 38; Jalkut II. 56 a. d. Vergl. Midrasch zu Ps. 27. 1; 90. 15. Der Messias wird in Bezug auf Daniel 2. 22. ונהורא עמיה שרא „Licht" genannt. Hierzu Midrasch rabba 1. 6. Midrasch Echa rabba 1. 50. [8]) Midrasch rabba zu dieser Stelle.

Schriftstelle sprechen wir weiter unten. Endlich nennen wir noch eine christliche Hinweisung auf Spr. Sal. 8. 22.: „Mich, die Weisheit, schuf der Ewige als seines Wandels Anfang" mit Bezug auf Joh. 1. 1.: „Im Anfange war das Wort (Logos)", welche die Messias-Vorweltlichkeit darthun soll,[1]) was jedoch ohne den Glauben, der Messias sei der „Logos", bedeutungslos ist. b) Ueberweltlichkeit, göttliche Natur, Himmelswesen des Messias. Auch diese drei Angaben von der Person des Messias kennt nur die Mystik, außerhalb derselben weiß man nichts von ihnen. Der Messias ist da ein Mann von gewaltigen Geistesgaben, erfüllt von Weisheit, hohem Rechts- und Sittlichkeitsgefühl, ausgerüstet mit einer mächtigen Thatkraft, ein Sprößling aus dem königlichen davidischen Hause. Die Schriftbeweise der Mystik für ihre Lehren darüber sind zahlreich; wir werden dieselben mit ihrem Dafür und Dagegen nach den biblischen Büchern, denen sie entnommen sind, ordnen und beleuchten. Zu 1. M. 1. 2.: „und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser" fügt die Mystik erklärend hinzu: „das ist der Geist des Messias", als Beweis von dessen Göttlichkeit und Vorweltlichkeit.[2]) Gegen diese Exegese wird im Midrasch von anderen Lehrern bemerkt, daß dieser Vers gleich dem in 1. M. 8. 1.: „und Gott ließ einen Wind wehen über die Erde und die Wasser legten sich" zu nehmen sei. Das Wort „Gottes" in 1. M. 1. 2. wird daher in der Bedeutung von „Bote Gottes" genommen.[3]) In diesem Sinne giebt auch das Targum Onkelos diese Stelle wieder durch: „und der Wind vor Gott wehte über die Oberfläche des Wassers."[4]) Ihre Lehre von der überweltlichen Hoheit des Messias, wie er höher als Abraham, größer als Moses und erhabener als die dienstthuenden Engel sei, knüpften die Mystiker an die Worte in Jesaia 53. 13.: „Siehe, mein Knecht wird beglückt, hoch, erhöht und sehr erhaben sein", wo diese drei letzten Bezeichnungen die drei genannten Gradationen angeben sollen.[5]) Nach der Auffassung der Lehrer der Verstandesrichtung, welche die Kap. 52. und 53. in Jesaia auf das Volk Israel im Exil und dessen Leiden beziehen,[6]) wird selbst diese Andeutung hinfällig. Kräftiger sind drei andere Beweise der Mystik über die göttliche Erhabenheit des Messias. Der erste ist aus Jeremia 23. 6.: „und das ist sein Name (des künftigen Davididen), den man ihm beilegen wird: „Herr unserer Gerechtigkeit", ה׳ צדקנו.[7]) Aber auch dieser Beweis wird durch die Auffassung dieser Weissagung, als für den König Zedekia gesprochen, entkräftet.[8]) Auch für die, welche den messianischen Charakter dieser Stelle anerkennen, ist dieser Beweis unhaltbar, da sie den Namen: „Herr, unser Gerechter" so erklären, daß der Name die Benennung der Hülfe Gottes für Israel in den Messiastagen bezeichnet.[9]) Von der Deutung der Psalmen 2., 24. und 110., aus denen das Christentum die Stellen für die Gottheit seines Messias zitirt, findet sich im talmudischen Schrifttum nichts, was sich auf die überirdische Natur des Messias bezieht, nur daß dieselben

---

[1]) Delitzsch: „Messianische Weissagungen" S. 79. [2]) Sohar edit. Sulzbach I. S. 128 zu 1. M. 49. 11. כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים דא רוחא דמלכא משיחא Ebenso in Midrasch rabba 1. M. Absch. 2 im Namen des Lehrers R. Simon ben Lakisch (im 3. Jahrh.). [3]) daselbst im Namen des R. Juda bar Simon; ebenso von Ibn Esra in seinem Commentar zu 1. M. 1. 2. [4]) Zu 1. M 1. 2. übersetzt so dieses Targum: ורוחא מן קדם ה׳ מנשבא על אפי מיא [5]) Jalkut zu Jesaia 52. § 338. הנה ישכיל עבדי זה מלך המשיח ירום מן אברהם ונשא ממשה וגבה מאד ממלאכי השרת Vergl. hierzu Röm. 9. 5. [6]) So Jizchaki, David Kimchi u. Ibn Esra in ihren Commentaren daselbst. [7]) Baba bathra S. 75. ג׳ נקראים על שמו של הקב״ה—משיח Midrasch rabba zum Klgld. Absch. 1. voce משיח, wo R. Abba bar Kehana vom Messias in Bezug auf Jeremia 23. 6. sagt: ה׳ שמו der Name des Messias ist „Herr". [8]) Vergl. die verschiedenen Auffassungen dieser Stelle in Teil II. dieses Artikels. [9]) So bei David Kimchi in seinem Commentar zur Stelle: יקרא משיח בשם ה׳ צדקנו לפי בימיו יוצא ה׳ צדק לנו קיום תמיד

auch messianisch erklärt werden.[1]) Nur im jüngeren Midrasch zu den Psalmen, bekannt unter dem Namen „Schocher Tob“, ist eine Stelle, die hiervon abweicht und sich auffallend dem christlichen Dogma von der Sohnschaft Gottes zuzuneigen scheint. Rührt sie von einem Bekenner des Christentums her? Haben wir sie als Einschiebsel von fremder Hand zu betrachten? Wer vermag darüber zu entscheiden! Jedenfalls bildet sie eine Anomalie, die der Beachtung wert ist. Zu Ps. 2. 7.: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute geboren“ wird daselbst bemerkt: „und in der Schrift heißt es: „und mit den Wolken des Himmels kam wie ein Menschensohn“ וארו עם ענני שמיא (Daniel 7. 13.)[2]). Das darauf Folgende bringt als Verwahrung gegen die christliche Auffassung dieser Stelle eine Erklärung des Ausdruckes: „mein Sohn bist du“, daß derselbe eine Ehrennennung sei, wie ein Herr oft seinen Diener, um ihm Freude zu machen, zu nennen pflegt.[3]) Die Verstandesrichtung betrachtet den Psalm 2. als auf Davids Salbung zum König sich beziehend, abgefaßt.[4]) Als Parallele zu: „ich habe dich heute geboren“ wird auf 5. M. 32. 18.: „den Hort, der dich geboren, hast du vergessen“ hingewiesen. Dem Psalm 24. wird der messianische Charakter völlig abgesprochen, man bezieht denselben auf den König Salomo oder auf den König Hiskia,[5]) beide Deutungen der Juden waren schon im 2. Jahrh. im Christentum bekannt.[6]) Dagegen wird der Psalm 110 bald auf Abraham,[7]) bald auf David oder auf den König Hiskia,[8]) doch auch auf den Messias[9]) erklärt. Von diesen ist die Beziehung auf Abraham oder auf David die häufigste, der auch die Exegeten des Mittelalters als z. B. Jizchaki, genannt Raschi, Ibn Esra, David Kimchi u. a. m. gefolgt sind. Dagegen wird die Erklärung dieses Psalmes auf Hiskia im Schrifttum des Talmud und Midrasch nicht erwähnt; sie scheint später aufgegeben worden zu sein. Die in Bezug auf den Messias ist in der Agada noch erhalten, daß in der Zukunft der Messias zur Rechten Gottes und Abraham zu dessen Linken sitzen werde.[10]) Andere Anführungen von Schriftstellen bei den Mystikern des Judentums gelten dem Nachweis ihrer Angabe des Messias als eines Himmelswesens. Die erste von diesen ist die schon oben zitirte Stelle aus Daniel 7. 13.: „und mit den Wolken des Himmels kam wie ein Menschensohn und gelangte bis zu dem Hochbetagten“, die auf den Messias gedeutet wird; der Messias muß danach ein Himmelswesen sein.[11]) Die Gegenauffassung dieser Stelle von Seiten der Verstandesrichtung haben wir schon oben genannt, sie versteht darunter das israelitische Volk mit seinem Märtyrertum. Die zweite Schriftstelle ist Daniel 7. 9. von den zwei Thronen, welche R. Akiba im (1. Jahrh.) dahin deutete, daß der eine für Gott und der andere für den Davididen bestimmt sei.[12]) Diese Erklärung hat bei den Lehrern der Verstandesrichtung seiner Zeit (im 1. Jahrh.) die tiefste Entrüstung hervorgerufen; R. Jose der Galiläer rief ihm zu: „Wie lange noch wirst du die Gottheit (Schechina) profaniren?“[13]) Endlich haben wir noch die Schriftstelle zu nennen, an welche sie ihre Lehre von der Verborgenheit des Messias, seinem Verweilen im Himmel, im Paradiese,

---

[1]) Succa S. 52a. [2]) daselbst zu Ps. 2. 7. heißt es: וכתיב אחד אומר וארו עם ענני שמיא [3]) daselbst כעבד שעושה לו רבו קורת רוח וא"ל אנא מחבב לך כברי [4]) So Jizchaki. Ibn Esra sagt zu Psalm 2 והנכון בעיני כי זה המזמור חברו על דוד ביום המשחו על כן כתיב אני היום ילדתיך [5]) Vergl. Justin, Dialog contra Tryphon c. 36. pag. 120. [6]) daselbst werden diese beiden Deutungen der Juden genannt. [7]) So im Midrasch Schocher Tob zu Ps. 110. Gemara Nedarim S. 32b. [8]) Justin, Dialog contra Tryphon cap. 33. pag. 108. [9]) Jalkut zu Ps. 110. Midrasch Psalmen zu Ps. 2. 7; 18. 36; Aboth de R. Nathan Kap. 34. u. a. a. O. [10]) daselbst לעתיד לבוא הקב"ה מושיב למלך המשיח לימינו So in Midrasch rabba zu 1. M. 18. 1. [11]) Gemara Sanhedrin S. 98a. von R. Josua b. Levi; ebenso Targum zu 1. Chr. 3. 24. ענני הוא מלכא משיחא [12]) Gemara Chagiga S. 14a. [13]) daselbst עד מתי אתה עושה שכינה חול

wo er auf den Augenblick seines Berufes auf der Erde wartet,[1]) anknüpfen. Dieselbe ist in Micha 4. 8.: „Du aber, Herdenturm, Hügel der Tochter Zions, zu dir wird kommen und gelangen die frühere Herrschaft, das Königtum zur Tochter Jerusalems." Die ältere Lesart wird wohl statt עפל das אפל mit א gewesen sein, welches „dunkel, verborgen" heißt. Dies entnehmen wir aus dem Targum zu dieser Stelle, die übersetzt lautet: „Du aber, Israels Messias, der du wegen der Sünden der Gemeinde Zions verborgen bist, dir wird das Reich wieder kommen." Nicht unerwähnt lassen wir noch eine Schriftstelle, welche für die Annahme der Gottheit des Messias zitirt wird. In Ps. 45. 7. heißt es: „Dein Thron, Elohim, Gott, währt ewig, das Scepter der Billigkeit ist das Scepter deines Reiches", was im Zusammenhange mit Vers 3.: „Du, allerschönster von den Menschensöhnen, Anmut ist auf deine Lippen gegossen, darum segnete dich der Ewige für immer" und Vers 18.: „Rühmen will ich deinen Namen in allen Geschlechtern, darum vor den Völkern dich preisen, immer und ewig" messianisch ausgelegt und als Anrede an den Messias erklärt wird, sodaß „Elohim", Gott, sich auf ihn beziehen soll.[2]) Von den Männern der Verstandesrichtung, als z. B. von Abraham Ibn Esra wird nicht in Abrede gestellt, daß dieser Psalm sich auf den Messias beziehen kann,[3]) aber das „Elohim", Gott, in Vers 7. beziehe sich auf „Thron" in der Bedeutung von „dein Thron ist von Gott" ähnlich dem Ausspruch: „Und Salomo saß auf dem Thron des Ewigen" (1. K. 1. 46.), oder in der Auffassung „Gott befestigt deinen Thron ewig".[4]) Auch nach der Exegese, die dieses Elohim auf den Messias bezieht, hat dieser Ausdruck durchaus nicht die Bedeutung von „Gottheit", sondern nur von „Obrigkeit" gleich diesem Ausdrucke in 2. M. 22. 27.: „Elohim (Obrigkeit) sollst du nicht fluchen" oder nach 2. M. 7. 1.: „Ich habe dich zum „„Elohim"" (Obern) gemacht dem Pharao."[5]) Zum Schlusse wollen wir noch die Schriftstellen nennen und zu beleuchten suchen, die im Christentum als Beweise der Gottheit seines Messias zitirt und in der Mystik des Judentums, wenn auch nicht auf den Messias, so doch auf ein Mittelwesen bezogen werden. Die Exegese der Verstandesrichtung im Judentume protestirt gegen beide Auffassungsweisen dieser Stellen und stellt ihnen andere Erklärungen entgegen. Wir nennen erst die in 1. M. 1. 26.: „Lasset uns einen Menschen machen nach unserm Bilde und nach unserer Gestalt." Die Pluralform „lasset uns" und „nach unserm Bilde" wird schon von dem jüdischen Alexandriner Philo (30—50 n.) auf den von ihm aufgestellten „Logos", als ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt, gedeutet.[6]) Die Mystik stellt anstatt des philonischen Logos ihren „Metathron", ebenfalls ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt,[7]) auf, auf den sich obige Stelle beziehen soll. Das Christentum erklärt diese Stelle auf seinen Messias, die ihm den Beweis von dessen Gottheit liefert; es geschieht dies nach seiner Annahme, Christus sei der leiblich gewordene Logos.[8]) Die Lehrer der Verstandesrichtung fassen die Worte: „Lasset uns einen Menschen machen" im Sinne von „Beraten"

---

[1]) Diese Angabe ist schon bei Justin, Dialog contra Tryphon cap. 8. gekannt; befindet sich ganz in den Midraschim: „Serubabel" und „R. Josua ben Levi" edit. Jellinek. [2]) Hebräer-Brief 1. 8. [3]) Ibn Esra in seinem Kommentar zu Ps. 45. hat darüber die Worte: זה המזמור נאמר על דוד או על משיח בנו שכן שמו ודוד עבדי נשיא לעולם [4]) Die erste Erklärung ist von Ibn Esra und die zweite hier ist die des R. Saadja Gaon daselbst. [5]) Nach einer Meinung des Ibn Esra daselbst und Raschi zu diesem Vers 7. Diese Erklärung hätte immer von Delitzsch, Messianische Weissagung S. 80 beachtet werden können. Eine neue Auffassung dieses Psalmes giebt Weißmann im Orient. Literaturblatt 1886 Nr. 40—43 als sich auf den Makkabäer „Simon" beziehend. [6]) Philo de opif. mundi 23. 1. 16. [7]) Sohar 1. B. Mosis S. 25. Ausgabe Sulzbach בצלמנו דא מטטרון Der Name „Metathron" ist nach dem griechischen *μετὰ θρόνον* „Nach dem Gottesthron", in der Bedeutung „Gottnächster". [8]) Euseb. praep. Ev. XI. 18. 19. Justin, Dialog Kap. 57. u. a. O.

oder „Berücksichtigen“ auf. Gott beriet sich (berücksichtigte) bei der Menschenschöpfung mit den Schöpfungen des Himmels und der Erde,[1]) oder er zog seine Engel darüber zu Rat,[2]) als Lehre für den Menschen, daß auch er sich bei Unternehmungen mit den Geringeren beraten soll.[3]) Daß nicht mehrere Gottheiten bei der Menschenschöpfung thätig waren, beweist ihnen die Singularform in dem darauf folgenden Vers 27.: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde.“[4]) Die Gottähnlichkeit des Menschen besteht nach ihnen bald in der geistigen Begabung,[5]) bald in seiner Herrschaft über die Schöpfung,[6]) bald in seiner Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen.[7]) Die zweite Stelle ist in 1. M. 3. 22.: „Siehe, der Mensch ist wie Einer von uns.“ Auch hier giebt die Pluralbenennung „von uns“ den Kirchenvätern den Beweis der Mitthätigkeit Christi, des vorweltlichen Messias, bei der Schöpfung.[8]) Auch die ältere jüdische Mystik versteht unter „wie Einer von uns“ „wie Einer der Engel.“ Diese Erklärung wird jedoch schon im 1. Jahrh. n. von R. Akiba perhorreszirt und das „wie Einer von uns“ auf die menschliche Willensfreiheit, das Gute oder das Böse zu wählen, bezogen.[9]) Die dritte Stelle ist in 1. M. 19. 24.: „Und der Herr ließ regnen über Sodom und Amora Schwefel und Feuer von dem Herrn vom Himmel.“ Der Anfang und der Schluß dieses Verses sprechen von zwei Gottheiten, was das Christentum auf die Mitthätigkeit seines Messias, als des zweiten Gottes, bezieht.[10]) Auch die Mystik erkennt in dieser doppelten Benennung von „Herr“ in diesem Verse zwei verschiedene Persönlichkeiten an; sie versteht unter „der Herr ließ regnen“ „den Engel Gabriel“ und deutet die Worte „von dem Herrn vom Himmel“ auf Gott.[11]) Die Lehrer der Verstandesrichtung verwerfen diese Erklärung und behaupten unter Hinweisung auf 1. M. 4. 23; 1. K. 1. 33; Ester 5. 8., wo ähnliche Wiederholungen vorkommen, daß diese nicht seltene Wiederholung eine oft gebräuchliche Redefigur sei.[12]) Die vierte Stelle ist in 2. M. 23. 20.: „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her, dich auf dem Wege zu hüten und dich an den Ort zu bringen, den ich dir bestimmt habe. Nimm dich vor ihm in Acht, höre auf seine Stimme, sei nicht gegen ihn widerspenstig, denn er verzeiht nicht euren Abfall, da mein Name in ihm ist.“ Der Engel, der hier als Führer der Israeliten an die Stelle Gottes treten soll, ist, behauptet die christliche Patristik,[13]) kein anderer als Christus. Auch die Mystik denkt hier an ihren Mittler Metathron (s. oben), der den Namen Gottes יהוה führt. Gegen beide Erklärungen weist die Verstandesrichtung auf 2. M. 23. 33. hin: „Wenn deine Gegenwart nicht mitzieht, so ziehen wir nicht von dannen“ und lehrt, daß Israels Führer in Wirklichkeit Gott allein gewesen.[14]) IV. **Aufgabe und Werke des Messias.** In keinem Teile der Messiaslehre stehen sich die beiden Strömungen im Judentume, die rationalistische und mystische, so schroff gebenüber als in diesem hier. In den Prophetenreden von dem künftigen

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 8. נמלך במלאכת שמים וארץ [2]) daselbst. נמלך במלאכי השרת [3]) daselbst. [4]) daselbst. [5]) Jizchaki daselbst. להבין ולהשכיל [6]) Ibn Esra nach Saadja Gaon daselbst. פירש בצלמנו כדמותנו לממשלה [7]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 21. Die Angabe des R. Akiba: שנתן לו המקום שני דרכים דרך החיים הדרך המות לבחור [8]) Justin, Dialog Kap. 62. [9]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 21. דרש ר"פ באחד ממלאכי השרת א"ל ר"ע דייך פפיס [10]) Justin, Dialog Kap. 56. 12. 127. [11]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 51. וה' המטיר גבריאל מאת ה' מן השמים זו הקב"ה [12]) daselbst, besonders Gemara Sanhedrin S. 38b. [13]) Justin, Dialog Kap. 25. [14]) Gemara Sanhedrin S. 38b. הימנותא דבידן דאפי' בפרוונקא נמי לא קבלנא Dieser Disput ist daselbst mit einem Christen in Bezug auf 2. M. 24. 1.: „Und zu Moses sprach er (Gott), steige zum Herrn hinauf“, wo gleichsam von zwei Gottheiten die Rede ist, was unter Hinweisung auf 2. M. 23. 20 auf Metathron gedeutet wird.

Davididen, Messias, sind die messianischen Heilsgüter, die Werke des Messias, politische und ethische zugleich. Die Wiederherstellung des davidischen Reiches und die Aufrichtung des davidischen Thrones, denen die Sammlung und die Rückkehr der zerstreuten Reste des israelitischen Volkes vorausgehen sollen, werden als die Gründung eines Reiches des Rechts und des Friedens für alle Völker verheißen. Der Messias ist der Friedensfürst und der Richter unter den Nationen, die sich um ihn schaaren und sich dem so entstandenen Gottesreiche anschließen werden. Die Verstandesrichtung hat an dieser Zeichnung der Messiaswerke festgehalten, dagegen spricht die Mystik vorzugsweise von einer Menge messianischer Heilsgüter, rein religiösethischer Natur, die jene gar nicht kennt. Dieselben sind: 1. die Wiederherstellung des angeblich durch den Sündenfall Adams vernichteten, vollendeten Urzustandes der Welt und des Menschen; 2. das Brechen der Macht und der Herrschaft des Satans nebst der völligen Besiegung desselben, die Befreiung der in der Hölle Schmachtenden, die Totenerweckung, die Gesetzeserneuerung, die Ausbreitung der Herrschaft des messianischen Reiches über alle Völker, das Gerichthalten des Messias auf einem Throne neben Gott u. a. m. Die Mystik sucht für diese ihre Angaben gewisse Begründungen in den Schriften des alten Testaments auf, die auch hier von den Lehrern der Verstandesrichtung als bodenlos zurückgewiesen werden. a) Die Wiederherstellung durch den Messias des durch den Sündenfall Adams Vernichteten. Für diese Angabe findet die Mystik den Schriftbeweis in 1. M. 2. 4.: „das ist die Entstehungsgeschichte, תולדות, des Himmels und der Erde, da er sie schuf" und Ruth 4. 18.: „das ist die Geschlechtsfolge, תולדות, des Perez, des Urahns Davids und des Davididen (Messias);" in beiden Stellen, sagt sie, wird das hebr. Wort תולדות, plene, mit ו geschrieben, gegen die übliche Schreibart mit Weglassung des zweiten ו bei der Schlußsilbe ות, dieses übrige ו hier deutet, als Zahl 6, auf die sechs Gegenstände hin, die durch Adams Sündenfall der Welt und dem Menschen verloren gingen (die Schönheit des Menschen, dessen Größe und Leben, die Qualität der Baumfrüchte und der Erdfrüchte und der Glanz der Himmelslichter) und durch den Messias, Sohn Davids, Abkömmling des Perez, wieder ersetzt werden sollen.[1]) Den Lehrern der Verstandesrichtung, welche die Lehre von der Erbsünde nicht kennen, war diese Schriftandeutung von keinem Belang. Indessen fügt das mystische Targum Jeruschalmi zu 1. M. 3. 15.: „er wird dir den Kopf verwunden und du sollst ihm seine Ferse verwunden" die Worte hinzu: „dir, Schlange, wird keine Heilung mehr, aber sie, die Menschen, werden Frieden machen am Ende der Tage, am Tage des Königs Messias."[2]) In Verbindung damit ist die mystische Vorstellung, die in der Schlange den Satan erkennt,[3]) und ihre Lehre von der Ueberwindung des Satans, der Vernichtung seines Reiches, durch den Messias.[4]) Einen deutlicheren Schriftbeweis zitirt die Mystik für ihre ebenfalls hierher gehörende Lehre: „der Tod in Folge der Sünde Adams werde in der Zukunft, in den Messiastagen, aufhören" aus Jesaia 25. 8.: „Er vernichtet auf ewig den Tod; der Herr, der Ewige, wischt die Thräne von jedem Angesicht."[5]) Die Verstandesrichtung hat gegen diese Aufstellungen ihren Ausspruch: „Den Unterschied zwischen den Tagen der Gegenwart und denen des Messias bildet nur die Unterwürfigkeit unter

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 12. und daselbst 4. M. Absch. 13. כל תולדות חסרין בר מן תרין מפני מה אינן חסירין — כנגד ו' דברים שנטלו מאדה"ר ועתידין לחזור על ידי משיח בן דוד הבא מפרץ Vergl. hierzu daselbst den Midraschcommentar «Mathanoth Kehuna». Deutlicher daselbst כיון שחטא אדה"ר נתקלקלו ואינן חוזרין לתיקון עד שבא בן פרץ שנ' אלה תולדות פרץ. [2]) Der Text lautet: ולך חויא לא יהוי אסוי ברם הינון עתידין למיעבד שפיותא בעקבא בסוף עקב יומיא ביומא דמלכא משיחא [3]) So schon in Weisheit Sal. 2. 24. [4]) Siehe weiter. [5]) Jalkut II. zu Jesaia § 295.

die fremde Herrschaft"; sie will damit nur den Glauben an einen politischen Messias bekunden.[1]) b) Das Brechen der Macht des Satans und seine Verdammung. Die Lehren des Mystizismus darüber bringen das aethiopische Henochbuch und später die Evangelien. Nach Kap. 10. 4. ff. des Henochbuchs soll Azazel (=Satan), gebunden an Händen und Füßen, in die Wüste Dadael und von da am Tage des Gerichts in den Feuerpfuhl geworfen werden. In dem Evangelium Johannis 14. 20. (vergl. Johannes 12. 31.; 16. 11.) ist der Messias der Held, der den Kampf mit dem Satan auskämpft. Auch in den Midraschim finden wir diese Angabe an mehreren Stellen. Nach einer erblickt der Satan ein Licht unter dem Gottesthron, er frägt erstaunt: „Wem dieses Licht?" Da wird ihm die Antwort: „Für den, der dich mit Schmach zurückweisen wird." Der Satan spricht: „Zeige mir ihn!" Er sah ihn und fiel erschrocken zur Erde, ausrufend: „Das ist sicherlich der Messias, der mich und die Meinigen in die Hölle werfen wird!"[2]) Als Schriftbeweis gilt der schon oben zitirte Vers aus Jesaia 25. 8.: „Den Tod vernichtet er auf immer; der Herr, der Ewige, wischt die Thräne von jedem Angesicht". c) Die Höllenfahrt und die Befreiung der in der Hölle Schmachtenden. Die im Christentum zum Dogma gewordene Lehre von der Höllenfahrt seines Messias findet sich auch unter den Messiaslehren der Mystik im Midrasch. An einer Stelle heißt es: „Serubabel (im Midrasch Prototyp des Messias) fährt mit der Schechina in die Hölle hinab und verrichtet daselbst das Kaddischgebet (das Gebet für das Seelenheil der Verstorbenen), worauf die Sünder, welche „„Amen"" rufen, von der Hölle befreit werden."[3]) Die andere hat darüber: „Der Messias führt den Volks- und Gesetzeslehrer R. Josua ben Levi (im 3. Jahrhundert) in die Hölle, wo er ihm die verschiedenen Einteilungen zeigt. Die Sünder daselbst rufen beim Anblick des Messias freudig aus: „Das ist der, welcher bestimmt ist, uns von da zu befreien!""[4]) Eine Schriftandeutung für diese Lehre von der Höllenfahrt des Messias findet die Mystik in Jesaia 26. 2.: „Oeffnet die Pforten, daß einziehe das Volk, das den Glauben bewahrt", wo sie im hebr. Text anstatt שומר אמנים, „die den Glauben bewahren" die Worte: שאומרים אמן, „die „„Amen"" sagen", angiebt, daß die Sünder, wie schon erwähnt, bei der Höllenfahrt des Messias (daselbst Serubabel, Sohn Schealthiels, Prototyp des Messias) auf das da gesprochene Gebet „Amen" rufen und dadurch von der Hölle erlöst werden.[5]) d) Die Totenerweckung. Die Belebung der Toten durch den Messias wird ausdrücklich in den Evangelien (1. Corinth. 15. 22.; Apok. 20. 5. 1.) angegeben; doch hat diese Angabe die des aethiopischen Henochbuches 50. 1.; 4. B. Esra 2. 42. ff.; 7. 31.: „Die Auferstehung werde zur Zeit des Messias erfolgen" zu ihrem Vorläufer. Auch der Midrasch hat diese Lehre, und wird sie in dem hebr. Worte ינון in Ps. 72. 17.: „vor der Sonne wird er fortdauern" angedeutet gefunden, indem das Wort ינון in der Bedeutung von „erwecken" genommen wird. „Der Messias heißt ינון, „„Jinnon"", weil er die Toten auferwecken wird."[6]) e) Erneuerung des Gesetzes. Von einem neuen Gesetz durch den Messias sprechen mehrere Midraschim; es war dies eine weitverbreitete Lehre der jüdischen Mystik die ebenfalls von den Lehrern der Verstandesrichtung entschieden bekämpft wurde. „Gott wird in der Zukunft die neue Lehre, Thora,

---

[1]) Dieser Ausspruch ist von dem Lehrer Samuel im 3. Jahrh. n. Gemara Sanhedrin S. 91 b. אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד [2]) Jalkut Jesaia § 359. [3]) Jalkut II. § 296. Beth hamidrasch II. S. 50. edit. Jellinek. [4]) daselbst. [5]) Jalkut II. § 296. אל תקרי שומר אמנים אלא שאומרים אמן שבשביל אמן נצלו רשעים מגיהנם [6]) Midrasch Mischle cap. 3. Pirke de R. Elieser cap. 32. Vergl. über die Bedeutung dieses Stammes Kohut Aruch voce ינון

die er durch den Messias geben wird, erklären";[1]) „Gott wird die Gründe der neuen Thora, die er durch den Messias veröffentlichen wird, erörtern."[2]) Es wird für diese Angabe keine Bibelstelle zitirt, nur das Targum paraphrasirt zu Jesaia 12. 3.: „Und ihr sprechet an diesem Tage, danket dem Herrn, rufet in seinem Namen"; „Und ihr empfanget ein neues Gesetz."[3]) Erst jüngere Midraschim erklären die Worte in Ps. 146. 7.: „Der Ewige befreit die Gefesselten" durch: „der Ewige erlaubt das Verbotene" d. h. er hebt in der Zukunft die Gesetzesverbote auf.[4]) f) Gericht. Die Abhaltung eines Weltgerichts durch den Messias wird schon in der älteren Mystik als eine Thätigkeit des Messias bezeichnet. Im aethiopischen Henochbuch Kap. 48. und 61. und 4. B. Esra Kap. 2. und 13. 26. 37. und 52. heißt es: „Er (der Messias) sitzt bei Gott auf dem Throne und vollzieht das Richteramt." Auch die Evangelien lassen dieses Gericht am Ende der Tage durch den Messias (Christus) halten.[5]) Bei den Juden stieß diese Lehre von dem Abhalten des Gerichts durch den Messias im 1. Jahrh. auch im Kreise der jüdischen Mystiker auf Widerspruch. So werden die in Daniel 7. 9. erwähnten zwei Throne von dem Gesetzeslehrer R. Akiba (im 1. Jahrh.) dahin erklärt, daß der eine für Gott und der andere für den Davididen bestimmt sei. Diese Erklärung rief die Entrüstung des Gesetzeslehrers R. Jose Haglili hervor, der ihm zurief: „Akiba, wie lange wirst du noch die Gottheit (Schechina) profaniren!"[6]) Nicht desto weniger treffen wir später diese Lehre bei den Lehrern der Mystik unangefochten. Wir haben bereits oben die Stelle zitirt, die den Messias Gericht über den Satan halten läßt, daß durch ihn die Sünder in der Hölle befreit werden. Eine andere Angabe erklärt die in Sacharia 9. 1. vorkommende rätselhafte Benennung „Hadrach", חדרך, als den Namen des Messias, und zwar in Bezug auf seine künftige Richterthätigkeit in der Bedeutung von „scharf und weich" durch Teilung dieses Wortes in seine zwei Silben: חד „scharf" und רך „weich", daß der Messias gegen die Heiden „scharf", aber gegen Israel „weich" d. h. mild vorgehen werde.[7]) g) Geschicke, Leiden und endliche Anerkennung. Die Lehre von einem leidenden Messias, wie derselbe zur Sühne der Sünden des israelitischen Volkes und der Menschheit im Allgemeinen ein Heer von Leiden zu tragen habe, ist ebenfalls eine Frucht der späteren jüdischen Mystik, die auch von den Lehrern der Verstandesrichtung bekämpft und zurückgewiesen wird. Im Christentum erklärte man sich nach derselben die Leiden und den Tod seines Messias und hielt dieselben als eine Erfüllung obiger Lehre und einen Beweis der Wahrhaftigkeit seiner Messianität.[8]) Die Mystik des Judentums unterscheidet sich in dieser Lehre von dem Christentum dadurch, daß sie zwei Messiasse annimmt, einen Messias Sohn Davids, Davididen, und einen Messias Sohn Josephs oder Ephraims, den Messias der zehn Stämme, und letzteren als den leidenden angiebt. So wird diese Angabe von den Lehrern des 3. Jahrh. n. (s. weiter) vorgetragen. Ob auch die ältere jüdische Mystik diese Lehre in dieser beschränkten Gestalt kannte, ist aus Mangel an älteren Quellenangaben nicht erweisbar. Auffallend erscheint es, daß das aethiopische Henochbuch nichts von einem Leiden oder gar von einem Tod des Messias zur Sühne der Sünden weiß; ebenso nicht das jüngere 4 Buch Esra, das nur von einem natürlichen Tod des

---

[1]) Jalkut II. Jesaia § 296. הב"ה דורש תורה חדשה שעתיד ליתן על ידי משיח
[2]) Othioth de R. Akiba. הב"ה דורש להם טעמי תורה חדשה שעתיד ליתן על ידי משיח
[3]) daselbst. וקבלו אולפן חדתא [4]) Midrasch Thillim zu Ps. 146. 7., wo das Wort אסורים in diesem Verse auf „Gesetzesverbote" bezogen wird. Das Wort אסור wird in der Bedeutung, welche dasselbe im Neuhebräischen hat, nämlich „Verbot", genommen. Mehreres siehe: „Fortdauer des Gesetzes" in diesem Supplement S. 49. [5]) Joh. 5. 22; 27; Apostelgesch. 10. 42; 2. Kor. 5. 10. [6]) Gemara Chagiga S. 14. [7]) Jalkut II. zu Sacharia 9. 1. § 575. [8]) Lukas 17. 31; Matth. 16. 27; 18. 31; 22. 22; 24. 25—27; Apostelgesch. 17. 3; 1. Petri 1. 11.

Messias nach vierzigjähriger Regierung spricht. Auch nach dem Evang. Joh. 12. 32. verstehen einige Jünger den Tod Jesu mit seiner Messianität nicht zu vereinen. Sollte die jüdische Mystik diese Lehre dem Christentum entnommen haben —, was durch den Verkehr der Judenchristen mit den jüdischen Volks- und Gesetzeslehrern in den ersten 3 Jahrhunderten leicht geschehen konnte? Diese Frage bedarf einer besonderen eingehenden Erörterung, die nicht zu unserm Thema hier gehört. Unsere Sache ist die Prüfung der Nachweise dieser Lehre in dem Schrifttum des alten Testaments, wie dieselben von Seiten der Mystiker angegeben und von den Lehrern der Verstandesrichtung zurückgewiesen werden. Wir nennen erst die Schriftstelle in Sacharia 12. 10.: „Und ich gieße über das Haus Davids aus einen Geist der Gnade und der Gnadenfülle, und sie schauen zu mir empor wegen dessen, den sie durchbohrt hatten, und sie klagen über ihn gleich der Klage über einen einzigen und jammern über ihn wie man jammert über den Erstgeborenen."[1]) Dieselbe wird im Talmud von einem Lehrer des 3. Jahrh. n., von R. Dosa, messianisch aufgefaßt und auf den Tod des Messias Sohn Joseph, des Messias der Zehnstämme, der im messianischen Kriege gegen Gog Magog mit seinen Völkerschaaren fallen werde, gedeutet.[2]) Gegen diese Auffassung bemerken die Exegeten der Verstandesrichtung, daß die Angabe: „den sie durchbohrt hatten" sich auf jeden Einzelnen von den Israeliten, die in dem Kampfe der Völker gegen Juda und Jerusalem gefallen, beziehe, sodaß die Feinde, die Völker, aber nicht die Israeliten es sind, welche die That des Durchbohrens vollzogen haben.[3]) Die älteren Uebersetzungen: die Septuaginta und das aram. Targum zu den Propheten, haben ebenfalls dieselbe Auffassung dieser Stelle, aber sie geben das Verbum דקרו in der Bedeutung von „schimpflich behandeln," also in bildlichem Sinne, wieder.[4]) So übersetzt die Septuaginta die Worte: את אשר דקרו durch: „ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο" dafür, daß sie (ihn) schimpflich behandelten (Hieron: Pro eo quod insultaverunt). Am deutlichsten ist diese Deutung des את אשר דקרו auf die Völker gegen Israel in der Uebersetzung des Targum durch על די אטלטלו „weil sie mißhandelt (vertrieben) wurden," also die Israeliten durch die Völker. Es ist in beiden Uebersetzungen durchaus nicht nötig, an eine Aenderung des Textes zu denken, als wenn die Septuaginta anstatt דקר das Wort רקד gelesen habe, wie Viele annehmen.[5]) Aber dafür steht es fest, daß beide die Lesart des hebr. Textes hatten: אשר דקרו, nicht את אשר דקרו. Das את fehlte bei ihnen und mag vielleicht später zur Bezeichnung des Objekts eingeschoben worden sein. Die zweite Schriftstelle ist in Daniel 9. 25. 26. Dieselbe lautet in deutscher Uebersetzung: „Und erkenne und verstehe: vom Ausgang des Wortes, wieder zu erbauen Jerusalem bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten, sieben Wochen; in zwei und sechzig Wochen wird wieder erbaut Markt und Graben, aber in bedrängten Zeiten." „Und nach zwei und sechzig Wochen wird dahingerafft ein Gesalbter und ein solcher ist ihm nicht mehr, sondern die Stadt und das Heiligtum verwüstet das Volk des kommenden Fürsten,

---

[1]) Die Uebersetzung dieser Schriftstelle ist nach dem masoretischen Text והביטו אלי Doch soll nach Rabbinowitz, Dikduke Sopherim B. III. München 1870. Tractat Succa im Talmud die Lesart אליו „zu ihm" gewesen sein. In unseren Talmudausgaben dagegen ist die Lesart der Massora אלי, die auch durch die Septuaginta, das Targum, Syr. u. Hieron als die richtige gilt. [2]) Gemara Succa S. 52a. על משיח בן יוסף שנהרג Die Lehrer vom 3. Jahrh. n. ab sprechen von zwei Messiassen, von einem „Messias Sohn Joseph", dem Messias der Zehnstämme, und von einem „Messias Sohn David". Ersterer hat zur Aufgabe, die zehn Stämme zu sammeln. Er zieht mit ihnen in den Krieg gegen die gegen ihn sich rüstenden Völker und fällt im Kriege. Darauf erscheint der Messias Sohn David und vollführt das messianische Werk. Vergl. darüber in dieser R. E. II. Artikel: „Messias Sohn Joseph". [3]) So Jizchaki, David Kimchi zur Stelle und im Buche Chisuk Emuna p. 211. edit. Deutsch 1865. [4]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce דקר [5]) Vergl Hengstenberg, Christologie des a. T. III. S. 500. Berlin 1856. Zweite Ausgabe.

dessen Ende aber in Sturmflut sein wird und bis zum Ende Krieg, Verhängnis und Verwüstungen." Im Christentum wird diese Stelle auf den Tod Christi bezogen, dagegen weiß die jüdische Mystik von keinem Tode des Messias, Davididen; es findet sich daher in ihrem Schrifttum nichts von der Deutung dieser Stelle auf den Messias. Vielmehr beziehen fast sämmtliche jüdische Exegeten dieselbe auf den König Agrippa II., den letzten der Könige Judäas, unter dem der große Aufstand der Juden gegen Roms Oberhoheit ausgebrochen war, der mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels und der Auflösung des jüdischen Staates endete. Agrippa II. soll nach dem Jahre 94 wegen eines versuchten Aufstandes getötet worden sein.[1]) Bedeutender ist der dritte Schriftbeweis aus Jesaia Kap. 52. 13—15. u. Kap. 53. 1—12. Daselbst heißt es: „Siehe, mein Diener wird glücklich sein; er wird erhöht, hoch und sehr erhaben sein. Wie sich Viele vor dir entsetzen, so entstellt vom Manne war sein Aussehn und seine Gestalt von den Menschensöhnen. So werden viele Völker vor ihm aufspringen,[2]) Könige ihren Mund schließen, denn was ihnen nie erzählt wurde, hören sie, was sie niemals gehört, gewahren sie. Wer hätte geglaubt, was wir vernommen? Und der Arm des Ewigen, über wen hat er sich geoffenbart! Wie ein zartes Reis wuchs er vor ihm empor, wie eine Wurzel aus dürrem Lande, er hatte weder Gestalt noch Schönheit, daß wir ihn beachteten, keinerlei Ansehn, daß wir sein begehrten. Gering geschätzt und gemieden von Menschen, ein Mann von Schmerzen, vertraut mit Krankheit, von dem man sich abgewendet hat, der geschmäht wurde und den wir nicht beachtet haben. Wahrlich, unsere Krankheit hat er getragen, unsere Schmerzen erduldet; und wir hielten ihn für einen Gestraften, von Gott Geschlagenen und Gequälten. Aber er wurde krank in Folge unseres Abfalls, zermalmt ob unserer Sünden, die Zucht traf ihn wegen unseres Heils, durch seine Wunde ward uns Heilung. Wir alle irrten wie Schafe, Jeglicher zog seinen Weg, aber der Ewige suchte ihn heim wegen unser aller Sünden. Er ward bedrängt, aber that keine Widerrede; war wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt, wie ein Schaf, das vor seinem Scherer verstummt, ohne den Mund aufzuthun. Von Druck und Strafgericht ward er festgenommen, doch unter den Zeitgenossen, wen rührt es, wenn er aus dem Lande des Lebens genommen wird und ihn wegen des Abfalls des Volkes Strafe trifft? Man gab ihm unter Frevlern sein Grab, unter Gottlosen in seinem Tode, obschon er keine Gewalt ausgeübt und in seinem Munde kein Trug gewesen. Aber der Ewige wollte, daß er leide und Weh erdulde. Wenn er vollbracht seine Selbstopferung, soll er Nachkommen schauen, lange leben und das Verlangen des Ewigen durch ihn gelingen. Ledig von der Mühsal seiner Seele soll er es sehen, sich daran sättigen; durch seine Einsicht wird mein gerechter Diener Vielen Gerechtigkeit bringen und ihre Sünden tragen. Darum lasse ich sein Anteil unter Vielen und mit den Mächtigen teilt er die Beute dafür, daß er sein Leben dem Tode preisgegeben und zu den Missethätern gerechnet wurde, während er die Sünde Vieler getragen und für Missethäter sich heimsuchen ließ." Diese sämmtlichen Schriftstellen bezieht der jüdische Mystizismus auf den Messias und erkennt in ihnen die Schilderung der von Gott über den Messias verhängten Leiden. So sprechen sie unter Hinweisung oder mit Anknüpfung an die einzelnen Verse dieser Kapitel von den Leiden des Messias. Wir nennen von ihnen erst das Targum, das den Vers 52. 14.: „Siehe, mein Diener wird glücklich sein —" mit den Worten wiedergiebt: „Es wird glücklich sein mein Diener, der Messias, er wird sich erheben, zunehmen und sehr mächtig sein," הא יצלח עבדא משיחא ירים ויסגי ויתקף לחדא. Von seinen die Sünden sühnenden Leiden in Kap. 53. 5.: " Denn wegen unserer Schuld leidet er und

[1]) Siehe: Agrippa II. in Abteilung II. dieser R. E. [2]) Nach Fürsts Wörterbuch voce נזה

unsere Vergehungen werden seinetwegen vergeben," יעויתנא בדיליה ישתבקון בכן על היבנא הוא יבעי. Wir erkennen darin die ältere mystische Angabe von den die Sünden sühnenden Leiden des Messias. Eine andere sich diesem anschließende mystische Lehre darüber ist die von den anonymen Rabbanan in der Gemara Sanhedrin S. 98b., die zur Begründung der angegebenen Bezeichnung des Messias als des Leidenden auf Jesaia 53. 4. hinweisen: „Wahrlich, unsere Krankheit trägt er und unsere Schmerzen duldet er, aber wir halten ihn als durch Gott geplagt, gezüchtigt und gedrückt." [1]) Endlich nennen wir noch eine dritte Stelle,[2]) wo in Ruth Kap. 2. 14. die Worte: „Mache dich herzu" in der Bedeutung „nahe herzu" auf den König Messias, und ebenso daselbst: „und tunke deinen Bissen in Essig" auf dessen Leiden gemäß Jesaia 53. 7.: „verwundet wegen unserer Missethat" bezogen werden. In allen dreien wird vom Messias nur allgemeinhin gesprochen, man kennt nicht die Angabe von zwei Messiassen, dem Messias Sohn Joseph, dem der zehn Stämme, und dem Davididen, dem Messias des Hauses Juda, und die Unterscheidung zwischen den beiden, daß der leidende Messias der Messias Sohn Joseph sei. Noch in dem Buche Sohar, der sogenannten Bibel der Mystiker, ist der „leidende Messias" der Messias allgemeinhin. Die Stelle darüber sagt unter Anderen: „Im Garten Eden ist eine Halle, welche „die Halle der Kranken" heißt. In dieser ist der Messias, der da ruft: „Alle Leiden, Schmerzen und Drangsale Israels sollen über mich kommen!" Und sie kommen über ihn. Und wenn er die Schmerzen Israels nicht als Strafe der Gesetzesübertretung auf sich genommen hätte, wäre kein Mensch im Stande, dieselben zu ertragen, wie es heißt: „Wahrlich, er trug unsere Krankheit" (Jesaia 53. 4.). Da Israel noch im heiligen Lande wohnte, entfernte es durch Gebet und Opfer alle Leiden und Schmerzen der Welt, aber jetzt thut es der Messias.[3]) Eine andere Angabe stellte, wie bereits oben angegeben, der im 3. Jahrh. n. lebende Lehrer R. Dosa auf, der von zwei Messiassen spricht, einem Messias Sohn Davids und einem Messias Sohn Josephs, und letzteren als den zum Sühneleiden bestimmten bezeichnet. Es ist immerhin merkwürdig, daß eine Menge Stellen in den späteren Midraschim nur den Davididen als den büßenden Messias bezeichnet und den „Messias Sohn Joseph", der doch der leidende sein soll, gar nicht nennt. Es beweist dies, daß die Angabe von R. Dosa nur eine zeitliche (in Bezug auf Messias-Barkochba) gewesen, die nicht von Allen geteilt und später außer einigen Midraschen weiter nicht beachtet wurde.[4]) In den hierher gehörenden Stücken der späteren Midraschim (etwa vom 7. Jahrh. ab), besonders in der Pesikta,[5]) bemerken wir eine Verschmelzung beider Angaben, sodaß in denselben bald der Messias Davidide, bald der Messias Sohn Joseph der büßende Messias ist. Vielleicht ist dieselbe aus einer Zusammentragung beider verschiedenen Angaben entstanden, oder wir haben eine jüngere Bearbeitung älterer Relationen vor uns. In der Midraschschrift Pesikta Rabbathi, herausgegeben von Friedmann, Wien 1880, Seite 162 haben wir ein solches Stück,

[1]) Gemara Sanhedrin S. 98a. ורבנן אמרי חוורא דבי רבי שמיה שנ׳ אכן חליינו הוא נשא „Und die Rabbanan sagen: „Der Weiße (Aussätzige) vom Lehrhause Rabbis ist sein Name, denn es heißt: „wahrlich, unsere Krankheit trug er u. s. w." Nach Baba mezia S. 85a. hatte Jehuda der Heilige, der hier unter „Rabbi" verstanden wird, zu leiden sechs Jahre an Blasenstein und sieben Jahre an Scharbock; er sühnte dadurch die Sünden seiner Zeitgenossen, sodaß (nach Jeruschalmi Kilaim S. 32b. das. Kethuboth S. 35a.) in seinen Tagen bei Frauen keine Fehlgeburt und kein Tod bei Schwangeren vorkamen; er galt somit als Prototyp des „leidenden Messias". [2]) Midrasch rabba zu Ruth 5. 6. nach Kap. 2. 14. [3]) Sohar II. S. 202b. u. S. 212. [4]) Hierher gehören außer den obengenannten drei Stellen noch Midrasch Thillim zu Ps. 2. 6; Pesikta Rabbathi K. 34 zu Sach. 9. 9. עני ורוכב על החמור ferner: Sanhedrin S. 98 von R. Josua ben Levi und Sanhedrin S. 93b. der Ausspruch des R. Alexander über Jes. 11. 3. והריחו [5]) Jalkut II. § 338; 359. das. zu Jeremia § 315.

das bald den Davididen, bald den Messias Sohn Joseph als den büßenden Messias vorführt. Wir zitiren dieses Stück hier in deutscher Uebersetzung: „In der Woche, da der Davidide kommt, bringen sie eiserne Balken, die auf seinen Hals gesetzt werden, daß seine aufrechte Gestalt gebeugt wird. Er schreit, weint und seine Stimme dringt nach oben: „Herr der Welt", ruft er, „wie groß ist denn meine Kraft, mein Geist, meine Seele, meine Glieder? Bin ich doch nur ein Mensch von Fleisch und Blut!" Auf diese Stunde weinte David: „Trocken ist meine Kraft gleich einem irdenen Scherben (Ps. 22. 16.). Gott, der Heilige, gelobt sei er, antwortet: „Ephraim, Messias meiner Gerechtigkeit! Du hast es so schon von den Tagen der Schöpfung auf dich genommen." Hier wird anfangs von dem Messias Davididen gesprochen, während zuletzt derselbe „Messias Ephraim" (der Messias der zehn Stämme) genannt wird. Eine völlige Umarbeitung einer älteren Relation nach der jüngeren Angabe von dem Messias Sohn Joseph als dem büßenden Messias bemerken wir auch in einem andern Stücke daselbst S. 161. Es heißt daselbst: „Das, was durch David mittelst des heiligen Geistes gesagt wurde: „„denn nur bei dir ist der Quell des Lichtes, in deinem Lichte sehen wir Licht"" (Ps. 36. 10.), Wem galt dies? Nur Israel! Welches ist das Licht, auf welches die Gemeinde Israel hofft? Es ist das Licht des Messias, denn es heißt: „Gott sah das Licht, denn es war gut" (1. M. 1. 4). Gott schaute den Messias und dessen Werke, ehe die Welt geschaffen wurde, da verbarg er den Messias unter den Thron seiner Herrlichkeit. Es sprach der Satan: „Herr der Welt! Das unter dem Thron verborgene Licht, wem gehört es?" „Dem", ward die Antwort, „der dich beschämt zurückweisen wird." Er sah ihn und erschrocken rief er aus: „Das ist gewiß der Messias, der mich und alle Fürsten der Völker in die Hölle werfen wird", denn es heißt: „und er vernichtet auf immer den Tod und der Herr, der Ewige, wischt die Thräne von jedem Angesicht" (Jesaia 25. 4.). So wird hier von dem Messias allgemeinhin gesprochen, also von dem Messias Sohn Davids. Aber bald darauf soll es der Messias Ephraim sein, in dessen Hände der Satan fallen werde.[1]) Auch in den älteren Berichten von der Verborgenheit des Messias kennt man den Messias Sohn Joseph noch nicht. So spricht die ältere Mystik im aethiopischen Henochbuch Kap. 48. und 61. und das 4. Esrabuch 13. 26. nur von einem Messias allgemein, der verborgen bei Gott weilt. In dem Targum zu Micha 4. 8. heißt es: „Du aber, Israels Messias, der du wegen der Sünden der Gemeinde Zions verborgen bist, dir wird das Reich wieder kommen." Dagegen nennen die Berichte in den zitirten Stücken aus der Pesikta den bei Gott verborgenen „Messias Ephraim" „den Messias meiner (Gottes) Gerechtigkeit," אפרים משיח צדקי. Es ist unverkennbar, daß die jüngeren Angaben mit ihren Umarbeitungen älterer Midraschim in Folge des christlichen Einflusses vorgenommen wurden, dem die jüngere Mystik entgegen arbeitete. Für die Aufstellung eines „Messias Sohn Joseph" als den „leidenden Messias" hat die Mystik mehrere Bibelstellen. Von diesen nennen wir a) die in Sacharia 2. 3.: „Und der Herr zeigte mir vier Schmiede." Diese vier Schmiede, lehrte R. Simon der Fromme, sind: „Messias Sohn David, Messias Sohn Joseph, Elias und der Priester der Gerechtigkeit;"[2]) b) die aus 5. M. 33. 17.: „Der erstgeborne Stier, voll Hoheit, des Büffels Hörner seine Hörner, mit ihnen stößt er die Völker allesammt aus den Erdenenden, es sind die Miriaden Ephraims und die Tausende Ma-

[1]) daselbst. [2]) Succa S. 52b. Nach Jalkut Schimoni II. S. 178a. ist zuletzt: »Malki Zedek«. Ebenso in der Pesikta edit. Friedmann S. 75a. Vergl. den Artikel „Messias ben Joseph", unsere Aufstellung daselbst, daß diese Angabe der Mystik erst nach und in Folge des Falles von „Messias Barkochba" (s. d. A.) erfolgte. Ueber „Messias ben Joseph" siehe: Wünsche: „Die Leiden des Messias". Leipzig 1870. u. Dalmann: „Der leidende und sterbende Messias". Berlin 1888.

nasses,"[1]) und endlich die in 4. M. 24. 17.: „Ein Stern tritt hervor von Jakob, ein Scepter von Israel, er zerschmettert die Fürsten Moabs und vertilgt die Söhne Seths", die in vieler Ausführlichkeit auf den Messias Sohn Joseph und seine Kriegsthaten gedeutet wird.[2]) Der Verstandesrichtung im Judentum wurde diese Arbeit erspart; sie kennt keinen leidenden Messias und protestirt von vorne herein gegen die mystische messianische Auffassung der Kapitel 52. u. 53 in Jesaia, indem sie derselben eine andere entgegenstellt. So bleibt der Jude Tryphon in dem Dialog (36. 89. 90.) in der Schrift des Kirchenvaters Justin (Dialog mit dem Juden Tryphon) dabei, daß der schimpfliche Tod Jesu von keiner Schrift bezeugt werde. Mehr hören wir bei dem Kirchenvater Origines in seiner Schrift gegen Celsus 1. 55., wo von der jüdischen Deutung der Stellen in Jesaia 52. u. 53. berichtet wird: „Ich erinnere mich, daß ich mich einst in einer mit einem jüdischen Gelrhrten geführten Disputation auf diese Weissagung (Jesaia 52. u. 53.) gestützt hatte, die jedoch von dem Juden auf sein ganzes, unter allen Völkern zerstreut lebendes Volk bezogen und dahin erklärt wurde, daß dieses zersplitterte Volk, obgleich allenthalben verachtet und mißhandelt, doch eine solche Ueberlegenheit über alle Nationen gewinnen werde, daß Viele sich zum Uebertritt zum Judentume gedrängt fühlen werden.[3]) Und dies sei der Sinn der Worte: „Verachtet und gemieden von Menschen. ein Mann der Leiden, was ihnen nie erzählt wurde, sehen sie."[4]) Dieser Auffassung folgten noch die bedeutenden jüdischen Bibelexegeten vom 12. Jahrh. ab, als z. B. Jizchaki, genannt Raschi,[5]) Ibn Esra[6]) und David Kimchi[7]) u. a. m. in ihren Commentaren zu dieser Stelle. Im Talmud fallen die Erklärungen dieser Jesaianischen Stellen anders aus. R. Simlai (im 3. Jahrh.) denkt bei der Erklärung derselben an Moses, der für Israel ein Märtyrerleben geführt und in der Wüste unter den Sündern seines Volkes begraben wurde.[8]) Ein anderer Lehrer derselben Zeit bezieht Jesaia 53. auf die Leiden der Gerechten unter dem jüdischen Volke.[9]) Der Ausspruch des Lehrers Rab Huna im (3. Jahrh.) darüber ist: „Wem Gott wohlwill, den sucht er mit Leiden heim", denn also heißt es: „der Ewige will das Weh des Kranken" (Jesaia 53. 10).[10]) Im 9. Jahrh. wird von Saadja Gaon das ganze Kapitel 53. in Jesaia auf den Propheten Jeremia bezogen.[11]) Im 15. Jahrh. deutet Abravamell diese Stelle auf den König Josia.[12]) Mehreres siehe: „Messias", „Messiasleiden".

Mischung der Arten, כלאים; Gewebemischung, שעטנז. Benennung der im mosaischen Gesetze angegebenen Verbote gegen die Mischung von Arten bei Tieren, Pflanzen und Geweben (aus Wolle und Leinen) zu Kleidern. Das 3. B. Mosis 19. 19. hat darüber: „Meine Gesetze beobachtet, nicht sollst du dein Vieh durch verschiedene Arten begatten lassen, dein Feld mit vermischten Arten besäen und ein Gewand von Mischgeweben soll nicht auf dich kommen." Wiederholt werden diese Bestimmungen, aber schon modifizirt und ausführlicher,

---

[1]) Tanchuma edit. Buber Bereschith S. 82b. Midrasch rabba 75. 6. [2]) Pesikta sutarta zu 4. M. 24. 17. edit. Wilna 1888. S. 120a. Jellinek Bethhamidrasch III. S. 141. Wir sehen die Angabe desselben Schriftverses für den Messias ben Joseph an, den auch R. Akiba zur Anerkennung der Messianität des Messias Barkochba zitirt hat. Unsere Annahme, daß man „Messias Barkochba" für den „Messias Sohn Joseph" ausgab, findet auch hier einen Beweis. [3]) Auch der Knecht Gottes in Jesaia Kap. 42 u. 49 wird auf Israel bezogen. Siehe: „Knecht Gottes" in dieser R. E. [4]) Origines contra Celsum 1. 1. p. 42. edit. Spencer. [5]) Raschi zu Jesaia 52. 13. erklärt „mein Knecht" durch צדיקים שבו, die Gerechten unter Israel. [6]) Zur Stelle: כל מי שהיה בגלות מישראל והוא עבדי [7]) Zur Stelle הפרשה זו נאמרה על גלות ישראל [8]) Gemara Sote S. 14a. In Siphre S. 48b. wird 53. 12. auf Pinchas Elia u. das. S. 147b. auf Moses bezogen. Vergl. Berachoth S. 5a. und S. 57b. Sota S. 14a; Jeruschalmi Schekalim S. 48c., wo dieselbe Deutung ist. [9]) Gemara Sote S. 14a. [10]) das. [11]) Vergl. Ibn Esra zur Stelle. [12]) In seinem Commentar zu Jesaia 53.

im 5. B. Mos. 22. 9.: „Du sollst nicht deinen Weinberg mit vermischten Saaten besäen, daß nicht heilig werde (dem Heiligtum verfalle) die Fülle der Saat, die du ausgesäet, und die Frucht des Weinberges; nicht pflügen mit einem Ochsen und einem Esel gemeinsam; nicht dich bekleiden mit einem Mischgewebe aus Wolle und Leinen zusammen!“ In diesen Angaben bemerken wir, daß obiges Verbot der Viehbegattung durch Mischarten hier fehlt; dagegen werden die anderen Gesetze teils erweitert, teils näher bestimmt, als: nicht Tiere verschiedener Art beim Pflügen der Aecker zusammenzuspannen; ferner erhält das Verbot des Besäens des Feldes mit Mischsaaten eine andere Fassung, wo nicht „Feld“, sondern „Weinberg“ vorkommt mit dem Zusatze, da sonst der Ertrag dem Heiligtum verfalle; auch der Ausdruck: „Mischgewebe, „שעטנז, wird durch „Wolle und Leinen“ erklärt. Diese Gesetze in diesen ihren zwei Relationen mit der Verschiedenheit der Angaben haben in der nachbiblischen Zeit verschiedene Auslegungen erfahren, in denen man auch nach der Grundbedeutung derselben forschte. Doch sollen, bevor wir an dieselben herangehen, erst die zwei in obigen Schriftstellen vorkommenden hebräischen Benennungen: „Kilaim“, כלאים, Artenmischung, und „Schaatnes“, שעטנז, Mischgewebe, erklärt werden. Die Benennung „Kilaim“, כלאים, bedeutet nach ihrem Stammwort „kele“, כלא, absperren, absondern „Gesondertes“, „Nicht von derselben Art“, also „Artenmischung.“ Dagegen ist die andere Bezeichnung „Schaatnes“ ein in dem hebräischen Idiom völlig fremder Ausdruck, der von auswärts eingedrungen ist und nur durch den Zusetz in 5. M. 2. 2. 9. „Wolle und Leinen“ als „Mischgewebe“ erklärt werden kann. In diesem Sinne fassen es auch die aramäischen Pentateuchübersetzungen auf; es übersetzt das Targum Onkelos: כלאים durch עירובין Vermischung, Artenmischung, und das Wort שעטנז durch עירובין שעטנזא, Mischung des Gewebes, Mischgewebe.[1] Dagegen ist die griechische Uebersetzung der Septuaginta in der Wiedergabe des Ausdruckes שעטנז durch κίβδηλος, „verfälscht, unecht“ unklar. Aber Aquila hat das Richtige getroffen, bei dem derselbe durch ἀντιδιακείμενον, „Verschiedenartiges,“ übersetzt wird. Richtiger übersetzt die Septuaginta כלאים durch διάφορον, „Verschiedenartiges.“ Die talmudische Erklärung von „Schaatnes“, שעטנז, ist mehr halachisch sachlich; sie giebt an, was die Halacha (s. d. A.) in Bezug auf die Praxis darunter versteht, und bekümmert sich weniger darum, ob dies auch etymologisch richtig sei. Nach derselben soll „Schaatnes“, שעטנז, eine Zusammensetzung von drei Wörtern sein, von שוע, „Hecheln“, טוי, „Spinnen“, und נוז, „Weben“, als: שע־טנ־ז, als Lehre, daß dieses Verbot sich nur auf wirklich fertiggestellte Mischgewebe beziehe.[2] Eine weitere Forschung gilt der Angabe der Grundbedeutung dieser Gesetze. Das Richtige darüber haben zwei talmudische Stellen, die wir hier wörtlich zitiren. „Woher, daß man Bäume verschiedener Art nicht verbinden, von einem auf den andern nicht pfropfen darf? Weil dies eine That gegen die Gesetze wäre, die Gott in die Natur gelegt:“ oder wörtlich: „Meine Gesetze beobachtet, die Gesetze, die ich in meine Welt eingesenkt;“[3]) ferner: „Der Mensch verdreht (die göttlichen Naturgesetze) und macht, daß auch sein Vater im Himmel gegen ihn seine Liebe umkehrt, ändert.“[4]) Beide Aussprüche wollen nichts weiter sagen, als daß der Mensch durch die unnatürliche Mischung und Verbindung in der Tier- und Pflanzenwelt gegen die von Gott eingesetzte Naturordnung handelt, dieselbe gleichsam schmäht, eine Angabe, die sich bei den Auslegern dieser Gesetze oft wiederholt.

---

1) Das Targum Onkelos versteht analog der talmudischen Deutung von שעטנז als eine Zusammensetzung von שוע טוי נוז „Hecheln, Spinnen und Weben“ als Bezeichnung eines Gewebes von gemischten Stoffen. Siehe Nathan Adlers Nethinath hager daselbst. 2) Siehe weiter. 3) Jeruschalmi Kilaim Absch. 1. S. 27. col. 2. edit. Krotoschin חוקתי תשמרו חוקים שחקקתי בעולמי 4) Mischna Kilaim 9. 8. נלוז הוא ומליז אביו שבשמים gemäß Ps. 18. mit dem „Tückevoll, tückevoll“.

So erklärt Josephus das Gesetz, nicht das Feld mit vermischten Saaten zu besäen: „denn solche Vermischung ungleicher Saaten ist der Natur völlig zuwider;" über das Verbot, Tiere verschiedener Gattung begatten zu lassen oder sie beim Pflügen zusammen zu spannen, sagt er: „denn es wäre zu besorgen, daß auch die Menschen nach diesem Beispiele ihr eigen Geschlecht entehren würden, wie gewöhnlich aus einem kleinen Anfang viel Böses entsteht. Man darf keine Dinge zulassen, die zum bösen Beispiel im bürgerlichen Wandel gereichen können."[1]) Nur zur Erklärung des Gesetzes, nicht einen Ochsen und einen Esel zusammen zu spannen, bemerkt er, daß dies aus humanen Rücksichten gegen die Tiere, weil sie mit einander nicht gleichen Schritt halten können, verboten wurde.[2]) Aehnlich lautet die Begründung dieses Gesetzes bei Philo.[3]) Von den Bibelexegeten im Mittelalter ist es Samuel ben Meir (Raschbam), der sich in seinem Commentar zu 3. M. 19. 19. so äußert: „Eine naturwidrige Verbindung ist ein Vergehen gegen Gott, den Urheber der Natur. Man sah darin eine Störung der Natur in ihren organischen Gesetzen der Fortpflanzungsweise, die Gott als Schöpfer eingesetzt hat." Ein anderer Grund wird für das Gesetz, keine Kleider von Mischgeweben aus Wolle und Leinen zu tragen, angegeben. Josephus[4]) hat darüber: „denn das steht nur den Priestern zu." Auch die Mischna nennt die Bestimmung, daß die Priester ihren Dienst im Tempel nur in Kleidern von Wolle und Leinen verrichten dürfen.[5]) Entgegengesetzt heißt es bei Maimonides in seinem „More Nebuchim" III. K. 37., „der Grund des Verbotes, Kleider von Mischgeweben aus Wolle und Leinen zu tragen, ist, weil die heidnischen Priester diese Tracht in ihrem Dienste trugen."[6]) Es gab nämlich Gewebe von Wolle, denen leinene Bilder eingewebt oder eingestrickt waren, Götterfiguren oder obscöne Scenen darstellend, die zum Götterkultus gehörten. Solche Gewebe kamen zunächst aus Aegypten, wo dieser Götterkultus und solche Kunstwebereien zu Hause waren.[7]) Das talmudische Schrifttum hat in Bezug auf diese Gesetze die nähere Bestimmung derselben. Es werden vier Klassenunterschiede bei denselben gemacht: a) die Mischarten des Weinberges sind verboten sie zu erhalten und zu genießen oder irgend zu verwenden; b) die Mischung der Saaten darf man weder halten, noch aussäen, aber gestattet wird, sie zu genießen; c) Kleider aus Mischgeweben darf man nicht anziehen, sonst kann man sie beliebig verwenden; d) die aus Mischarten bei Tieren Hervorgegangenen dürfen großgezogen und erhalten werden.[8]) Das Verbot, Mischsaaten auszusäen, betrifft nur den Boden Palästinas, aber nicht den anderer Länder,[9]) auch da nur, wenn es Saaten sind, die dem Menschen zur Nahrung dienen, es sind nicht darunter die Saaten von Kräutern, die man zur Heilung anwendet u. a. m.[10]) Bei Mischgeweben sind nur die aus Flachs und Wolle gesponnenen und gewebten verboten, aber nicht die aus den Haaren von Ziegen, Kameelen, Hasen u. a. m.[11]) In Palästina war es der erste Adar (s. Monate), wo man Boten aussandte, um die Aecker von den Pflanzen vermischter Saaten zu reinigen.[12])

Mittel- oder Unmittelbarkeit Gottes, אלהים ולא אחר, בלי אמצעי. Der Glaube an die Unmittelbarkeit Gottes und die Lehre derselben, daß die Schöpfung und Leitung der Welt und des Menschen unmittelbare Werke der göttlichen Vorsehung sind, gehören im Judentum zu den Grundwahrheiten seiner Religion, auf denen sie sich aufgebaut und entwickelt hat. Offenbarung, Vor-

[1]) Josephus, Altertümer B. 4. K. 8. 20. [2]) das. u. a. a. O. [3]) Philo opp. II. p. 307. [4]) Josephus, Altertümer 4. 8. 11. [5]) Mischna Kilaim Absch. 9. 1. Vergl. hierzu Maimonides, jad chasaka h. kle mikdasch Absch. 8. 12. [6]) Vergl. darüber Nachmanides in seinem Kommentar zu 3 M. 19. 19. [7]) Vergl. darüber Rothschild in der Monatsschrift von Weißmann 1891. S. 52. [8]) Mischna Kilaim 8. 1. [9]) Joreden 297. [10]) daselbst. [11]) das. 299. [12]) Mischna Schekalim Absch. 1. 1. Jeruschalmi daselbst.

sehung und Vergeltung, diese ihre drei Hauptteile, werden als Aeußerungen der göttlichen Unmittelbarkeit im biblischen und nachbiblischen Schrifttum verkündet, ohne die sie nicht geglaubt werden sollen. Schon der Ausdruck „Bund", Berith ברית, als: Bund Gottes mit Noa[1]), mit Abraham[2]), Israel[3]) u. a. m., in welchem Sinne wir es auch nehmen mögen, setzt den Glauben an die Unmittelbarkeit Gottes voraus. Deutlich ist dieselbe in den Schriftstellen angegeben, welche für „Gott" die Bezeichnung „Vater" und für „Menschen" die Benennung „Kinder Gottes" haben, als: „Ihr seid Kinder des Ewigen, eures Gottes";[4]) „Denn du bist der Ewige unser Vater; unser Erlöser, ist dein Name von ewig her";[5]) „So erkenne mit deinem Herzen, wie ein Mann seinen Sohn zieht, dich der Ewige dein Gott zieht";[6]) „Ewiger, du bist unser Vater, wir der Thon; du unser Bildner und wir Alle deiner Hände Werk";[7]) „Haben wir nicht Alle Einen Vater, hat uns nicht Ein Gott geschaffen"?[8]) Am klarsten sprechen folgende Stellen von der Unmittelbarkeit Gottes: „Ihr habt gesehen, was ich in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adler-Flügeln und brachte euch zu mir";[9]) ferner: „Wie ein Adler sein Nest bewacht, über seinen Jungen schwebt, seine Fittige ausbreitet, sie nimmt und sie auf seinen Schwingen tragt. Der Ewige führt es (das Volk) und kein Gott bei ihm";[10]) „Vom Himmel schaut der Ewige, er sieht alle Menschensöhne";[11]) „Der das Ohr gepflanzt, sollte er nicht hören; der das Auge gebildet, nicht schauen"?[12]) „Deine Augen sind geöffnet über alle Wege der Menschensöhne, dem Manne zu geben nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Werke";[13]) Die Augen Aller schauen auf dich und du giebst ihre Nahrung zu ihrer Zeit";[14]) Der Ewige allein führt es, bei ihm ist kein fremder Gott";[15]) „Sehet jetzt, daß ich, ich es bin, ich töte und belebe, haue nieder und heile, und Niemand entreißt meiner Hand";[16]) „Nahe ist der Ewige Allen, die ihn anrufen, Allen, die in Wahrheit zu ihm flehen";[17]) „Die Nähe Gottes thut mir wohl, ich setze auf den Ewigen meine Zuversicht";[18]) „Der da schuf die Enden der Erde, er ermüdet nicht, ermattet nicht, unerforschlich seine Vernunft".[19]) Am nachdrucksvollsten bemerken wir die Lehre von der göttlichen Unmittelbarkeit in der Darstellung von der Offenbarung und der Prophetie betont. Wir lesen darüber: „Denn wo ist ein großes Volk, dem Gott so nahe ist, wie der Ewige unser Gott, so wir zu ihm rufen?"[20]) „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch redete";[21]) „Und der Ewige redete mit euch aus dem Feuer, ihr hörtet nur die Stimme der Worte, aber eine Gestalt sahet ihr nicht außer einer Stimme";[22]) „Von Gesicht zu Gesicht redete der Ewige mit euch am Berge aus dem Feuer";[23]) „Und so erkenne es heute und überlege es in deinem Herzen, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Niemand".[24]) So lesen wir in 2. M. 33. 15. 16. die Entgegnung Mosis auf die Ankündigung, daß nun Israel durch einen Engel geführt werden soll (V. 14.): „Wenn dein Gesicht, göttliche unmittelbare Vorsehung, nicht mit uns geht, ziehen wir nicht von dannen!" Aber eine Abweichung von dieser biblischen Lehre der göttlichen Unmittelbarkeit bringen teilweise schon die Apokryphen, dagegen ist sie ganz in der alexandrinischen Philosophie bei Philo. Das Buch Tobiä bringt die Sitte, die Engel als Darbringer der Gebete vor Gott anzurufen.[25]) Das Buch der Weisheit Salomos 7. 1. 27. lehrt, daß Alles durch den Geist Gottes oder durch seine Weisheit, *σοφία*, geleitet wird. Man dachte sich dieselbe als eine Mittelperson, durch die Gott der Welt seine Wohlthaten spendet. Weiter

---

1) 1. M. 9. 8. 2) 1. M. 15. 18. 3) Siehe: „Israel". 4) 5. M. 14. 1. 5) Jes. 18. 16. 6) 5. M. 8. 5. 7) Jes. 64. 7. 8) Mal. 2. 10. 9) 2. M. 19. 4. 10) 5. M. 32. 11—12. 11) Ps. 33. 13. 12) Ps. 94. 8. 13) Jeremia 32. 9. 14) Ps. 145. 16. 15) 5. M. 32. 12. 16) das. V. 39. 17) Ps. 109. 151. 18) Ps. 73. 28. 19) Jes. 40. 28. 20) 5. M. 4. 7. 21) 2. M. 20. 19. 22) 5. M. 4. 12. 23) das. 5. 4. 24) das. V. 39. 25) Tobias 3. 26.

geht Philo, der an mehreren Stellen von den aus Gott ausgestrahlten „Kräften", δυνάμεις, spricht, die als Mittelwesen in der Welt wirken und deren Erhaltung und Regierung vollbringen.[1]) Von diesen ist die vorzüglichste bekannt unter dem Namen „Logos". Gott schafft und erhält die Welt durch ihn u. a. m.[2]) Es hängt diese Annahme mit der Lehre von der Weltbildung, Weltschöpfung aus einem vorgefundenen Urstoff, zusammen, sodaß die Berührung Gottes mit demselben als eine die göttliche Erhabenheit erniedrigende gehalten wurde und zur Aufstellung von Mittelwesen führte. Gegen diese Abweichung von obiger Bibellehre der göttlichen Unmittelbarkeit protestirten die Gesetzes- und Volkslehrer in Palästina. In einer Menge von Aussprüchen verkündeten sie mit Nachdruck die Lehre von der Unmittelbarkeit Gottes; eine Nötigung zu einer andern Vorstellung lag bei ihnen nicht vor, da sie die Annahme eines Urstoffes bei der Schöpfung verwarfen.[3]) So lehrten sie: „Gott selbst ist der Schöpfer, der Bildner, der Wissende; er der Richter, der Zeuge, der zu Gericht forbert und allein richtet";[4]) „Zu jeder Zeit, da wir zu ihm rufen" (5. M. 4. 7.), d. h. zu ihm allein, aber nicht zu seinen Eigenschaften."[5]) „Wenn der Mensch", heißt es ferner, „einen vornehmen Beschützer hat, wird er, wenn ihm ein Leid zustößt, nicht plötzlich in die Wohnung desselben eintreten, sondern er ruft erst den Sklaven oder einen Hausgenossen herbei, der ihn bei dem Herrn anmelden soll. Dagegen heißt es von Gott, daß der Mensch, wenn ihm etwas zustößt, weder den Engel Michael, noch Gabriel anrufen soll, sondern er flehe zu mir und ich erhöre ihn sofort, denn es heißt: „„Wer den Namen Gottes anruft, wird gerettet"" (Joel 3. 5.);[6]) ferner: „„Er (Gott) redete zu ihm"" (3. M. 1. 1.), zu ihm (zu Moses), aber nicht zu den Engeln![7]) „„Machet mir keine Götter von Silber und Gold"" (2. M. 20. 20.), da die Lehre, daß man keinen Engel anbeten darf;" ferner: „Ich singe dem Ewigen" (1. M. 15. 1.), d. h. dem Ewigen, aber nicht dem Menschen";[8]) ferner: „Und der Ewige führte uns aus Aegypten", d. h. nicht durch einen Engel, einen Seraph, oder durch einen Boten, sondern Gott selbst in seiner Herrlichkeit";[9]) „Ich durchzog das Land Aegypten", ich, aber kein Engel: „ich schlug jeden Erstgeborenen", ich, aber kein Seraph; „an allen Göttern führte ich Strafgerichte aus", ich, aber kein Bote";[10]) „Der Mensch kann keine zwei Provinzen persönlich zu gleicher Zeit verwalten, aber Gott leitet und regiert selbst die ganze Welt".[11]) Neben dieser starken Betonung der Lehren von der göttlichen Unmittelbarkeit gab es noch immer Lehrer, die, gleich Philo (vom Logos), von einem Engel Metatron lehrten, daß er die Gesetzesoffenbarung an Israel vermittelt habe. Ben Soma, ein Lehrer im 2. Jahrh., sprach: „Die Stimme Gottes an Moses war der Engel Metatron" (s. d. A.).[12]) Es war dies eine Lehre, die auch im Christentum ihre Anhänger hatte: das Evangelium Hebr. 2. 2.: „Das Gesetz ist durch Engel geredet"; Apostelgesch. 7. 53.: „Durch den Dienst der Engel kam es, das Gesetz, an das Volk"; Galat. 3. 19.: „Gott bediente sich der Engel, um seinen Willen zu verkünden". Es war die Lehre der Mystik, die noch immer, wenn auch vereinzelt, ihre Anhänger fand, sodaß noch im 4. Jahrh. der Lehrer Rab Idi warnend seine Stimme gegen dieselbe erhob: „Gott nicht mit dem Metraton zu ver-

---

[1]) Philo, quod Deus sit § 14. 15. das. Leg. Alleg. M. I. 52. 56. III. 88. de profug. 575. [2]) Siehe Mehreres darüber in dem Artikel: „Religionsphilosophie" Abt. II. S. 989—90. [3]) Siehe: „Schöpfung". [4]) Aboth 4. 29. [5]) Sifre zu 5. M. 4. 7. לי ולא לפטרוני [6]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. S. 13a. [7]) Midr. rabba 4. M. Absch. 14. am Ende לי ולא למלאכי השרת [8]) Mechilta zu dieser Stelle לי ולא לאהרן [9]) Hagada zu Pesach. [10]) das. Vergl. hierzu Mechilta zur Stelle. [11]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. [12]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 6. משה קולו של הב"ה מטטרון במשה

wechseln." [1]) Die traurigen, sich immer erneuernden Verfolgungen gegen die Juden von Seiten des christlich gewordenen Roms und der seit dem 3. Jahrh. sich immer weiter ausdehnenden Herrschaft der Neuperser in den Euphratländern hat in den folgenden Jahrhunderten den Geist der Juden völlig verdüstert, der nun nur in dem Halbdunkel der Mystik Trost und Befriedigung fand. So finden wir in den Midraschim aus dem 6. bis 8. Jahrh. Aussprüche, welche nicht blos Engel nennen, sondern die göttlichen Eigenschaften, die Thora, sogar Gegenstände aus der Natur: Berge, Thäler u. a. m. personifizirten, an die man Gebete zur Fürsprache bei Gott richten soll. Analog diesen Lehren haben in den liturgischen Poesien (s. d. A.) die Selichoth, Pismonim und Techinoth besondere Anrufungen an die Engel, die personifizirten dreizehn Gotteseigenschaften, יג' מדות, [2]) sogar an die Thora, die göttliche Liebe, מדת הרחמים, den Himmel, den Gottesthron, die Natur, auch an die Verstorbenen, damit sie Fürsprache bei Gott einlegen. Wir nennen von dieser Gattung der Gebetstücke die mit den Anfangsworten: 1. מכניסי רחמים „Ihr, die Gebete um die Barmherzigkeit"; 2. משרתי עליון מלאכי רחמים „Engel der Barmherzigkeit, Diener des Höchsten"; 3. תורה הקדושה „Heilige Lehre"; 4. מדת הרחמים עליך התגלגלי „Eigenschaft der Barmherzigkeit". So bildeten sich in diesen finstern Jahrhunderten im Judentume Engelanrufungen aus, die denen der koptischen, abyssinischen, griechischen und römischen Kirche aus dieser Zeit nicht nachgaben. Dahin hat es die Mystik gebracht; von der Lehre der Unmittelbarkeit Gottes wußte und wollte man nichts wissen. Doch sollte es nicht so bleiben. Die lichtvolleren Zeiten in dem 9., 10., 11. u. 12. Jahrhundert brachten auch im Judentum Männer hervor, die mutig den Kampf gegen die Mystik begannen, ihren Einfluß immer mehr zu beengen und zu verdrängen suchten. Man sprach sich offen gegen die Entstellung und Trübung der reinen Lehren des Judentums durch die Mystik aus. Maimonides (1135—1204) war der Erste, der offen diesen Kampf begann. Er stellt unter seinen 13 Glaubensartikeln als fünften Glaubenssatz auf: „Ich glaube mit aufrichtigem Glauben, daß zu Gott allein, dem Schöpfer, gelobt sei sein Name, gebetet werden soll, aber zu keinem Wesen außer ihm." Ausführliches darüber lesen wir in seinem Mischnacommentar zu Sanhedrin Abschn. 11.: „Denn Gott allein soll man verehren . . . ., aber nicht ein Wesen unter ihm als: die Engel, die Planeten, die Elemente und Alles, was von ihnen zusammengesetzt ist . . . ., auch soll man sie nicht anbeten, daß sie Mittler für uns bei Gott seien, sondern an Gott allein richte man seine inneren Regungen und lasse bei Seite Alles außer ihm!" [3]) Ihm folgt Nachmanides (1215—1270). In seiner öffentlich gehaltenen Rede [4]) erklärte er: „Ein dritter Götzendienst ist, wenn man von den oberen Wesen, Engeln, annimmt, sie besitzen eigene Machtvollkommenheit oder seien Fürsprecher zwischen dem Menschen und Gott, um sie zu verehren, so daß jeder seinen Engel verehre; gegen solches Vorgehen warnt uns die Thora. Auch nur an sie auf diese Weise Gebete zu richten ist uns verboten. Ueber diese Art von Götzendienst heißt es in der Schrift: „und sie dienten fremden Göttern" (Josua 24. 2.), „denn auch die Engel heißen „„Elohim"", Götter". Aehnlich lautet der Protest gegen jede Engelanbetung von Simon Duran (1410—1444) in seiner Schrift: „Magen Aboth" S. 6 a., wo noch eine Aeußerung des Nachmanides gegen die Engelanrufung als z. B. des Engelsfürsten Michael, und gegen das Gebet: מכניסי רחמים zitirt wird. [5])

---

1) Sanhedrin S. 38. אל תמר בי אל תמירני בו 2) In der Selicha: שבת הכסא, שערי שמים 3) daselbst Jessod 5. 4) Unter dem Namen תורת ה' תמימה edit. Jellinek S. 30 u. 31. שיש להם יכולת להיות מליצים בינם ובין האל לשבדים אותם . . . . ונראה שאפילו להתפלל להם על דרך זה אסור לנו ובמין זה של ע"ז אמר הכתוב ויעבדו אלהים אחרים כי המלאכים נקראו אלהים 5) Dieselbe ist der angeführten Rede von Nachmanides entnommen, die sich jedoch nicht in unserer Ausgabe vorfindet.

Ein Dritter dieser Richtung war Menachem ben Serach (1340), er sagte: „Unsere Handlungen sollen uns Gott nahe bringen, aber nicht Engel und Seraph, deren auch die Gebete der Propheten nicht erwähnen.“[1]) Als Vierten nennen wir: Jehuda ben Jakar,[2]) der ausdrücklich erklärt: „Gebete versammelter Gemeinde, Klagen über Unrecht, Thränen des Leides bedürfen keiner Engelfürsprache, da für sie die Himmelspforten stets geöffnet bleiben“; der Fünfte ist: Lippmann Mühlhausen (im 15. Jahrh.), er erklärt: „Wer sich an die Heiligen wendet, glaubt entweder, sie müßten Gott erst von dem Geschehenen in Kenntnis setzen, oder sie seien leichter zu überreden; beides ist ein Irrtum. Jede Mittlerschaft zwischen dem Menschen und dem Schöpfer haben unsere Weisen abgewiesen; sich an Fürsprecher wenden, führt zu Teufeltum und Götzendienst“;[3]) der Sechste: Abraham Treves (1540), der eine ganze Abhandlung gegen des Mystikers Menachem Rekanatis „Verteidigung der Engelanbetung“[4]) geschrieben und darum bittet, daß man wenigstens die Ausdrücke „Engel der Höhe“, מלאכי עליון, in „Gott der Höhe“, אל עליון, umwandle. Er behauptet, daß solche Engelanrufungen entweder von Unwissenden oder von Sektirern herrühren. Andere Gegner waren Jesaia di Trani (1250) und R. Jona (1230);[5]) beide lehren, daß der öffentliche Gottesdienst keiner Stütze durch Engel bedürfe. Mehreres siehe: „Einheit Gottes“ und „Liturgische Poesie“.

Mündliches Gesetz, תורה שבעל פה I. Name und Bedeutung. Die Benennung „Mündliches Gesetz“, תורה שבעל פה, bezeichnet in ihrem Gegensatz zum schriftlichen Gesetz, תורה שבכתב, das zur Ergänzung und Erklärung des Schriftgesetzes in Ueberlieferung sich erhaltene mündliche Gesetz, das erst später niedergeschrieben und so den Hauptinhalt der Mischna (s. d. A.), der Talmuden (s. d. A.) und der anderen halachischen Schriften ausmacht.[6]) Seine Bestandteile sind: 1) Die Tradition (s. d. A.) mit ihren Gesetzen, Gesetzesauslegungen und Gesetzesbestimmungen; 2) die aus der Schrift oder der Tradition hergeleiteten Gesetze; 3) die aus den Ortsgesetzen und Volksbräuchen der Israeliten stammenden Gesetze und Gesetzesbestimmungen, Usus, מנהגים;[7]) 4) die den Zeitverhältnissen entsprechenden Institutionen, תקנות; 5) die Verhütungs- und Vorbeugungsgesetze, גזירות וסייגות; 6) die Gesetzeserleichterungs- und Erschwerungsbestimmungen, קולים וחומרים und 7) die zeitlichen und völligen Gesetzesaufhebungen.[8]) Von dieser Bedeutung des mündlichen Gesetzes in seiner weitesten Fassung haben wir die seiner engern Bezeichnung zu unterscheiden, wo man darunter nur die Tradition, das traditionelle Gesetz, versteht. In dieser engern Angabe kommt diese Benennung „Mündliches Gesetz“ vor in der agadischen Erzählung von einem Heiden, der vor Samai und Hillel kam und von ihnen nur unter Anerkennung des Schriftgesetzes Proselyt werden wollte, dem Samai antwortete: „Wir haben zweierlei Gesetze שתי תורות: ein schriftliches und ein mündliches Gesetz תורה שבכתב ותורה שבעל פה;[9]) ferner in dem Bericht von einer Unterredung eines Kriegsobern, הגמון, mit dem Patriarchen R. Gamaliel II., wo dieser ihm auf seine Frage: „Wie viele Thoroth, Gesetze, habt ihr?“ ebenfalls angiebt: „Zwei Thoroth, Gesetze, ein schriftliches und ein mündliches Gesetz.“[10]) Bekanntlich waren die Sadducäer (s. d. A.) Gegner des Traditionsglaubens, deren Nachfolger, die Karäer, im 8. Jahrh. ebenfalls die Tradition und das ganze mündliche Gesetz verwarfen. Im Gegensatz zu diesem hat die jüngere

[1]) In seinem Buche: »Zeda laderech« S. 4. 4. 5. [2]) In seiner Schrift: »Tamim Deim« S. 184. [3]) In seiner Schrift »Nizzachon« §§ 12 u. 132. [4]) In seinem Pentateuchcommentar zur Stelle. [5]) Zu Alfasi Berachoth Absch. 2. [6]) Siehe Tosephta, Sifra und talmudisches Schrifttum. [7]) Siehe: „Brauch“. [8]) Siehe: „Gesetzesaufhebung“; „Dispensation vom Gesetze“ und „Fortdauer des Gesetzes“. [9]) Gemara Sabbath S. 31a. [10]) Sifre zu 5. M. 33. 10. § 351.

Agada (s. d. A.) das mündliche Gesetz als alleiniges Besitztum Israels gegenüber den andern Völkern gepriesen, die nur in den Besitz des Schriftgesetzes gelangen konnten. „Der Bund Gottes mit Israel geschah wegen des mündlichen Gesetzes.“ [1]) Ein Anderer lehrt, daß das mündliche Gesetz von Gott nicht auch schriftlich gegeben wurde, damit die Völker dasselbe nicht fälschen, wie sie es beim Schriftgesetz gethan haben. [2]) Doch hatten auch die anderen Völker des Altertums als z. B. die Griechen u. a. m. neben ihrem Schriftgesetz ein mündliches Gesetz. [3]) Ebenso bekennen sich Philo (s. d. A.) und Josephus (s. d. A.) zu einem mündlichen Gesetz. [4]) In der griechischen Pentateuchübersetzung, Septuaginta, kommen ebenfalls viele Gesetzesauslegungen des mündlichen Gesetzes vor. [5]) II. Inhalt, Bedeutsamkeit und kritische Aeußerungen. Nach obiger Darstellung enthält das mündliche Gesetz nicht blos die Tradition, sondern auch den ganzen Ausbau des Schriftgesetzes, der in dem talmudischen Schriftum niedergelegt ist; es erstreckt sich auf die Tradition, die aus der Schrift und der Tradition hergeleiteten Gesetze, den Usus, die Institutionen, die Verhütungs- und Vorbeugungsgesetze, goseroth und sejagoth, die Bestimmungen der Gesetzeserleichterungen, קולים, oder der Gesetzeserschwerungen, חומרים, die zeitlichen und völligen Gesetzesaufhebungen. Wir haben in den betreffenden Artikeln diese Bestandteile des mündlichen Gesetzes ausführlich erörtert und bitten wir dieselben zur Orientirung einzeln nachzulesen. Es bleibt uns hier nur noch eine Charakteristik des mündlichen Gesetzes mit Berührung einiger geschichtlichen Punkte desselben zu entwerfen. Das mündliche Gesetz war zu allen Zeiten und ist heute noch die Leben spendende Kraft, der belebende Lebenshauch des Gesetzes, der es durchdrang, erfrischte und belebte und so dasselbe vor Erstarrung und Verknöcherung schützte. Ohne das mündliche Gesetz wäre es dem Judentum so ergangen, wie es dem Sadducäismus und dem Karäismus nach ihm erging; sie sind ihrer Einseitigkeit und Starrheit erlegen; es fehlte ihnen der erfrischende Lebensodem, die die Zeit und die Verhältnisse berücksichtigende Kraft des Schaffens. Nach zwei Richtungen entfaltete das mündliche Gesetz seine Thätigkeit; das Schriftgesetz sollte einerseits vor Verletzung geschützt, aber andererseits in den Stand gesetzt werden, seinen Bekennern in der Verschiedenheit der Zeiten und der Verhältnisse die Möglichkeit schaffen zu können, ihm treu zu bleiben und in ihm zu leben. Ersteres geschah durch die Aufstellung einer Anzahl von Vorbeugungsgesetzen, Geseroth, גזירות, oder Gesetzeszäunen, גדרים סייגות, und das Andere durch die die Zeiten und Verhältnisse berücksichtigenden Institutionen, Thekanoth, תקנות, sowie durch nötig gewordene zeitliche oder völlige Gesetzesaufhebungen. „Das Gesetz ist wegen des Menschen da, ihn zu erhalten und zu beglücken“ war dabei das Prinzip der Volks- und Gesetzeslehrer. „Der Sabbath ist euch übergeben aber nicht ihr dem Sabbath,“ [6]) lautet ihr Grundsatz, betreffend das Sabbathgesetz, der sie lehrte, dasselbe bei drohender Gefahr eines Menschenlebens übertreten zu dürfen; [7]) ferner: „Du sollst in den Gesetzen leben,

---

[1]) Gemara Gittin S. 66a. לא כרת הב"ה עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה [2]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 14. לא נתנה בכתב כדי שלא זייפוה אומות העולם כשם שעשו בכתב ויאמרו שהם ישראל Augenscheinlich eine Polemik gegen die Lehrer des Christentums in den ersten Jahrhunderten. [3]) Siehe Ausführliches darüber Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer B. I. S. 48. § 14. [4]) Philo Leg. ad Cajum 1008; Josephus contra Apionem II. 15. [5]) Vergl. Frankels Programm 1854 und sein Buch Darke Mischna S. 11. 314 u. 315. u. Artikel „Septuaginta in dieser R. E. [6]) Joma S. 85,b. und Mechilta zu כי תשא nämlich שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת So lautet dort dieser Ausspruch von R. Simon ben Menasja. In einer andern Relation היא מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידה [7]) Siehe: „Dispensation vom Gesetze“.

aber nicht durch sie sterben,"[1]) war die andere Lehre, nach der sie den Ausspruch thun: „Es giebt keine Sache (kein Gesetz), die zur Rettung eines Menschenlebens nicht aufgehoben werden sollte mit Ausnahme des Götzendienstes, der Blutschande und des Mordes."[2]) „Gott wollte Israel beglücken, darum mehrte er ihnen Gesetze und Gebote,"[3]) war eine oft erwähnte Sentenz. Den Gegnern des mündlichen Gesetzes gegenüber, die dieses Vorgehen des mündlichen Gesetzes als unberechtigt ansahen, suchte man bald durch rationelle Gründe, bald durch Hinweisungen auf gewisse Schriftstellen dessen Rechtlichkeit nachzuweisen. So versuchte Hillel I nach der schon oben zitirten Agada den Proselyten von der Rechtlichkeit des mündlichen Gesetzes dadurch zu überzeugen, daß er ihn auf die Weise seines ihm erteilten Leseunterrichts aufmerksam machte, der mündlich geschah und von ihm angenommen wurde, warum sollte das zur Erklärung der Schrift gehörende mündliche Gesetz nicht angenommen werden?[4]) Die Schriftstellen, die für ein mündliches Gesetz sprechen, fand mann: in 3. M. 26. 46. „Diese Gesetze, Rechte und Lehren, Thoroth, sind es, die der Ewige — auf dem Berg Sinai durch Moses gegeben", wo der Plural von „Thoroth" die zwei Thoroth, die zweierlei Gesetze, das schriftliche und mündliche Gesetz, andeutet, auch die Schlußworte „durch Moses auf Sinai" sagen, daß die Thora mit ihren Halachoth, Untersuchungen und Erklärungen von Sinai Moses geoffenbart wurden;[5]) ferner 5. M. 32. 10.: „Sie lehren deine Rechte Jakob und dein Gesetz (Thora) Israel," wo „Rechte" das schriftliche Gesetz und „Thora" das mündliche Gesetz bedeuten soll;[6]) ferner 2. M. 24. 12.: „Und ich gebe dir die steinerne Tafel, die Thora und die Gebote, die ich verzeichnet habe, sie zu lehren," die Thora d. i. das schriftliche Gesetz, die Gebote d. i. das mündliche Gesetz.[7]) Diese letzte Hinweisung ist von einem Lehrer des 3. Jahrh., während die früheren den Männern des 2. Jahrh. gehören. Das Alles setzt voraus, daß der Kampf gegen die Anerkennung des mündlichen Gesetzes innerhalb des jüdischen Volkes noch stark war. Aber unerschütterlich harrten die Volks- und Gesetzeslehrer in diesem und dem folgenden Jahrhunderte aus. Sie erklärten die göttliche Gesetzesoffenbarung an Moses auch für den ganzen Umfang des mündlichen Gesetzes in allen seinen Teilen, auch für die hergeleiteten Gesetze. So R. Simon Sohn Lakisch in Bezug auf die schon zitirte Stelle von 2. M. 24. 12; Andere lehrten, daß Gott Mose Alles, was die Schriftgelehrten später erneuern werden, auch die Gesetzeserneuerung eines Gesetzesjüngers, im Voraus geoffenbart habe.[8]) So wurde die Kluft zwischen den Gegnern des mündlichen Gesetzes und den Anhängern desselben immer erweitert. „Alle Gesetze stammen von einem Hirten; hörtest du eine Lehre von einem Geringeren und sie gefällt dir, so sei es dir, als wenn du es gehört hättest von einem Großen, einem Weisen, einem Propheten, von Moses," war eine allgemeine Annahme.[9]) Man sah schon den als einen Abtrünnigen an, der da sprach: „die ganze Thora ist vom Himmel, aber nicht diese und jene Gesetzesherleitung durch irgend eine exegetische Regel."[10]) „Die Thora giebt den Weisen Kenntnis, die Gesetze zu erklären,"[11]) und „Sachen, die dem Mose nicht geoffenbart wurden, wurden R. Akiba und seinen Genossen offenbar,"[12]) waren wieder zwei Stimmen

---

[1]) Sifra zu Achre moth Absch. 13. Joma S. 85a. וחי בהם ולא שימות בהם [2]) Joma S. 82a. אין לך דבר, שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז ג"ע וש"ד [3]) Aboth. לא רצה הב"ה אלא לזכות ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות [4]) Sabbath S. 31a. [5]) Sifra Absch. 2. am Ende, zur Stelle: תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה [6]) Sifre zur Stelle § 351. יורו משפטיך ליעקב [7]) Berachoth S. 5a. [8]) Jeruschalmi Megilla Absch. 2. 5. das. Chagiga Absch. 1. 1. הראה הב"ה למשה [9]) Jerusch. Sanhedrin Absch. 6. 1. Sifre zu Ekeb Absch. 41. [10]) Sanhedrin S. 99a. [11]) Sifre zu Pinchas § 134. התורה נתנה דעת לחכמים לדרוש [12]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 19. דברים שלא נגלו למשה נגלו לעקיבא וחביריו

für das mündliche Gesetz, von denen letztere kaum wörtlich genommen werden dürfte. Es war ein noch weiterer Schritt gegen die Gegner des mündlichen Gesetzes, wenn die zwei Gesetzeslehrer R. Elasar und R. Jochanan geradezu behaupten, daß selbst das Schriftgesetz, die Thora, nicht ganz schriftlich abgefaßt war —, und zwar behauptet Letzterer, daß der größere Teil der Thora nicht schriftlich verzeichnet, sondern mündlich tradirt wurde.[1]) Auf die Frage, warum denn das mündliche Gesetz nicht niedergeschrieben wurde, antworteten sie: „Die Anfertigung von vielen Schriften nähme kein Ende“ (Koheleth 12. 12.), d. h. wenn wir Alles niederschreiben wollten, wir vermöchten es nicht.[2]) Mehreres von späterm Niederschreiben des mündlichen Gesetzes siehe: „Mischna“ und „Niederschreiben des mündlichen Gesetzes“.

Nicht mehr und nicht weniger, oder: Keine Mehrung und keine Minderung des Gesetzes. לא תוסיף ולא תגרע. An zwei Stellen hat das 5. B. Mosis darüber: „Ihr sollet nichts hinzuthun zur Sache, die ich euch befehle, und nichts davon wegnehmen zu beobachten die Gebote des Ewigen, eures Gottes, die ich euch befehle“;[3]) ferner: „Die ganze Sache, die ich euch befehle, sollet ihr beobachten, sie auszuführen; thuet nichts hinzu und nehmet nichts davon ab.“[4]) Mit diesen Aussprüchen wird die Unveränderlichkeit des mosaischen Gesetzes angegeben. Die Erhaltung und Bewahrung desselben in unveränderter Gestalt sollte gesichert und jedem etwaigen spätern Versuch zur Erweiterung, Umgestaltung und Verbesserungen an demselben vorgebeugt werden. In diesem Sinne werden diese Schriftstellen von fast allen jüdischen Bibelforschern und Gesetzesauslegern in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit aufgefaßt. Wir nennen von denselben Maimonides, der in seinen Schriften an drei Stellen aus denselben die Unveränderlichkeit des Gesetzes herleitet.[5]) In seinem Buche More Nebuchim[6]) erklärt er: „Was vollständig und ebenmäßig ist, kann unmöglich ohne Störung der Symmetrie und der Vollständigkeit vermehrt oder vermindert werden. Die Thora ist vollkommen nach dem Zeugniß: „„Die Lehre Gottes, Thora, ist vollkommen““ (Ps. 19. 8.), so kann sie auch zu keiner Zeit verändert werden.“ In dem ersten Augenblick wäre man zur Annahme geneigt, daß es sich hier um die Erhaltung der Gesetze in ihrer ursprünglichen Fassung handelt, um jede spätere Umarbeitung derselben auszuschließen. Da jedoch dieses Verbot mit den Zusätzen begleitet wird: „was ich euch befehle, das beobachtet,“[7]) „zu beobachten die Gebote des Ewigen, eures Gottes,“[8]) so ist es mehr die Praxis, die richtige Vollziehung des Gesetzes, als die literarische Bedeutung, die Bewahrung der ursprünglichen Fassung desselben, des Textes, was erzielt werden soll. Hiermit wären wir jedoch an einen der schwierigsten Punkte des Gesetzes angelangt. Dasselbe wurde zu keiner Zeit weder von den Propheten, Richtern, Gesetzeslehrern und Gesetzesauslegern von Josua bis zum Schluß des talmudischen Schrifttums so gehalten, vielmehr wurden in der Praxis stets Veränderungen vorgenommen. Wir haben dies in dem Artikel: „Aufhebung des Gesetzes“ ausführlich nachgewiesen, wovon man sich leicht durch den Einblick in das talmudische Schrifttum und in die Gesetzescodices von Maimonides und dem Schulchan Aruch überzeugen kann. Aus diesem Dilemma werden wir durch die Angabe gerissen, daß es neben dem Schriftgesetz eine mündliche tradirte Gesetzesauslegung, Tradition (s. d. A.), gab, die mit dem Schriftgesetze mitgegeben wurde und mit demselben eng verbunden war, sodaß beide zusammen das Gesetz ausmachten. Die erweiterte Gestalt des Gesetzes in den spätern Gesetzessammlungen rührt von der Tradition her, ist

[1]) Gittin S. 60 b. תורה מיעוטה בכתב ורובה בעל פה. [2]) Koheleth 12. 12. Raschi daselbst. Hierzu Jalkut dort und Erubin S. 21. [3]) 5. M. 4. 2. [4]) das. 13. 1. [5]) In seiner Vorrede zum Mischnacommentar Seder Seraim, zu Sanhedrin Absch. Chelek und in Jad chasaka jesode hathora Absch. 1. 1. [6]) More Nebuchim. III. 34. [7]) 5. M. 13, 1. [8]) 5. M. 4. 2.

die Vereinigung des schriftlichen und mündlich tradirten Gesetzes. Somit wäre auch der Protest der Antitalmudisten, der Karäer und wohl auch ihrer Vorgänger, der Sadducäer (s. d. A.) und der Samaritaner, gegen die Gesetzeszuthaten und Gesetzesaufhebungen von Seiten der Gesetzeslehrer im talmudischen Schrifttum mit Recht zurückgewiesen.[1]) Aber die talmudischen Gesetze enthalten ja auch eine große Anzahl von Institutionen, Thekanoth, Gesetzeserschwerungen, חומרים, Vorbeugungsverordnungen, סייגות, u. a. m., verstoßen diese nicht gegen obiges Verbot, nichts hinzuzuthun und nichts davon zu nehmen? Diese Frage wurde von den Talmudlehrern schon früh erörtert und die Antwort darüber lautet: „Woher, daß man nicht hinzufügen darf: zum Lulab, Feststrauß, zu Zizith, Schaufäden? Es heißt: „Du sollst nichts hinzufügen.“ Aber woher, daß man nicht weniger nehmen darf? Die Schrift sagt: „Du sollst nichts davon mindern.“ Woher, wenn Jemand den Priestersegen angefangen, daß er nicht hinzufügen darf: „Der Ewige, Gott eurer Väter, mehre euch“? Es steht: „ein Wort“ (5. M. 4. 2.), daß du nicht ein Wort hinzufügest.“[2]) Darnach wird obiges Verbot von „nichts hinzuzufügen“ und „nichts zu mindern“ auf die Form der Gesetzesvollziehung, aber nicht auf Hinzufügung bestimmter Gesetze durch getroffene Einrichtungen u. a. m. bezogen. Allerdings eine Antwort, die den Gegner des Talmudismus nicht zu befriedigen vermag, da obige Gesetzesstelle ausdrücklich das Hinzuthun oder die Minderung des Gesetzes verbietet. Das mag wohl Maimonides gemerkt haben, der in seinem Gesetzescodex[3]) nicht obige Antwort aus dem Sifre, sondern dieselbe in anderer Fassung erteilt: „Gegen obiges Gebot verstößt man, wenn die neuen Gesetze als Schriftgesetze, als Gesetze der Thora, ausgegeben werden, dagegen wird nicht gegen dasselbe verstoßen, wenn die neuen Gesetze als rabbinische Anordnungen bezeichnet werden, die als Thoragesetze gar nicht gelten sollen.“ Abraham ben David, Rabed, der über diese Angabe von Maimonides, weil sie nicht wörtlich obige talmudische ist, sich ereifert, hat ihn nicht verstanden; er will durch seine Antwort die talmudische Angabe ergänzen.[4]) Hiermit wäre auch die Ausgleichung dieses Verbotes mit einer andern ihm widersprechenden Gesetzesstelle von der Befugnis des Obergerichts (s. d. A.) und dem gebotenen Gehorsam gegen dasselbe in allen seinen Gesetzesbestimmungen und Anordnungen gegeben, da dieselben, wenn sie neu sind, nur als rabbinische gelten sollen und nicht als Schriftgesetze bezeichnet werden. Nur die Befugnis des Obergerichts, auch Gesetze aufzuheben, wie der Talmud diese ihm zuerkennt, wovon das spätere Synedrion thatsächlich Gebrauch gemacht hat (s. Aufhebung des Gesetzes), läßt sich nicht ganz mit obigem Gebot, nicht das Gesetz zu mindern, vereinbaren. Denn bezieht sich dasselbe auch nur auf die Form der Gesetzesvollziehung, nicht die Vorschrift derselben zu mindern, so ist doch die Minderung d. h. die Aufhebung des ganzen Gesetzes sicherlich auch verboten. Auch dies mag wohl der Grund von Maimonides gewesen sein, daß er an drei Stellen obiges Verbot von Mehrung oder Minderung des Gesetzes als sich auf den Propheten beziehend erklärt. Nur der Prophet darf nicht auf die Vorgabe von empfangenen Offenbarungen ein Gesetz aufheben oder ein neues hinzufügen, aber das Collegium der Gesetzeslehrer darf nach seiner Gesetzesauslegung und gewonnenen Einsicht zur Mehrung oder Minderung der Gesetze schreiten. Wir sind in dem Artikel „Aufhebung des Gesetzes“ dieser Erklärung des Maimonides beigetreten und glauben das Richtige getroffen zu haben. Mehreres siehe: „Aufhebung des Gesetzes“ und „Dispensation vom Gesetze“

---

[1]) Siehe: „Mündliches Gesetz“ und „Tradition“. [2]) Sifre zu Reeh § 82. Vergl. hierzu Menachoth S. 38 a. über Zizith; Sanhedrin S. 88 b. über Tefila; Succa S. 34 b. über Lulab; Rosch haschana 28 b. über den Priestersegen, daß man nichts hinzufügen und nichts dabei mindern darf. [3]) Maimonides h. mamrim Absch. 2. 9. [4]) Vergl. hierzu Maimonides Sefer hamizvoth 313. 314. Nachmanides daselbst und in seinem Commentar zu ואתחנן 4. 2.

Obergericht, בית דין הגדול; Höhere Richterbehörde, richterliche Oberbehörde in Palästina während des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens, der die eingesetzten Richter im Lande untergeordnet waren, und von der sie sich in ihnen unbekannten Rechtsfällen oder bei einer Divergenz ihrer Meinungen im Richtercollegium Aufschluß, Belehrung und Entscheidung holen sollen. I. Einsetzung, Charakter und Bedeutung. Die Schriftstelle, welche vom Obergericht spricht, dessen Einsetzung und Existenz voraussetzt, lautet: „Wenn dir eine Rechtssache unbekannt wird, zu entscheiden zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, zwischen Schaden und Schaden, bei Streitsachen in deinen Thoren, so mache dich auf und gehe an den Ort, den der Ewige, dein Gott, erwählen wird. Begieb dich zu den Priestern, den Leviten oder zum Richter, der in diesen Tagen sein wird, frage sie, und sie werden dir die Sache des Rechts sagen. Handle nach der Entscheidung, die sie dir verkünden, von dem Orte, den der Ewige erwählen wird, und beobachte zu thun ganz wie sie dich lehren werden." [1]) Demnach sollte dieses Obergericht kein Gerichtshof im Sinne einer höheren Instanz für die Recht suchenden Parteien sein, sondern nur eine höhere Institution für die Richter, wo sie sich in schwierigen Rechtsfällen Rat, Aufschluß und Entscheidung holen möchten. Für die richterliche Thätigkeit bei den Israeliten in der Wüste, die Moses erst selbst vollzog, wurden später, als ihm dieselbe zu schwer ward, auf den Rat Jithros Richter über 1000, 100 und 10 eingesetzt unter dem Vorbehalt, daß sie jede größere Rechtssache, die ihnen zu schwer wird, Moses zur Entscheidung vorlegen sollen. Eine andere Anordnung war für die Israeliten nach ihrem Einzuge in Palästina. Da sollten Richter für jede Stadt und jede Ortschaft eingesetzt werden, die unter einem Obergericht am Orte des Heiligtums stehen, dem sie die schweren Sachen, wo ihnen der Rechtsspruch unbekannt ist, zur Entscheidung vorzubringen haben. So trat das Obergericht an die Stelle Mosis, das für sich gleich ihm die Entscheidung über wichtige Rechtsfälle in Anspruch nahm, wodurch die Rechtspflege, sowie die Gesetzespraxis überhaupt vor jeder Stockung und Unausreichbarkeit bewahrt blieben und den verschiedenen Neugestaltungen der Zeit- und Ortsverhältnisse, welche neue, im Schriftgesetz nicht vorgesehene Rechtsfälle hervorrufen, vollständig Rechnung getragen werden konnte. Seine Sache war es, mittelst Interpretation des Schriftgesetzes und erhaltener Traditionen darin auszuhelfen, Entscheidungen zu treffen, Anordnungen hervorzurufen und Alles in lebendigem Fluß zu erhalten. Mit Recht wurde daher das im zweiten jüdischen Statsleben und nach demselben unter dem Namen „Synedrion" bestandene Obergericht die Wurzel oder der Boden des mündlichen Gesetzes gehalten.[2]) II. Zusammensetzung desselben. Ueber die Zusammensetzung desselben heißt es in der oben zitirten Gesetzesstelle 5. M. 17. 9.: „Und begieb dich zu den Priestern, Leviten und zu dem Richter, welcher in diesen Tagen sein wird." Es werden hier drei Persönlichkeiten angegeben, die zum Obergericht gehören: „die Priester, Leviten und der zeitliche Richter." Diese Auffassung ist die ältere, welche noch die talmudische Schrift Sifra zur zitirten Stelle hat, der auch Maimonides [3]) gefolgt ist. Eine jüngere ist die der Targumim [4]) und der Bibelcommentare von Raschi, Ibn Esra u. a. m., welche die Benennung „Leviten", הלוים, als Apposition zu „Priestern", כהנים, erklärt und in dieser Gesetzesstelle nur zwei Persönlichkeiten angegeben findet:

---

[1]) 5. M. 17. 8–13. [2]) Maimonides Vorrede zu seinem Mischnacommentar Seraim und a. a. O. Siehe „Mündliches Gesetz". [3]) Hilchoth Sanhedrin II. 1. מצוה בסנהדרין שיהיו בה כהנים לויים וישראלים [4]) So in Onkelos zur Stelle ולות דינא יתיתי לות כהניא ליואי deutlicher im Pseudo Jonathan לות כהניא דמשבט לוי Ebenso in Raschi zur Stelle הכהנים שיצאו משבט לוי

Priester, levitische, und Richter. Eine Stütze findet diese zweite Auffassung in Vers 12. daselbst: „Und der Mann, der nicht hört auf den Priester oder auf den Richter", wo wieder nur Priester und Richter, aber nicht „Leviten" genannt werden; ferner in 5. M. 21. 5., wo die „Priester" mit der nähern Bezeichnung „der Söhne Levis", בני לוי, vorkommen, und in 5. M. 33. 8., wo es gleich oben „die Priester, die Leviten" הכהנים והלויים heißt. Bekanntlich war der Beruf des Priesters neben seinem Dienst im Heiligtum, das Gesetz zu lehren und zu bewachen;[1]) er soll, heißt es, unterscheiden zwischen „heilig und unheilig" und „rein und unrein";[2]) „seine Lippen sollen Erkenntnis bewahren, denn Lehre, Thora, verlangen sie aus seinem Munde."[3]) Sie sind es ferner, die neben den Aeltesten die richterlichen Amtsfunktionen verrichten, nach ihrem Ausspruch soll jeder Streit und über jeden Schaden entschieden werden.[4]) Somit ist der Priester, Hohepriester, die erste Persönlichkeit im Obergericht; als zweite wird „der Richter in diesen Tagen" bezeichnet. Wen man unter „Richter", Schofet, zu verstehen habe, darüber divergiren ebenfalls die Meinungen der Gesetzesausleger. Ein Lehrer im 2. Jahrh., R. Elieser ben Jakob, versteht unter „Richter" den jedesmaligen König nach Spr. Sal. 29. 4.: „der König erhält das Land durch Gericht",[5]) dagegen bezieht ein Anderer diesen Ausdruck nur auf den wirklichen Richter priesterlicher oder nichtpriesterlicher Abkunft.[6]) Dieser Richter vertrat, wie schon oben erwähnt, Mosis Stelle, da auch die Richter „Gesetzgeber" מחוקקים,[7]) heißen, ein Name, der auch Moses beigelegt wurde.[8]) Ob dieses Obergericht nur aus diesen zwei Klassen, der der Priester und des Richters, bestehen sollte, oder noch andere Persönlichkeiten demselben anzugehören haben, wie dies thatsächlich beim Synedrion gewesen, oder gar für dasselbe auch ein Stand allein, der der Priester oder des Richters, ausreichen konnte, darüber hat die oben zitirte Gesetzesstelle keine deutliche Angabe. Fast wären wir zur Annahme des Letzteren geneigt, da es daselbst V. 12. „oder auf den Richter", או אל השופט, heißt, also entweder der Priester oder der Richter; auch in den späteren Geschichtsepochen war es immer nur Einer, der das Obergericht bildete, so der Priester Eli, die verschiedenen Schofetim, Samuel, die Könige Saul, David, Salomo u. a. m. Wir müßten darnach das ו am Anfange des ואל השופט „und zu dem Richter" als ו conversivum in der Bedeutung von „oder": „oder zu dem Richter in dieser Zeit" nehmen. Doch scheint auch gegen diese Annahme die Stelle in 5. M. 19. 17; 21. 11. 12. zu sprechen, wo von einem aus Priestern und einem Richter zusammengesetzten Obergericht berichtet wird. Jedenfalls bleibt es zweifelhaft, ob die in den Büchern der Richter und Samuel angegebene Richterthätigkeit von den Richtern, Samuel, Saul, David u. a. m. mit Zuziehung der Aeltesten gewesen sei. Die Tradition behauptet dies und betrachtet das spätere Synedrion als eine Fortsetzung dieses Obergerichts. Wir dürfen diese Behauptung nicht unberücksichtigt lassen, da nach dem Tode Mosis der Priester Eleasar und Josua die Oberbehörde, das Obergericht, bildeten, und doch lesen wir, daß die Verteilung des eroberten Landes durch den Priester Eleasar, den Anführer Josua und die Stammhäupter der Israeliten geschah;[9]) es waren demnach auch andere Persönlichkeiten im Obergericht. Ganz im Sinne dieser Tradition ist auch der Bericht in 2. Chr. 19. 8—12. von der Einsetzung eines Obergerichts in Jerusalem durch den König Josaphat, bestehend aus den Priestern, Leviten und den Familienhäuptern, an dessen Spitze der Priester Asaria und

[1]) 5. M. 17. 19.; 18. 1.; 21. 5.; 24. 8.; 27. 9.; 31. 9. [2]) Ezech. 44. 23. 3. M. 10. 11.; 5. M. 33. 10. Vergl. Jeremia 12. 8.; 18. 8.; 22. 26.; Ezechiel 7. 26. [3]) Malcachi 2. 7. [4]) 5. M. 21. ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. Vergl. 5. M. 19. 17.; Hosea 5. 1.; Micha 3. 11. [5]) Jebamoth 49b. [6]) Sifre zur Stelle. [7]) Richter 5. 9. 14. [8]) 5. M. 33. 21. [9]) Josua 4. 1. 2.

der Fürst aus dem Hause Juda, Sacharia, standen. Wir hätten also hier: Priester, Leviten und Israeliten als die Glieder des Obergerichts; aber dieser Bericht wird, da der Chronist im Anfange des 2. Jahrhunderts der seleucidischen Aera gelebt haben soll,[1] zur Zeit, als das Synedrion schon bestand, nicht als vollgültig angenommen. Der Chronist kann das Obergericht nach dem bestehenden Synedrion gezeichnet haben. Es fehlt daher noch immer der historische Beweis für die Zurückführung des Synedrions auf das Obergericht im 5. B. M. 17. Wie dem auch sein mag, so ist es gewiß, daß nicht diese Gesetzesstelle in 5. M. 17. allein, sondern auch die von 4. M. 11. 24–27. von der Constituirung des Aeltestencollegiums von 70 Mann, sowie die in 2. M. 19. 26. des Vorbehalts, daß die Richter jede schwere Sache Moses zur Entscheidung vorlegen sollen, die gesetzliche Basis für das Synedrion gewesen. Ob es jedoch gerechtfertigt war, daß dessen Glieder nur aus dem Stande der Gelehrten, wenn unter ihnen kein Priester war, gewählt wurden, darüber belehrt uns die Tradition; sie weist auf die 70 Aeltesten unter Moses hin, die nur Israeliten und keine Priester waren, ferner auf den Ausdruck „Schofet", Richter, in obiger Gesetzesstelle als Collectivum für mehrere Richter und auf das ו am Anfange von ואל השופט „und zu dem Richter", das nicht „und", sondern „oder" bedeuten soll, d. h. entweder „Priester" oder „Richter" sollen das Obergericht bilden, daher auch Israeliten allein ohne Priester ein gesetzmäßiges Obergericht, Synedrion, bilden können. III. Aufgabe, Macht, Befugnis und Gehorsam. Die Aufgabe des Obergerichts war, wie schon oben angegeben, den Richtern in wichtigen, ihnen unbekannten Rechtsfällen und wo sie in ihren Entscheidungen geteilter Meinung waren und zu keinem Gerichtsspruch gelangen konnten, Belehrung und Entscheidung zu erteilen. Wie Moses bei der Einsetzung von Richtern sich vorbehielt: „und jede große, schwere Sache bringet mir",[2] so sollten die eingesetzten Richter in den Städten und Ortschaften Palästinas dem Obergericht am Heiligtume, das an die Stelle Mosis trat, jeden schwierigen Gesetzes- und Rechtsfall zur Entscheidung vorbringen. In der oben zitirten Gesetzesstelle werden als Beispiele drei Gesetzesfälle genannt: 1. zwischen Blut und Blut; 2. zwischen Recht und Recht; 3. zwischen Schaden und Schaden. In der Erklärung dieser angeführten drei Gesetzesfälle waren die Auffassungen der Bibelcommentatoren verschieden. Die Tradition bezieht: „zwischen Blut und Blut" auf die verschiedenen, in den Reinheitsgesetzen angegebenen Blutarten;[3] „zwischen Recht und Recht" auf die Civil- und Criminalrechtsfälle;[4] „zwischen Schaden und Schaden" auf die Aussatzschäden an Menschen, Kleidern und Häusern.[5] Hiervon weichen die Bibelerklärer im Mittelalter ab. Schon Raschi hat nicht ganz die traditionelle Auffassung, ebenso nicht Nachmanides in seinem Commentar zur obigen Stelle. Vollständig gebrochen jedoch mit derselben hat erst Abraham Ibn Esra zur Stelle; er erklärt: „zwischen Blut und Blut" auf die Criminalfälle, wo man schwankt, ob der Totschlag vorsätzlich oder unvorsätzlich gewesen; „zwischen Recht und Recht" auf den Zweifel, auf wessen Seite das Recht zweier Streitenden sei; „zwischen Schaden und Schaden" auf die Ungewißheit bei körperlicher Mißhandlung. Auffallend ist es, daß hier alle drei Fälle aus dem Gebiete des Rechts allein sind, dagegen die Gesetze des Kultus gar nicht berührt werden. Einleuchtender scheint es, wenn man: „zwischen Blut und Blut" auf die Zweifel in Criminalfällen, „zwischen Recht und Recht" auf die im Civilrecht und „zwischen Schaden und Schaden" auf die bei den Aussatzschäden, den Kultusgesetzen, erklärt,

---

[1]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 32. [2]) 5. M. 1. 17.; 2. M. 18. 22. [3]) Sanhedrin S. 87a. und Sifre zur Stelle בין דם נדה לדם זיבה לדם ילדה [4]) daselbst בין דיני ממונות לדיני נפשות [5]) daselbst.

da sich alsdann diese Angaben auf die Criminal-, Civil- und Kultusgesetze, alle Teile des Gesetzes, erstreckten. Der zweite Gegenstand, der hier in Betracht kommt, erörtert: Die Macht und die Befugnis des Obergerichts und den Gehorsam gegen dasselbe. Das Schriftgesetz hat darüber: „und frage, und sie werden dir die Entscheidung des Rechts sagen. Thue nach dem Ausspruch des Urteils, den sie dir verkünden, von diesem Orte, den der Ewige erwählen wird, beobachte zu vollziehen, ganz wie sie dich lehren werden. Nach der Entscheidung der Lehre, die sie dir anweisen, und nach dem Rechte, das sie dir sagen, handle, weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden, weder rechts noch links. Und der Mann, der es mutwillig unternimmt, nicht dem Priester, der daselbst den Dienst vor dem Ewigen, deinem Gott hat, oder dem Richter zu gehorchen, hat den Tod verschuldet; schaffe das Böse aus Israel weg." Nach demselben bestehen die Macht und die Befugnis des Obergerichts darin, über Rechts- und Gesetzesfragen von Seiten der Richter Entscheidungen zu treffen, die ohne Einspruch und Aenderung als Gesetz angenommen und vollzogen werden müssen. Es ist bedingungsloser Gehorsam, der hier auf die Entscheidung des Obergerichts bei Androhung der Todesstrafe von den Richtern gefordert wird. Ob dieses auch dann Geltung habe, wenn diese Entscheidung gegen ein Schriftgesetz verstößt? Diese Frage wurde von den Gesetzeslehrern im talmudischen Schrifttum aufgeworfen und beantwortet. Dreimal wird gemahnt, Gehorsam dem Ausspruch des Obergerichts zu leisten,[1]) zuletzt mit dem Nachdruck: „Weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden, weder nach Rechts noch nach Links." In Bezug darauf wird gelehrt: „Wenn sie auch dir sagen auf „„rechts"", es ist „„links"", und auf „„links"", es ist „„rechts"", gehorche ihnen";[2]) oder: „Wenn es dir auch scheint, daß ihr „„rechts"" links und ihr „„links"" rechts sei, folge ihnen."[3]) Weiter bemerken sie: „Es heißt: „„und begieb dich zu den Priestern, den Leviten und zum Richter, der in deinen Tagen sein wird"", aber sollte es dir denn in den Sinn kommen, der Mensch werde einen Richter aufsuchen, der nicht in seinen Tagen lebt, wozu diese Bezeichnung? Dieselbe giebt an, daß du nur auf den Richter deiner Tage zu hören hast, und sprich nicht, daß frühere Zeiten d. h. die früheren Richter besser waren!""[4]) ferner: „Warum wurden die Namen der von Moses geweihten Aeltesten (4. M. 11. 16. 17.) nicht angegeben? Damit zu jeder Zeit die drei Männer, die das Gerichtscollegium bilden, gleich denen des Gerichtscollegiums von Moses gehalten werden",[5]) oder deutlicher: „daß du nicht sagest, dieser Richter gleicht Moses und Aharon, jener dem Nadab und Abihu, ein dritter dem Eldad und Medad;"[6]) ferner: „Es ist Jerubaal in seiner Zeit wie Moses in seiner Zeit; Bedan in seiner Zeit wie Aharon in seiner Zeit; Jephta in seiner Zeit wie Samuel in seiner Zeit."[7]) Ausdrücklich wird auf einer andern Stelle ausgesprochen, daß man dem Obergerichte Gehorsam zu leisten habe, auch wenn man eine Tradition hätte, die gegen die Erklärung und Entscheidung des Obergerichts sprechen sollte.[8]) Thatsächlich geschah es, daß der Patriarch R. Gamliel II. als Vorsitzender des Synedrions den Gesetzeslehrer R. Josua, der sich seinem Ausspruche in Betreff der Neumondsbestimmung nicht fügen wollte, zum Gehorsam aufforderte. Dieser

---

[1]) 5. M. 17. 10. 11. [2]) Midrasch zum Hohld. Kap. 1. 2. אפי׳ שיאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. Ebenso in Raschi zu 5. M. 17. 11. [3]) Sifre zu dieser Stelle ואפי׳ מראין בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם. [4]) Rosch haschana S. 25b. הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיך ואל תאמר ראשונים טובים מאלה. Ebenso in Sifre 153. [5]) daselbst מלמד שכל ג׳ וג׳ שעמדו בית דין על ישראל הרי הם כבית דינו של משה. [6]) daselbst שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן. [7]) daselbst ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו. [8]) Sanhedrin S. 88a und b.

war darüber anfangs höchst ungehalten. Da machte ihn R. Akiba, sein Zeitgenosse, auf die Traditionsbestimmung aufmerksam, daß man sich dem Beschlusse des Obergerichts in jedem Falle, auch wenn derselbe auf Irrtum beruhen sollte, zu fügen habe; er hörte ihn an, überwand sich und fügte sich. Diese Traditionsbestimmung, die er an das in 3. M. 2. 4. 37. dreimal vorkommende Wort „sie" אותם, otham, das er mit Weglassung des ו als אתם, athem „ihr" las, anknüpfte, lautete: „Das sind die Feste, heilige Verkündigung, die ihr verkünden sollet an ihren Zeiten", „ihr", d. h., wenn ihr euch wissentlich oder unwissentlich geirrt, oder durch Andere irre geführt wurdet, in allen Fällen soll man dem Obergericht Gehorsam leisten.[1]) Nicht minder streng ging dieser Patriarch gegen seinen eigenen Schwager, R. Elieser, vor, als dieser gegen den Mehrheitsbeschluß bei seiner Gesetzesangabe beharrte und den Gehorsam verweigert hatte. Er verhängte über ihn den Bann. Nach diesen Lehren und Vorgängen war das Obergericht oder das spätere Synedrion berechtigt, auch Entscheidungen und Anordnungen zu treffen, die gegen den Wortinhalt des Gesetzes verstoßen oder es gar aufheben. Doch scheint dagegen eine Boraitha in Jeruschalmi Horajoth 1. 1. zu sprechen, die zur Erklärung des Ausspruches der Mischna daselbst zitirt wird, daß ein Gelehrter, der nach der Entscheidung des Obergerichts gegen seine eigene Ueberzeugung etwas Verbotenes genossen, ein Schuldopfer zu bringen hat: „Meinst du, wenn sie dir auf rechts links und auf links rechts sagen, daß du zu gehorchen habest, darum heißt es 5. M. 28. 14.: „Und weiche nicht von allen Sachen, die ich euch befehle, weder rechts noch links nachzugehen, ללכת." [2]) Ebenso werden in der Gemara Horajoth S. 2b. zu obigem Mischnaausspruch Nachweise in der Schrift aufgesucht, wenn auch nicht die im Jeruschalmi zitirte Boraitha erwähnt wird. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches wurde vielfach versucht.[3]) Wir glauben vor Allen darauf aufmerksam machen zu müssen, daß die Bestimmung in der Mischna Horajoth 1. 1. den Fall zur Basis hat, wo das Obergericht seine gegebene Entscheidung als irrig einsieht und bereut, dagegen sind obige talmudische Stellen, die unbedingten Gehorsam gegen das Obergericht zur Pflicht machen, auch wenn dessen Entscheidungen gegen das Gesetz sein sollten, in den Fällen, wo das Obergericht bei seinen Aussprüchen beharrt und dieselben nicht als irrig bezeichnet und bereut. Auch Maimonides in Hilchoth Schiggoth Abschn. 12. 1. bezeichnet die obige Mischnabestimmung von Horajoth 1. 1.: „Wenn das Obergericht sich in der Entscheidung geirrt und Verbotenes erlaubt hat —, aber darauf ihm bekannt wurde, daß es sich geirrt hat, soll dieses Obergericht ein Sündopfer bringen." [4]) Nehmen wir diese Verschiedenheit der Fälle bei diesen sich scheinbar widersprechenden Stellen an, so ist der Widerspruch zwischen ihnen gehoben. Dem Obergericht hat man bedingungslos zu gehorchen und seine Entscheidungen und Anordnungen in jeder Gestalt und Form, auch in den Fällen, wenn sie scheinbar gegen das Gesetz verstoßen sollten, als Gesetz anzusehen. So hat Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad Hachasaka H. Mamrim Abschn. 1. 1.: „Das Obergericht in Jerusalem war die Wurzel des mündlichen Gesetzes, dessen Männer sind die Säulen der Entscheidung, von

---

[1]) Rosch haschana S. 25a. אתם אפי' שוגגים אתם אפי' מזידים אתם אפי' מוטעים.
[2]) Jeruschalmi Horajoth 1. 1. יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל. Diese hier zitirte Bibelstelle ist aus 5. M. 28. 14., aber nicht aus 5. M. 17. 11., wie Hofmann in seiner sonst ausführlichen Monographie „Obergericht" S. 9. hält und ratlos mit dem zitirten Worte ללכת ist. [3]) Ausführliches hat darüber Hofmann „Obergericht" S. 10—11. Vergl. Chajoth, Mischpat Horaah S. 3—6. [4]) daselbst ואחר כך נודע לבית דין שטעו:

denen Gesetz und Recht für ganz Israel ausgehen —, und Jeder, der an Moses und seine Thora glaubt, hat die Pflicht, die Praxis des Gesetzes auf deren Aussprüche zu stützen und darnach einzurichten. Wer dagegen handelt, übertritt das biblische Verbot: „und weiche nicht von jeder Sache, die sie dir verkünden, weder nach rechts noch links.“ Die aus Jeruschalmi oben zitirte Boraitha muß demnach als apokryph betrachtet werden, vielleicht ein Einschiebsel von den Karäern, da dieselbe weder bei Maimonides noch bei Nachmanides eine Berücksichtigung findet. Mehreres darüber bitten wir noch nachzulesen „Maimonides, Absch. 2. 4.“ und bei uns die Artikel „Rabbinismus“, „Gesetzesaufhebung“, „Fortdauer des Gesetzes“ und „Synedrion“. III. Ort, Sitz des Obergerichts, Geschichtliches. Der Sitz des Obergerichts soll nach der Tradition neben dem Centralheiligtum, später neben dem Tempel in Jerusalem sein.[1]) Der Wortlaut des Schriftgesetzes darüber ist: „Mache dich auf und begieb dich an den Ort, den der Ewige dein Gott erwählen wird.“ [2]) Auch in der Wüste hielt Moses am Eingange des Stiftszeltes Gerichtssitzung, wohin oft die Gemeinde gerufen wurde.[3]) Eine Folge hiervon war, daß die Todesstrafe gegen den Verweigerer des Gehorsams gegen die Entscheidung des Obergerichts nicht erfolgen konnte, wenn dasselbe seine Sitzungen nicht neben dem Centralheiligtum abgehalten hatte.[4]) Ueber die Geschichte dieses Obergerichts sind die Berichte sehr lückenhaft und spärlich. Eine förmliche Einsetzung des Obergerichts wird erst in 2. Chr. 19. 4—11. erwähnt, die auf Anordnung des Königs Josaphat vorgenommen wurde. Doch wird die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser einzigen Notiz sehr bezweifelt.[5]) Doch wie dem auch sei, es erzählen uns mehrere Berichte in den Büchern Josua, der Richter, Samuel und der Könige, daß es bald Priester, bald die zeitigen Richter und die Könige waren, an die man sich um Entscheidungen in wichtigen Sachen wandte, und die so thatsächlich das Obergericht bildeten. So waren es Eleasar, der Priester, und Josua, welche die Landesverteilung Kanaans vornahmen, Josua, der mit den Gibeoniten das Bündniß schloß u. a. m.; die Aeltesten und die Richter nach ihnen, die die höheren Richterfunktionen ausübten, von denen wir besonders den Priester Eli, den Propheten Samuel hervorheben. Von den Königen waren es Saul, David, Salomo u. a. m., die Recht sprachen. Eine Erweiterung des Obergerichts war die Bildung der großen Synode unter Esra bis zur Syrerherrschaft über Palästina, sowie später die Constituirung des Synedrions, worüber wir auf die Artikel „Große Synode“ und „Synedrion“ verweisen. Schließlich wäre hier noch über die Befugnis des Obergerichts, Institutionen hervorzurufen, neue Gesetzesbestimmungen, „Zäune“ oder „Vorhut“, Vorbeugung des Gesetzes zu treffen, zu sprechen, was wir jedoch schon in den Artikeln „Binden und Lösen“, „Verbieten und Erlauben“, „Rabbinismus“ ausführlich behandelt haben und hier nicht wiederholen wollen.

Offenbarung, התגלות, griechisch *φανέρωσις*, auch *ἀποκάλυψις*, lateinisch manofestatio, doch auch revelatio; Offenbarung Gottes, גילוי שכינה. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Offenbarung Gottes“ im Sinne von „sich kundgeben“ und „mitteilen“ kommt in dem hebräischen biblischen Schrifttum nicht vor; es giebt keinen adäquaten Ausdruck dafür in dem biblischen Hebräismus. Die Benennungen: mareh, מראה, Erscheinung, Vision,[6]) machseh, מחזה, Schau,[7]) und chason, חזון, Gesicht, Weissagung,[8]) bezeichnen mehr das

---

[1]) Mechilta zu 2. M. 21. [2]) 5. M. 17. 8., ebenso in Vers 10. daselbst. [3]) 4. M. 15. 33.; 27. 2. [4]) Mischna Sanhedrin 11. 3. [5]) Frankel, Gerichtlicher Beweis S. 68. sagt darüber: „Der Chronist giebt in ziemlich deutlichen Umrissen das Bild des spätern großen Synedrions, da er in Jerusalem einen obersten Gerichtshof aus Priestern, Leviten und Familienhäuptern mit einem Präsidenten an der Spitze bestehen läßt.“ [6]) 4. M. 12. 6. [7]) daselbst 24. 4. [8]) Jesaia 1. 1.; Nahum 1. 2.

subjektive Wahrnehmen der Offenbarung, das Schauen von Seiten des Menschen, des Empfängers der Offenbarung, aber drücken weniger objektiv das Offenbaren Gottes aus. Ebenso bezeichnen die hebräischen Namen: nebuah, נבואה, Prophezeiung,[1]) massa, משא, Ausspruch, Vortrag, Orakel,[2]) und das schon genannte chason, חזון, Weissagung,[3]) mehr das Objekt der empfangenen Offenbarung, das Geschaute und Mitgeteilte, die Weissagung. Erst der jüngere Hebräismus, das Neuhebräische, giebt die richtige Benennung für „Offenbarung„ durch hithgaloth, התגלות, an, ein aus der Hithpaelform des Zeitwortes גלה galah, aufdecken, offen darlegen, offenbaren, gebildetes Wort, das in seiner Reziprokalbedeutung „sich offenbaren", Offenbarung heißt. Dagegen finden wir daselbst für das Zeitwort „offenbaren" mehrere Ausdrücke als z. B. galah, גלה, er offenbarte sich;[4]) ethvada, אתודה, ich gebe mich kund;[5]) nirah, נראה, er erschien;[6]) vaereh, וארא, ich erschien;[7]) vajera, וירא, er erschien;[8]) umschrieben finden wir dafür: „der Geist Gottes kam über mich";[9]) „und es ward das Wort des Ewigen an mich";[10]) u. a. m. Andere mehr vermenschlichte Bezeichnungen sind: „Gott kam";[11]) „Gott ging vor";[12]) „Gott ließ sich herab";[13]) „Gott rief"[14]) „Gott verfügte sich zu ihm";[15]) „Gott sprach";[16]) „Gott redete";[17]) „Es kam über mich die Hand des Ewigen";[18]) „Gott legte es in seinen Mund"[19]) u. a. m. Diese vermenschlichten Aussagen von Gott sind nach dem Verständnis des Volkes eine Notwendigkeit, die ausdrücklich anerkannt wird. „Siehe, ich komme zu dir in einer dicken Wolke, damit das Volk höre, wenn ich zu dir spreche, und auch an dich werden sie ewig glauben."[20]) Im talmudischen Schrifttum heißt es darüber: „Die Thora redet nach der Sprache der Menschen",[21]) „Groß ist die Kraft der Propheten, sie gebrauchen das Gebild als Gleichnis für den Bildner;[22]) ferner: „Um es dem Ohre verständlich zu machen."[23]) Nach diesen Angaben verstehen wir unter „Offenbarung" im biblischen Sinne das Kundwerden oder richtiger die Selbstkundgebung Gottes und seines Willens durch den menschlichen Geist. Gott erschließt sich dem menschlichen Geist, er giebt sich ihm kund, daß er ihn erkenne; er macht ihm seinen Willen bekannt, enthüllt ihm die Gestaltung der Zukunft, damit er sich auf dieselbe vorbereite; verkündet ihm Lehren und Gesetze, damit er sein Leben religiössittlich bilde und vollbringe und so glücklich werde. Dieselbe ist keine Frucht der reflektirenden menschlichen Vernunft, sie kann nicht vom Menschen mittelst eigener Verstandesthätigkeit erlangt werden, sondern kann nur als eine höhere Erleuchtung, eine übernatürliche positive Einwirkung Gottes auf den erkennenden menschlichen Geist, aufgefaßt und verstanden werden. Was der Mensch da schaut und erkennt, sind göttliche Eingebungen, ähnlich den Ideen, die plötzlich in uns aufblitzen, unvermutet uns aufgehen, Rat und Aufschluß erteilen, uns erfassen und überwältigen, ohne daß wir wissen, woher sie gekommen und wie wir zu denselben gelangt sind. Es sind Lichtstrahlen von oben, Eingebungen des sich offenbarenden Gottes. Die Männer, denen solche Gottesoffenbarungen geworden, waren die Propheten, unter denen Moses der erste und vollkommenste gewesen, der die höchste Stufe der Prophetie erreichte, am vollkommensten der Gottesoffenbarung teilhaftig wurde.[24]) So zeichnet ihn das Schlußkapitel des Pentateuchs: „Und es stand kein Prophet mehr in Israel wie Moses auf, den der Ewige erkannt (gewürdigt) hat von

[1]) Siehe: Prophetentum. [2]) Jesaia 13. 1.; 14. 28. [3]) Amos 3. 7.: 1. S. 9. 5. [4]) Amos 3. 7. [5]) 4. M. 12. 6. [6]) 2. M. 8. 16. [7]) daselbst 6. 3. [8]) 1. M. 35. 9. [9]) Jesaia 61. 1. [10]) Ezech. 26. 1. [11]) 4. M. 22. 9. [12]) 2. M. 13. 21. [13]) 1. M. 11. 5. וירד ה׳ [14]) 3. M. 1. 1. ויקרא אליו [15]) 4. M. 23. 4. ויקר אליו [16]) 1. M. 11. 6. [17]) An vielen Stellen. [18]) Ezechiel 1. 3. ותהי עלי יד ה׳ [19]) Hosea 12. 18.; Amos 3. 8. [20]) 2. M. 19. 9. [21]) Siehe: Anthropophormismus. [22]) daselbst. [23]) daselbst. [24]) Siehe: weiter und „Prophetentum."

Angesicht zu Angesicht." [1]) Von dieser Offenbarung Gottes an den Menschen haben wir die in der Natur und in der Geschichte der Menschheit zu unterscheiden. Wir nennen zur genaueren Kennzeichnung derselben erstere die göttliche Offenbarung im engeren Sinne und letztere die im weiteren Sinne. Wir haben die Gottesoffenbarung in der Natur und in der Geschichte in den Artikeln: „Dasein Gottes", „Schöpfung", „Erkenntnis Gottes", in der ersten Abteilung und „Symbolik" in Supplement III dieser Real-Encyclopaedie ausführlich besprochen, und es bleibt uns hier nur noch Einiges über die Offenbarung im engern Sinne zu behandeln. Zunächst machen wir da auf die zwei Arten der Offenbarungsmitteilung aufmerksam, a) die der Lehren und Gesetze, die Anweisung für die Bildung und Vollbringung eines religiössittlichen Lebens und b) die über die Gestaltung der Zukunft, die Enthüllung des Ausganges von Begebenheiten u. a. m., um den Menschen auf denselben vorzubereiten und ihm anheimzugeben, vor dessen Eintreffen Maßnahmen gegen ihn zu ergreifen. Zu Ersterer gehören die sinaitische und die spätere Gesetzesoffenbarung, sowie die der vormosaischen Zeit, die wir in den Artikeln „Zehngebote" und „Lehre und Gesetz" in Abt. I und „Noachiden" in Abt. II und „Stammväter" und „Gesetz" in Supplement III ausführlich besprochen haben. Dieselbe hat durch die Offenbarung an Moses ihren Abschluß gefunden (siehe: „Nicht mehr und nicht weniger") und ist im Pentateuch als „schriftliches Gesetz" niedergelegt, dem sich noch ein mündlich tradirtes Gesetz anschließt, das später im talmudischen Schrifttume, vereinigt mit dem Schriftgesetz, als Ausbau desselben, zur Aufzeichnung gelangt war.[2]) Letztere bildete die Thätigkeit der Propheten nach Moses; sie verkündeten Weissagungen über die Geschicke des israelitischen Volkes und der anderen Nationen; offenbarten Heils-Verheißungen von der Zukunft Israels und der Menschheit u. a. m. Maleachi (424 v.) war der Letzte derselben, mit dem das Prophetentum erlosch und die Prophetie geendet hat.[3]) So werden der Pentateuch und die Bücher der Propheten, תורה ונביאים, als das Schrifttum der Offenbarung angesehen, während der dritte Teil des biblischen Schrifttums die Bücher der Offenbarung mindern Grades enthält. Ob die Offenbarung zu dieser Zeit als wirklich beendet im Judentum betrachtet wurde und wird, sodaß ferner Jedem die Möglichkeit vom Empfang der Offenbarungen abgesprochen und jede Angabe von erhaltenen Offenbarungen als unwahr und Trug verworfen werden soll, diese Frage wurde in verschiedenen Zeiten verschieden erörtert. Wir antworten auf dieselbe, daß im Judentum von Seiten der Mystiker, der Kabbalisten (s. Kabbala), allerdings die Fortdauer der Offenbarung an fromme, religiös ausgezeichnete Männer noch in der Gegenwart behauptet wird, während die Rationalisten dieser Behauptung entschieden entgegentreten und sie von sich weisen.[4]) Doch wird auch da, nach den Angaben im talmudischen Schrifttum, zugegeben, daß im zweiten Staatsleben bis zum 2. Jahrh. n. die ausgezeichneten Frommen noch einer Offenbarung mindern Grades: der des heiligen Geistes רוח הקודש oder der des Bathkol, Tochterstimme, בת קול (s. d. A.), teilhaftig wurden. Der Ausspruch darüber lautet: „Nach dem Tode der Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi bedienten sie sich des Bathkol."[5]) Mehreres siehe: „Prophetentum". II. **Gestalt, Weise und Arten der Offenbarung.** Obenan stellen wir hier den Ausspruch 5. M. 4. 12—15.: „Und es redete der Ewige zu Euch aus der Mitte des Feuers, eine Stimme der Worte habt ihr gehört, aber eine Gestalt habt ihr nicht gesehen, außer mir nur eine Stimme"; „denn ihr habt nicht irgend eine Gestalt gesehen am Tage, da der

[1]) 5. M. 34. 10. [2]) Siehe: „Gesetz und Propheten", „Tradition", „Mündliches Gesetz", „Sinaitisches Gesetz", „Mischna", „Talmud" und „Rabbinismus". [3]) Siehe: „Prophetentum". [4]) Siehe: Maimonides Jesode hathora und in dieser Real-Encyclopädie Artikel: „Prophetentum". [5]) Siehe „Bathkol".

Ewige zu euch am Horeb aus dem Feuer redete". Hier wird jede sinnliche und leibliche Vorstellung der Gottesoffenbarung mit Nachdruck negirt. Eine andere Stelle giebt schon etwas Näheres darüber an; sie nennt die Offenbarung ein Einwirken oder Kundgeben des Gottesgeistes an den Menschengeist. „Und es ließ sich der Ewige herab und er nahm von dem Geist, der auf ihm war, und gab ihn auf die 70 Mann, die Aeltesten, so war es, da der Geist auf ihnen ruhte, weissagten sie und ließen nicht nach."[1]) Aehnlich wird von der Bestimmung Elisas zum Propheten durch den Propheten Eliahu durch die Worte: „in deinem Geiste sollen nun zwei Grade werden",[2]) berichtet. Ferner heißt es in 4. M. 12. 6—8.: „Wenn euch ein Prophet sein wird, der Ewige, in Erscheinung werde ich mich ihm kundgeben, im Traum rede ich mit ihm. Nicht so mein Diener Moses! Mund zu Mund rede ich mit ihm, in Erscheinung ohne Rätsel und die Gestalt des Ewigen schaut er." Es werden hier vier Gestalten der Offenbarung angegeben: erstens die der Erscheinung, מראה, Vision, die nach der geistigen Bildung des Empfängers der Offenbarung verschieden war. So sah das israelitische Volk den Berg Sinai im rauchenden Gewölk und zuckenden Blitz mit dem Schall des Schofars, auf den Gott sich herabließ und die Zehngebote verkündete;[3]) anders wieder sah Jesaia bei seiner Prophetenweihe Gott auf hocherhabenem Throne, den Seraphim umschweben, die Heiligkeit Gottes preisend.[4]) Jeremia sah einen Mandelstab und einen südenden, nach dem Norden hin gewandten Topf.[5]) Ersteres war das Bild für sein Prophetenamt und das Andere deutete ihm seine Weissagung an; Ezechiel schaut das ganze Universum in einem Bilde, die Welt mit ihren verschiedenen Lebensgestalten in ihrem harmonischen Ineinanderwirken unter der Gottesleitung vom Throne oberhalb des Himmels;[6]) Sacharia sieht einen Wagen mit roten, scheckigen und weißen Rossen;[7]) Daniel endlich erscheint Gott wie ein Greis, dessen Gewand weiß wie Schnee ist und dessen Haupthaar gleich reiner, weißer Wolle aussieht.[8]) Die zweite Offenbarungsgestalt ist: im Traum, בחלום, wo in einer Traumgestalt eine Warnung und Mahnung für die Zukunft,[9]) oder eine Lehre[10]) oder irgend ein Befehl[11]) ausgesprochen wird.[12]) Die dritte ist die von der Erscheinung ohne Rätsel, es ist die reine, klar sich kundgebende Erscheinung, die keine Deutung nötig hat, wo man die Gottesgestalt in geistiger Weise schaut.[13]) Im Talmud wird dieses Gottesschauen angegeben: „Moses schaute in einen reinen oder leuchtenden Spiegel, aber die anderen Propheten in einen Spiegel, der nicht klar und hell war, d. h. der nur dunkle Schattenabrisse gab." Endlich ist die vierte: von Mund zu Mund פה אל פה, die mit Nachdruck die Unmittelbarkeit der Offenbarung, nämlich die Offenbarung ohne bildliche Erscheinung und Gleichnisse bezeichnet, die höchste Stufe ihrer Gestalt, deren nur Mose teilhaftig ward. Es wird diese hohe Stufe bei Moses im letzten Verse des Pentateuchs ausgesprochen: „Und es stand fortan nicht ein Prophet in Israel wie Moses auf, den der Ewige erkannte von Angesicht zu Angesicht."[14]) Mehreres siehe: „Prophetentum" und „Zehngebote".

Schaufäden, ציצית[15]); auch גדילים[16]); griechisch: *κράσπεδα*[17]); auch *κράσπεδον*[18]); aramäisch: כרוספדין,[19]) doch auch ציצין,[20]) und ציציתא[21]); seltener: Karna, קרנא, Endengewand,[22]) und Thecheltha, תכלתא, Himmelblau.[23]) Be-

---

[1]) 4. M. 11. 25. [2]) Siehe: Elisa. [3]) 2. M. 19. 16. 17. [4]) Jesaia 6. 1—4. [5]) Jeremia 1. 10—50. [6]) Ezechiel 1. 1—30. [7]) Sacharia 1. 8.; 6. 2. 3. [8]) Daniel 7. 9. [9]) 1. M. 41. 25. [10]) Hiob 4. 12. [11]) Richter 7. 9—15.; 1. K. 3 5. 12. [12]) Mehreres siehe „Träume". [13]) 4. M. 12. 8 ותמונת ה' יביט, wo nicht ראה, der Ausdruck für das sinnliche und leibliche Schauen, sondern יביט, die Bezeichnung des geistigen Schauens, gebraucht wird. [14]) 5. M. 34, 10. [15]) 4. M. 15. 37—41. [16]) 5. M. 22. 12. [17]) Septuaginta zu 4. M. 15. 38. [18]) Mtth. 5. 20. [19]) Targum Onkelos zu 4. M. 15. 38.; 5. M. 22. 12. [20]) Targum Jeruschalmi zu 5. M. 22. 12. und 4. M. 15. 38. [21]) Syrer 4. M. 15. 38. [22]) In der syrischen Uebersetzung zu Mtth. 5. 20. Aehnlich der später üblichen, vulgären Benennung „Arba Kanphoth". richtiger: „Arba Kenaphoth", ארבע כנפות, Vierendengewand. [23]) daselbst zu 23. 5. und Gemara Menachoth S. 39.

nennung der nach dem mosaischen Gesetz an den vier Enden eines viereckigen Herrengewandes zu tragenden flechtenartigen Trobbeln aus Fäden von weißer und himmelblauer Farbe. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der hebr. Name für „Schaufäden": „Zizith", ציצית, bedeutet nach seinem Stamme „hervorschauen", auch nur „schauen",[1]) Hervorschauendes,[2]) hier „Schaufäden", wo „Fäden" als mitbegriffen verstanden werden; doch mehr ergiebt die Zurückbeziehung dieses Namens auf das Stammwort „Ziz", ציץ, Blume, Blumengehänge,[3]) wo derselbe „Franse", „Quaste", „Trobbel" bezeichnet. Von diesen zwei Bedeutungen war Letztere die gebräuchlichere. So übersetzt die griechische Bibelübersetzung „Septuaginta" das hebr. ציצית durch *κράσπεδα*, auch die Evangelien haben dafür *κράσπεδον*,[4]) ebenso die aramäischen Uebersetzungen כרוכפדין,[5]) Ausdrücke, die „Saum", „Franse" und „Quaste" bedeuten. Später jedoch, etwa vom 2. Jahrh. ab, mied man diese griechischen Ausdrücke. So findet man dieselben nicht mehr in dem talmudischen Schrifttum; auch die syr. Uebersetzung Peschito hat צרציתא; ebenso die Targumim Jeruschalmi und Jonathan.[6]) Bestimmteres hat die zweite oben angegebene hebr. Benennung „Gedilim", גדילים,[7]) welche nach der Bedeutung ihres Stammes גדל, flechten,[8]) „geflochtene Schnüre, Quaste aus geflochtenen Fäden" bezeichnet. Dagegen sind die Benennungen כרכא, „Endengewand",[9]) und תכלתא, „Blau" (Quaste)[10]), nur allgemeinhin, die das Bekannte voraussetzen. II. Gesetz und Bedeutung. Zu den Gesetzen, welche eine Symbolik der Gottesverehrung zu ihrer Grundbedeutung haben, gehört unter Anderen das Gesetz von den Schaufäden. Dasselbe wird an zwei Stellen im Pentateuch angegeben. 4. M. 15. 37—41. heißt es: „Rede zu den Söhnen Israels und sage ihnen, daß sie sich Schaufäden an den Enden ihrer Kleider machen und denselben einen Faden himmelblauer Farbe hinzuthun. Sie sollen euch zu Schaufäden sein; ihr sehet sie und erinnert euch aller Gebote des Ewigen und vollziehet sie. Weichet nicht ab nach eurem Herzen und nach euren Augen, denen ihr nachbuhlet; daß ihr euch erinnert, alle meine Gebote ausführet und heilig eurem Gotte seid. Ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten geführt, um euch Gott zu sein. Ich bin der Ewige, euer Gott!" In dieser Angabe ist die symbolische Bedeutung des Gesetzes mit angegeben, einer Mahngestalt, negativ, nicht nach den von Gott und seinem Gesetze abführenden Eingebungen des Herzens und Schauen der Augen zu wandeln; positiv, sich aller Gebote des Ewigen zu erinnern und sie zu vollziehen. Kürzer, ohne Bezeichnung der symbolischen Bedeutung, aber dafür bestimmter ist dieses Gesetz in 5. M. 22. 12.: „Schnüre mache dir an den vier Ecken deines Gewandes, womit du dich bedeckst." Dasselbe scheint alles Uebrige darüber von obiger Stelle als bekannt vorauszusetzen. Es werden die Ecken (vier) des Gewandes angegeben; ebenso erhält obige Bezeichnung „Schaufäden", ציצית, Bestimmteres durch „Schnüre", גדילים, flechtenartige Trobbeln. Wir sprechen in Teil III dieses Artikels von den halachischen Bestimmungen und der Ausführbarkeit dieses Gesetzes in späterer Zeit, und behandeln hier die nachbiblische Auffassung der Bedeutung desselben im talmudischen Schrifttum. Von derselben bringen wir erst die von der blauen Farbe bei den Schaufäden, daß sie auf den Thron der göttlichen Herrlichkeit, כסא הכבוד, d. h. die Weltregierung Gottes, speciell die wachende göttliche Fürsorge über die Menschen, bildlich hinweise. Der Ausspruch darüber ist von R. Meir, einem Lehrer im 2. Jahrh.; er lautet: „Weshalb wurde die blaue Farbe, Thecheleth, gewählt?

---

[1]) Nach Hohld. 2. 9. הציץ מין החרכים [2]) So heißt die Blume ציץ. ציצית, Hervorschauende, von ihrem Hervorbrechen, Herausschauen aus der Knospe. [3]) Siehe Fürsts Wörterbuch ציצית [4]) Mtth. 5. 20. [5]) Siehe oben. [6]) Die Targumim zu 5. M. 22. 12. und 4. M 15. 38. [7]) 2. M. 22. 12. [8]) Fürsts Wörterbuch גדל. [9]) Siehe oben. [10]) daselbst.

Weil dieselbe der des Meeres und die des Meeres der des Himmels und die des Himmels der des Thrones der göttlichen Herrlichkeit (s. d. A.) gleicht, von der es heißt: „und unter seinen Füßen wie das Werk des Glanzes des Saphirs, gleich dem Himmel in seiner Reinheit“ (2. M. 24. 10.); ferner: „und wie die Erscheinung des Saphirsteines die Gestalt des Thrones“ (Ezechiel 1. 26.).[1]) Eine andere Relation hat am Schlusse: „diese blaue Farbe sieht man und erinnert sich seines Schöpfers.“[2]) Zu den Worten oben: „und ihr sehet sie und gedenket aller, meiner Gebote“ wird bemerkt: „denn Sehen führt zur Erinnerung und Erinnerung zur That.“[3]) Zur Erklärung obiger Schriftangabe: „und weichet nicht nach den Eingebungen eures Herzens und dem Schauen eurer Augen“ heißt es: „Herz und Auge sind die zwei Vermittler der Sünde, das Auge sieht und das Herz gelüstet.“[4]) Nicht uninteressant dürfte die dort aufgeworfene Frage sein, ob das Herz dem Auge oder das Auge dem Herzen folgt. Letzteres wird angenommen, da auch Blinde, die nicht sehen, auf Abwege geraten und sündigen.[5]) Es folgen nun mehrere Aussprüche von den Lehrern des 2. und 3. Jahrh. über die Wichtigkeit der Vollziehung dieses Gesetzes, denen man den Charakter einer apologetischen Tendenz nicht absprechen kann. Die paulinische Gesetzesaufhebung im Christentum mochte nicht ohne Einfluß auch auf die Juden in Palästina gewesen sein, deren Ausbreitung unter ihnen durch diese und andere Lehren bekämpft oder doch vorgebeugt werden sollte. Wir bringen von denselben: „Und sie sollen sich Schaufäden machen“ (4. M. 15. 38.); darauf beziehen sich die Schriftstellen Ps. 97. 11.: „Licht geht dem Gerechten auf und Freude denen, die redlichen Herzens sind;“ ferner Jesaia 42. 21.: „Dem Ewigen gefiel es in seiner Gnade, daß er die Lehre, die Thora, vergrößerte und verherrlichte“, d. h. Gott schuf die Lehre, Thora, mit ihren Geboten, um sie den Israeliten wegen ihrer Seligkeit zu erteilen.“[6]) Aehnlich heißt es anderwärts: „Damit ihr euch erinnert und alle meine Gebote vollziehet“ (4. M. 15. 39.); „Weshalb? Weil es keine leere Sache ist, da es euer Leben betrifft“ (5. M. 32. 47.). Ein Gleichnis: „Jemand kassirt Steuern ein und verzeichnet dieselben in die Steuerrollen. Da ermahnt der Vater desselben: „Mein Sohn, gieb Acht auf diese Verzeichnisse, da es dein Leben kosten würde!“ So sprach Gott zu Israel: „denn es ist keine leere Sache, sie ist euer Leben.“[7]) Ein anderes Gleichnis darüber lautet: „Ein Steuermann reichte Jemandem, der ins Wasser fiel, ein Seil und rief ihm zu: „Erfasse dieses Seil mit deiner Hand und lasse es nicht los, denn wenn du es losläßest, verlierst du das Leben!“ So sprach Gott zu den Israeliten: „So lange ihr den Geboten anhanget, heißt es von euch: „Und ihr, die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhanget, lebet alle heute“ (5. M. 4. 4.); ferner: „Halte fest an der Unterweisung, lasse nicht ab, bewahre sie, denn sie betrifft dein Leben“

---

[1]) Gemara Menachoth S. 43. שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד [2]) Tanchuma zu Schelach lecha S. 198. edit. Josephow מתוך שהוא רואה אותו וזכר קונו Im Midrasch rabba 4. M. Absch. 17. ist das דומה לים, „gleicht der Farbe des Meeres“, weggelassen; dagegen ist dieser Ausspruch im Midrasch rabba 4. M. Absch. 14. im Namen des Chiskia und im Midrasch zu Psalm 90. 16. viel ausführlicher: „Thecheleth gleicht den Gräsern, עשבים, diese den Bäumen, diese dem Firmament des Himmels, dieses dem Lichtglanz „Nogah“, נוגה (Planet, Stern) und dieser der Gestalt des Gottesthrones.“ Auch Jeruschalmi zu Menachoth hat das „gleicht den Gräsern“, דומה לעשבים. Man dachte sich das „Blau“ als mehr „tiefblau“, „dunkelblau“. [3]) Tanchuma zur Stelle und Gemara Menachoth S. 43b. ראייה מביא לידי זכירה וזכירה מביא לידי עשייה. [4]) Jalkut zur Stelle לבא ועינא תרי סרסורי דחטאי נינהו העין רואה ולב חומד והגוף עושה עבירה. Siehe Raschi zu 4. M. 15. 39. mit der Hinzufügung והגוף עושה עבירה. [5]) Sifre zu Schelach lecha §. 115. [6]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 17. zu Schelach lecha רצה הב"ה התורה והמצוה להנחילם לישראל חיי עולם הבא Vergl. auch Tanchuma zu dieser Bibelstelle S. 198. edit. Josephow. [7]) daselbst.

(Spr. Sal. 5. 12.).[1]) Die Lehren von der Wichtigkeit des Schaufädengebotes sind: „Es heißt: „und sehet sie und erinnert euch aller Gebote des Ewigen" (4. M. 15. 39.); es wiegt dieses Gebot alle Gebote in der Thora auf";[2]) ferner: „Wer das Gebot von den Schaufäden vollzieht, dem wird es so gehalten, als wenn er alle Gebote vollzogen hätte";[3]) ferner: „Es heißt in dem Abschnitte von den Schaufäden: „und ihr sehet ihn (Gott)", aber nicht: „und ihr sehet sie (die Schaufäden)"; das deutet an, daß, wer das Gebot von den Schaufäden vollziehet, empfängt gleichsam die Gottheit, denn das Blau in denselben gleicht dem Himmel";[4]) ferner: „Wer sich der Ausübung dieses Gebotes befleißigt, erlangt, daß er die Gottheit (Schechina s. d. A.) schaut, denn es heißt: „und ihr sehet ihn" (4. M. 15. 38.).[5]) Es ist klar, daß man dieses Gottschauen und Gottempfangen auf die Symbolik der himmelblauen Farbe bei den Schaufäden zu beziehen hat, die, wie oben angegeben, auf den Himmel und die Gottesherrlichkeit hinweist. Weiter wird das Schaufädengebot in seiner Symbolik mit dem der Thephilin (s. d. A.) und der Mesusa (s. d. A.) zu den drei gerechnet, die den Menschen vor der Sünde hüten.[6]) III. **Ausführbarkeit dieses Gebotes.** In der Vollziehung dieses Gebotes stellten sich dem Israeliten in den Jahrhunderten nach dem zweiten Staatsleben in Palästina starke Hindernisse entgegen. Das Schriftgesetz bestimmt, daß man zu den Schaufäden, die gewöhnlich weiß waren, Fäden von himmelblauer Farbe, „Thecheleth", hinzugebe. Diese himmelblaue Farbe wurde von dem Saft, Blut, einer Schnecke am mittelländischen Meere, bekannt unter dem Namen *πορφύρα*, purpura, auch pelagia, Purpurschnecke, gewonnen, die sehr selten aufgefunden wurde, weshalb die von ihr bereitete blaue Farbe sehr teuer und oft auch gar nicht zu bekommen war. Wir hören darüber: „Die Purpurschnecke, hebr. Chilson, חלזון, gleicht ihrer äußeren Körperfarbe nach dem Meere, aber gemäß ihrer Körperbeschaffenheit dem Fische; sie steigt zu je 7 Jahren hervor,[7]) und mit ihrem Blute, Saft, färbt man die purpurne Wolle, תכלת, was dieselbe so sehr teuer macht".[8]) Die Aehnlichkeit ihrer äußeren Körperfarbe mit der Meeresfarbe ist auf deren meerähnlichen Saft, der durch den ganzen Körper dieses Thieres hindurchschimmert, zu beziehen.[9]) Die Vollziehung dieses Gebotes laut Vorschrift war daher mit großen Geldkosten verbunden, oft auch gar nicht zu ermöglichen. Hierzu kam, daß Viele diese Farbe durch andere Ingredienzen zu bereiten verstanden und dieselbe betrügerisch für das „Himmelblau" aus dem Saft der Purpurschnecke ausgaben. Diese künstlich erzeugte Farbe war blaugrün schillernd, damals bekannt unter dem Namen: hebr. „Kalailon", קלא אילן, griechisch „*καλᾶνος*". Gott", heißt es, „wird denjenigen bestrafen, der mit dieser Farbe Wolle färbt und dieselbe bei den Schaufäden seines Gewandes anbringt und sagt, es ist das „Himmelblau", „Thecheleth".[10]) In Erwägung dieser Schwierigkeiten vereinigten sich die bedeutendsten Gesetzeslehrer zu einer wichtigen That; sie sprachen es aus, daß man das Gebot von den Schaufäden auch ohne die Fäden von himmelblauer Farbe, auch nur mit weißen Fäden, vollziehen könne. Diese Gesetzeslehrer waren: R.

---

[1]) Tanchuma zu Schelach lecha am Ende dort. [2]) Gemara Menachoth S. 43b. שקולה מצוה זו כנגד כל מצות שבתורה [3]) Sifre § 115. zu Schelach lecha S. 35. edit. Friedmann. שכל מקיים מצות ציצית מעלה עליו הכתוב כאלו קיים כל המצות [4]) daselbst שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו מקבל פני שכינה [5]) Gemara Menachoth S. 43. [6]) daselbst. [7]) So nach der Leseart in den kleinen Traktaten h. Zizith edit. Kirchheim, Frankfurt a. M. Dagegen hat die Gemara Menachoth S. 44a. die Angabe „70 Jahre", was nur als eine agadische Uebertreibung gelten kann. [8]) Gemara Menachoth S. 44a. Vergl. Sanhedrin S. 91a. und Megilla S. 6a. [9]) Abweichend hiervon verstehen die Tosaphisten und Maimonides in seiner Jad chasaka h. Zizith unter Chilson einen Fisch. [10]) Baba mezia S. 61b.

Jochanan ben Nuri, R. Jose Haglili, R. Jizchak u. a. m.; sie gehörten sämmtlich dem 2. Jahrh. an.[1]) Doch fehlte es wohl nicht an Protesten von anderen Gesetzeslehrern gegen diesen kühnen Schritt, da noch im 3. Jahrh. von dem Patriarchen R. Juda I. die Lehre zitirt wird, daß man ohne die himmelblauen Fäden das Gebot von den Schaufäden nicht vollziehen könne. „Das Eine hält das Andere auf, denn es heißt: „und ihr sollet sie sehen" (4. M. 15. 38.), d. h. die weiße und die himmelblaue Farbe an den Fäden muß gesehen werden", lautete dieselbe.[2]) Die Mischna scheint über diesen Protest hinweggegangen zu sein, denn ihr erster Ausspruch darüber lautet: „Die himmelblaue Farbe, Thecheleth, hält die weiße nicht auf und diese nicht die himmelblaue" d. h. man könne das Schaufädengebot auch nur mit den Fäden von einer dieser Farben vollziehen.[3]) Doch mochte dieses nur für die Juden in Palästina maßgebend gewesen sein, anders war es bei den Juden in den Euphratländern. Die babylonischen Gesetzeslehrer erfanden verschiedene Probirmittel, um sich von der Echtheit der himmelblauen Farbe der Purpurschnecke zu überzeugen. Man nahm Alaun, Fönnkraut und Urin, 40 Tage alt, vermischte dieselben unter einander und legte in diese Mischung Stücke von dem gefärbten Leinen oder Wolle; blieb die Farbe unverdorben, so war sie echt. Ein anderes Probemittel war, sehr scharfen Sauerteig aus Gerstenmehl auf den gefärbten Gegenstand zu legen; die Farbe war echt, wenn sie dadurch noch schöner wurde.[4]) Es waren die Lehrer Rab Juda, Rab Aba und R. Achai (im 4. Jahrh.), die sich solcher Mittel bedienten; die Besorgnis vor Betrügereien war dadurch beseitigt. Man vollzog in Babylonien das Schaufädengebot noch bis ins 5. Jahrh. vollständig nach dem Schriftgesetz, sodaß die himmelblauen Fäden bei den weißen nicht fehlten. So erkundigte sich der Lehrer Abaji (s. d. A.) bei Rab Samuel, Sohn des R. Juda, wie man die Fäden färbe,[5]) und von Rab Juda wird berichtet, daß er himmelblaue Fäden bei den Schaufäden hatte.[6]) Aber von dieser Zeit ab sind wir ohne jedwede Nachricht darüber; die Anwendung der himmelblauen Fäden bei der Vollziehung des Schaufädengebotes scheint außer Gebrauch gekommen zu sein. Bei den palästiniensischen Gesetzeslehrern trat diese Wendung nach den oben zitirten Aussprüchen schon im 2. Jahrh. ein. In dem Buche „Scheelthoth de R. Achai" aus dem 8. Jahrh. wird das Fehlen der himmelblauen Farbe bei den Schaufäden in Bezug auf die genannten Aussprüche der palästiniensischen Lehrer des 2. Jahrh. als kein Hindernis zur Vollziehung des Schaufädengebotes angesehen.[7]) Ueber die talmudischen einzelnen Vollziehungsbestimmungen verweisen wir, da es uns hier an Raum für dieselben gebricht, auf die Gesetzessammlung in Maimonides, Jadchasaka I. H. Zizith und Orach chajim K. 8—23. Mehreres siehe: „Symbolik" in Supplement III.

Segenssprüche, ברכות, Benediktionen. Bezeichnung des Teiles der Gottesverehrung im Judentume, der sich neben dem Gebet des synagogalen Gottesdienstes auf unser Leben und unsere Thätigkeit im Hause und außerhalb desselben erstreckt und meist aus kurzen Danksprüchen für Empfangenes und Geschehenes besteht. Man hat Vieles gegen diese Art von Gottesverehrung vorgebracht, dieselbe bewege sich nur in Formen und fördere die Werkheiligkeit, ohne zu bedenken, daß deren Bestimmungen (siehe weiter) keine Anweisungen für äußere Werke allein sind, sondern Angaben bilden zur Aeußerung der bei verschiedenen Anlässen im Menschen rege werdenden religiösen Gefühle und Empfindungen. Die Religion des Judentums begnügt sich nicht mit bloßen Gefühlen und Empfindungen für das Göttliche und Heilige, sondern will, daß dieselben zum

---

[1]) Gemara Menachoth S. 38 a. [2]) daselbst. [3]) daselbst. [4]) daselbst S. 43 a. [5]) daselbst S. 42 b. [6]) daselbst S. 43 a. ר' ירדא רמי תכלתא [7]) Scheelthoth § 127. zu Schelach lecha.

Ausdruck gelangen, zu Thaten sich verwirklichen; sie will lebendig in unserer Mitte sein, belebend daselbst wirken. „Denn Gott soll in unserer Mitte lebendig sein", lautet der Ausspruch bei Josua,[1]) dem wir mehrere andere anschließen; „und ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele,[2]) „denn sehr nahe ist dir die Sache, mit deinem Munde und deinem Herzen zu thun,[3]) welche die Gottesverehrung als ein Werk des Herzens in Verbindung mit der äußeren That dem Israeliten zur Beobachtung einschärfen. Eine Gottesverehrung, die nicht der Ausdruck der Empfindungen des menschlichen Herzens ist, wird als verwerflich und Gott mißfällig bezeichnet. „Und es sprach der Herr", heißt es bei Jesaia[4]) „dafür, daß dieses Volk sich mir mit dem Munde nähert und mit seinen Lippen mich verehrt, aber sein Herz fern von mir ist, und ihre Ehrfurcht vor mir bei ihnen nur eine angelernte Menschensatzung wird." Wie sehr diese Lehren die Basis des Teiles der Gottesverehrung, von dem wir hier sprechen, des der Benediktionen, geworden, darüber braucht man sich nur die biblischen Benediktionen anzusehen; überall bilden sie den Ausdruck der inneren Regungen. Wir nennen von denselben die von Elieser, dem Knechte Abrahams: „Gepriesen sei der Ewige, der Gott meines Herrn Abrahams, der seine Gnade und Wahrhaftigkeit meinem Herrn nicht entzogen; ich bin auf dem Wege, auf dem mich der Ewige geführt, in das Haus des Bruders meines Herrn!"[5]) ferner die von David in der Ansprache an Abigail: „Gepriesen sei der Ewige, der Gott Israels, der dich heute gesandt, mir entgegen!"[6]) der Ausruf des Psalmisten: „Gepriesen sei Gott, der nicht mein Gebet verworfen und mir seine Güte abgewendet!"[7]) ferner der des Königs Hiram: „Gepriesen sei der Ewige, der Gott Israels, der den Himmel und die Erde gemacht, dem König David einen weisen Sohn gegeben, der ein Haus dem Ewigen erbauen wird!"[8]) Es sind Ausrufe dankbarer Herzensregungen, nirgend ein „bloßes Lippenwerk". Das talmudische Schrifttum hat über „Benediktionen" ausführliche Bestimmungen, welche die Formel u. a. m. für dieselben angeben. Wie sehr man auch da bemüht ist, die Benediktionen als Ausdruck der Herzensempfindungen des Menschen in den verschiedenen Verhältnissen seines Lebens darzustellen und deren Verrichtung als solche mit Nachdruck anzuempfehlen, ersehen wir aus ihren Aussprüchen darüber. Wir geben dieselben hier nach ihrem Inhalte: a) über die Natur und ihre Erscheinungen; b) die geschichtlichen Ereignisse an verschiedenen Ortschaften und c) über den Menschen an sich und den in seiner Stellung zur Gesellschaft und zum Staate. a) Ueber die Natur und ihre Erscheinungen. „Wer in den Tagen des Monats Nissan (s. Monate) ins Freie geht und die Bäume sprossen sieht, der spreche: Gelobt seist du, Ewiger unser Gott, König der Welt, der es in seiner Welt an nichts fehlen läßt, der schöne lebende Wesen und schöne Bäume darin schuf zum Genuß für die Menschen! Dank, daß er es an nichts in seiner Welt hat fehlen lassen!"[9]) ferner: „Wer das große Weltmeer sieht, spreche: „Gepriesen der, welcher dieses große Meer geschaffen![10]) „Sieht man schöne Geschöpfe und schöne Bäume, so spreche man: „Gelobt der, welcher so etwas in seiner Welt hat!"[11]) „Bei Gewahrwerden von Kometen, Erdbeben, Blitzen, Donnern und Stürmen spreche man: „Gepriesen, dessen Macht und Gewalt die Welt erfüllt!"[12]) „Bei Bergen, Hügeln, Meeren, Strömen und Wüsten rufe man: „Gepriesen, der die Schöpfung hervorgebracht!"[13]) „Beim Anblick des Regenbogens: „Gelobt der, welcher des Bündnisses (1. M. 9. 9.) gedenkt, zuverlässig in dem Bunde ist und

[1]) Josua 3. 10. כי אל חי בקרבכם [2]) 5. M. 11. 13. [3]) daselbst 30. 14. [4]) Jesaia 29. 13. [5]) 1. M. 24. 27. [6]) 1. S. 25. 32. [7]) Ps. 65. 20. [8]) 2. Chr. 2. 11. [9]) Berachoth S. 43b. und Rosch haschana S. 11a. [10]) Berachoth S. 54a. [11]) das. S. 58b. ראה בריות טובות ואלנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו [12]) daselbst S. 54a. Im Jeruschalmi daselbst fehlt das Wort וגבורתו [13]) daselbst.

seine Zusage hält!"[1]) Wir ersehen aus diesen Angaben, daß die Benediktionsformeln nichts anderes sind als Ausdrücke der Gefühlsstimmung des Menschen bei diesen und ähnlichen Erscheinungen. b) Ueber Ortschaften geschichtlicher Ereignisse. Hierher gehören die Aussprüche: „Wer die Stätten sieht, wo den Israeliten Wunder geschehen, spreche: „Gelobt, der Wunder gethan![2]) ferner: „Wer die Ueberfuhrten von Gewässern, des Jordans, des Arnon u. a. m. sieht, ist zu Dank an Gott verpflichtet![3]) „Wer das Standbild des Merkur sieht, spreche: „Gepriesen, der langmütig gegen die Uebertreter seines Willens ist!"[4]) „Sieht man die Ruinen des Hauses Nebukadnezars: „Gelobt, er zerstört das Haus des Frevlers!"[5]) die Stätte, wo der Götzendienst vernichtet ist: „Gepriesen, der den Götzendienst an diesem Orte vernichtet hat! Es möge dir wohlgefällig sein, Ewiger unser Gott und Gott unser Väter, daß du auch, wie hier, von allen anderen Orten den Götzendienst wegschaffest und das Herz seiner Verehrer zurücklenkest, dich zu verehren!"[6]) c) Ueber den Menschen an sich und seine Stellung zur Religion, Gesellschaft und zum Staate. Wir hören darüber: „Das fünfmal: „Es preise meine Seele den Ewigen!" in den Psalmen[7]) deutet auf die fünf Welten des Menschen, auf die im Mutterleibe, die nach seiner Geburt, die seiner späteren Selbstständigkeit, die nach der Wahl seines Gewerbes und endlich auf die nach seinem Scheiden von dannen, im Jenseits; sie stimmten den Psalmisten zu dem Dankesruf: „Es preise meine Seele den Ewigen!"[8]) Dieser allgemeinen Angabe reihen wir eine speziellere an: „So der Mensch vom Schlafe erwacht, spreche er: „Gott, die Seele, die du mir gegeben, ist rein; du schufst sie, bildetest sie, hauchtest sie mir ein und du bewahrst sie in mir, wirst sie einst von mir nehmen und sie mir in der Zukunft (s. d. A.) wiedergeben. So lange die Seele in mir ist, danke ich dir Herr, Gott meiner Väter, Herr aller Werke, Herr aller Seelen. Gepriesen seiest du, Ewiger, der du die Seelen den toten Körpern wiedergiebst!"[9]) ferner: „Oeffnet der Mensch seine Augen, so spreche er: „Gepriesen, der die Blinden sehend macht!"[10]) „Erhebt er sich und setzt sich nieder: „Gepriesen, der die Gefesselten befreit!"[11]) „Kleidet er sich an: „Gepriesen, der die Nackten bekleidet!"[12]) „Richtet er sich auf: „Gepriesen, der die Gebeugten aufrichtet!"[13]) „Wäscht er sein Angesicht: „Gelobt der, welcher wegschaffte die Fesseln des Schlafes von meinen Augen und den Schlummer von meinen Wimpern!"[14]) „Sucht der Mensch nach vollbrachtem Tagewerk sein Lager auf, spreche er: „Gelobt der, welcher niedersenkt des Schlafes Fesseln auf meine Augen und den Schlummer auf meine Wimpern!"[15]) Ausführlicher sind diese Angaben der Benediktionen vor und nach etwas Genossenem. Ueber die Verpflichtung hierzu werden folgende Sätze aufgestellt: „Die Welt mit allen ihren Erzeugnissen gleicht einem Gott geheiligten Weinberge, dessen Früchte, wenn sie genossen werden sollen, ausgelöst werden müssen. Wodurch? Durch einen Dankesspruch Benediktion, an Gott."[16]) Begründet erscheint ihnen diese Lehre in Bezug auf Ps. 24. 1.. „Dem Ewigen gehört die Erde mit Allem, was sie füllt" und Ps. 115. 17.: „und die Erde wurde dem Menschen gegeben", daß Ersteres sich auf die Zeit vor der Benediktion und Letzteres sich auf die nach derselben beziehe.[17]) Es galt daher der Genuß der Erdenfrüchte ohne Segensspruch an Gott gleich einer Entweihung der Heiligtümer Gottes oder

[1]) Berachoth S. 59. [2]) daselbst S. 54 a. [3]) daselbst. [4]) daselbst S. 57 b. [5]) daselbst. [6]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. h. 2. S. 13 b. יהי רצון כשם שעקרת אותה מן המקום הזה כך תעקר אותה מן המקומות כולה ותחזיר לב עובדיה לעבדך Siehe: Gemara Berachoth S. 57 b. [7]) Ps. 103. 1. 2. 22.; 104. 1. 34. [8]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 4. Gemara Berachoth S. 10 a. [9]) Berachoth S. 60 b. [10]) daselbst. [11]) daselbst כי תריץ ויתיב [12]) daselbst. [13]) daselbst. [14]) daselbst. [15]) daselbst. [16]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. [17]) Gemara Berachoth S. 35.

wie ein Raub.[1]) „Man darf nichts genießen ohne einen Segensspruch“, heißt es, „und wer dagegen handelt, begeht eine Untreue“[2]); ferner: „Wer von dieser Welt ohne Benediktion genießt, hat gleichsam von den Heiligtümern des Himmels genossen, denn es heißt: „dem Ewigen gehört die Erde mit Allem, was sie füllt“ (Ps. 24. 1.);[3]) „Gepriesen sei der Ewige Tag für Tag“ (Ps. 68. 20.), d. h. gieb ihm von seinen Segnungen!“[4]) „Wenn du gegessen und darauf Gott gepriesen, hast du von dem Deinigen gegessen.“[5]) So werden verschiedene Benediktionen beim Genuß der verschiedenen Früchte u. a. m. angegeben, die man in jedem Gebetbuche zusammengestellt findet und die hier übergangen werden können. Größere Aufmerksamkeit verdienen die Mahnungen zu Benediktionen als Dank an Gott bei den vielen den Menschen treffenden Zufällen. „Vier sind besonders zu Dank gegen Gott verpflichtet: die das Meer befahren, eine Wüste durchziehen, von einer Krankheit genesen und die von ihrer Gefangenschaft befreit werden. Der Dankesspruch lautete: „Gepriesen sei Gott, der Wohlthaten erweist!“[6]) ferner: „Wer in eine Stadt einzieht, spreche: „Dank dir, Gott, du ließest mich in Frieden in diese Stadt einziehen“; beim Verlassen derselben: „Dank dir, Gott, daß du mich in Frieden aus dieser Stadt brachtest!“[7]) ferner: „Baut der Mensch sich ein neues Haus oder schafft sich neue Gewänder an, so spreche er: „Gepriesen, daß du mich erleben ließest und mich erhalten hast bis zu dieser Zeit!“[8]) Doch wird gemahnt, auch bei bösen Zufällen Gott zu danken. „Man preise Gott ob des Bösen wie über das Gute!“[9]) „Bei guten Nachrichten spreche man: „Gepriesen sei (Gott), der gut ist und wohlthut“, bei bösen Nachrichten: „Gepriesen sei der wahrhafte Richter!“[10]) Recht beherzigenswert sind die Lehren von dem Dank an Gott im Hinblick auf des Menschen Zugehörigkeit zur Gesellschaft. „Ben Sama stand eines Tages auf den Zinnen des Tempels und schaute herab auf die unten am Tempelberge wogenden Volksschaaren, tief ergriffen sprach er: „Gepriesen, du Weiser der Geheimnisse, diese Alle zu meinem Dienste! Wie viele Mühen hatte der erste Mensch, bis er Brot zum Essen hatte; er mußte pflügen, säen, ernten, dreschen, würfeln, reinigen, mahlen, kneten und backen, aber ich stehe auf und finde das Brot vor mir. Wie viele Mühen brauchte der erste Mensch, ehe er ein Kleid hatte; er mußte die Wolle scheeren, sie spinnen, weben u. s. w., aber ich stehe auf und habe schon das Gewand zum Ankleiden da.“ Daher: „Wer eine große Volksmenge sieht, spreche: „Gelobt der Weise der Geheimnisse!“[11]) „Wer einen Weisen sieht, spreche: „Gepriesen, der von seiner Weisheit dem Menschen mitgeteilt hat!“[12]) ferner: „Wer einen König sieht: „Gepriesen, der von seiner Herrlichkeit (Majestät) dem Menschen gegeben!“[13]) Mehreres siehe: „Dankbarkeit gegen Gott“ und „Gebet“.

Sinaitische Halacha, Halacha durch Moses von Sinai, הלכה למשה מסיני. Die Benennung: „Halacha durch Moses von Sinai“ bezeichnet den Teil der Tradition (s. d. A.), der neben deren Gesetzesauslegung und Gesetzesbestimmung aus der Angabe von Halachoth (s. Halacha), Gesetzen, besteht, die im Schriftgesetz weder eine Begründung, noch eine Andeutung haben. „Wenn dir eine Halacha in die Hand kommt“, lehrte R. Jochanan im 3. Jahrh., „und du nicht deren Beschaffenheit, Begründung, kennst, verweise sie nicht zur andern Sache

[1]) Gemara Berachoth S. 35. [2]) das. S. 35a. אסור לו לאדם שיהנה מן העולם בלא ברכה וכל הנהנה באלו מעל [3]) das. [4]) das. S. 40a. בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו [5]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 6. h. 1. אם אכלת וברכת כאלו משלך אכלת [6]) Gemara Berachoth S. 54b. ד' צריכין להודות ... ברוך גומל חסדים טובים [7]) daselbst S. 60a. [8]) Berachoth S. 54a. [9]) daselbst. Mehreres siehe: „Göttliches Gericht“. [10]) daselbst ברוך הטוב והמטיב ברוך דיין האמת [11]) daselbst S. 58a. [12]) daselbst. [13]) daselbst ברוך שחלק מכבודו לבשר ודם

d. h. erkläre sie nicht als apokryph, denn viele Halachoth durch Moses von Sinai sind in die Mischna mitaufgenommen."[1]) Deutlicheres haben wir darüber bei Maimonides: „Jedes Gesetz, welches in der Schrift keine Andeutung hat, auch nicht mit derselben verbunden ist, oder, nach der Weise der Gemara, nicht von irgendwo hergeleitet werden kann, soll als Halacha durch Moses von Sinai gehalten werden."[2]) Eine andere Kennzeichnung dieser Klasse von Halachoth ist, daß bei deren Angabe keine Meinungsverschiedenheit über sie stattfindet.[3]) Diese sinaitische Halachoth werden, weil sie im Schriftgesetz keinen Nachweis haben, „sopherische Gesetze" (s. Sopherim) genannt,[4]) sind jedoch ganz den Schriftgesetzen gleich und haben zum Unterschiede von den rabbinischen Gesetzen die Kraft eines Schriftgesetzes.[5]) Diese Art von Halachoth ist im talmudischen Schrifttum in nur geringer Zahl vorhanden, sodaß sie leicht aufgezählt werden können. Es liegen uns von denselben verschiedene vorgenommene Zählungen vor. Einer findet im Ganzen nur 42 sinaitische Halachoth: 3 in der Mischna,[6]) in Sifra ebenfalls 3,[7]) in der Tosephta nur 2,[8]) im Talmud Jeruschalmi und Babli 20,[9]) und in den Aussprüchen der Amoräer 14, also im Ganzen 42.[10]) Ein anderer kennt 55.[11]) Eine bedeutend größere Anzahl hat ein Dritter herausgebracht, der auch die zitirten sinaitischen Halachoth in den nachtalmudischen Schriften als z. B. in den von Raschi und Tosephoth mitzählt.[12]) Wir sehen hier von jeder Angabe einer bestimmten Anzahl dieser sinaitischen Halachoth ab, auch können wir nicht dieselben hier wegen des engen Raumes einzeln nennen, aber die Bemerkung dürfte am Platze sein, daß diese Zahlenangabe viel geringer wird, wenn wir die von ihnen ausscheiden, welche den Namen „Halacha durch Moses von Sinai" nur im uneigentlichen Sinne führen, und zwar größtenteils um das Alter, die Zuverlässigkeit und Bestimmtheit derselben auszudrücken. Eine solche Scheidung dieser Halachoth, der im eigentlichen Sinne von den im uneigentlichen Sinne, machen die bedeutendsten Commentatoren und Dezisoren des Talmuds als: Ascheri in seinem Halachoth Mikwaoth 1. 1. und Rabenu Schimschon zur Mischna Jadaim 4. 3. Letzterer sagt in Bezug auf die Angabe der Mischna 4. 3., die Verpflichtung des Landesgebiets von Amon und Moab zu den Armenzehnten im 7. Jahre

---

[1]) Jeruschalmi Pea Absch. 3. 6. אם באה הלכה בידך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות למ"מ נשתקעו במשנה [2]) Maimonides Vorrede zu seinem Commentar zur Mischna Seder Seraim. כל דבר שאין לו רמז במקרא ואין נקשר בו וא"א להוציא בדרך מדרכי הגמרא עליו לבדו נאמר הלמ"מ Wenn dennoch auch gewisse Schriftbeweise aufgesucht werden, als z. B. Nidda S. 33a. und Taanith S. 17b., Pesachim S. 21b., so erwäge man, daß es eigentliche und uneigentliche הלמ"מ (siehe weiter) gab, daher, wo zu derselben Schriftbeweise gegeben werden, diese הלמ"מ zur Klasse der uneigentlichen הלמ"מ gehören. [3]) Maimonides an zitirter Stelle, ebenso in seiner Jadchasaka h. mamrim Absch. 1. h. 3 Vergl. Tosephot Jebamoth S. 77b. voce הלכה אני אומר, wo es heißt לאו הלמ"מ דאם כן מאי פליג Wenn dennoch auch da gestritten wird als z. B. in Sebachim S. 110b. נבוך הבוים u. a. O. so gehören diese הלמ"מ zur Klasse der uneigentlichen הלמ"מ. Vergl. hierzu noch Mischna Pea Absch. 2. 6.; Gemara chagiga S. 3b., wo nach der Angabe, es sei eine הלמ"מ, jeder Streit aufhört. Vergl. ferner Maimonides h. schechita III. 4. Cholin S. 43a., wo הלמ"מ, weil da ein Schriftbeweis ist, von den andern הלמ"מ unterschieden wird. [4]) Maimonides Commentar zu Mischna Kelim 17. 12.; Mikwaoth 6. 7., und in Sefer hamizwoth 2., auch in seinen Responsen über Kiduschin. [5]) Maimonides h. schechita Absch. 4. h. 3. Cholin S. 43a. Nur daß sie nicht zu תרי"ג gerechnet werden können. [6]) Pea 2. 6.; Edajoth 8. 3.; Jadaim 4. 3. [7]) Sifra zu Zav. Absch. 11. [8]) Tosephta Jadaim 2.; Chala 1. [9]) Pesachim S. 38b.; Cholin S. 42a.; Menachoth S. 38b.; Sabbath S. 79b.; Jeruschalmi Megilla 1. 19.; Gemara Succa S. 44a.; Jeruschalmi Megilla 6. 9.; Gemara Nidda 45a. u. a. a. O. [10]) Weiß I. S. 73—74. [11]) Herzfeld Geschichte III. S. 227—234. [12]) Pinner, Traktat Berachoth zur Einleitung von Maimonides.

(im Erlaßjahr) sei eine Halacha durch Moses von Sinai, daß diese Benennung „Halacha durch Moses auf Sinai" nicht im eigentlichem Sinne zu nehmen sei, da diese Verpflichtung nur eine rabbinische ist."[1]) Deutlicher hören wir darüber von Ersterem: „Wir finden nirgend eine Halacha durch Moses von Sinai bei den Bestimmungen über die Unbrauchbarkeit der Mikwa (s. d. A.), sollte von denselben eine so heißen, so haben wir es nur in uneigentlichem Sinne zu nehmen, gleich einer sinaitischen Halacha", ähnlich der Verpflichtung des Landesgebiets von Amon und Moab zu Armenzehnten im 7. Jahre (Chagiga 3 b) als sinaitische Halacha, die ebenfalls nur die Bedeutung hat „gleich einer sinaitischen Halacha" d. h. so gewiß und richtig wie eine Halacha durch Moses von Sinai, wozu mehrere Beweise aus Mischna und Talmud angeführt werden."[2]) Zur Feststellung der Unterscheidungsmerkmale bemerken wir, daß, wie oben angegeben, die Benennung „Sinaitische Halacha" sich nicht beziehen darf auf die Angabe eines Gesetzes, über welches Meinungsverschiedenheit herrscht, und auf eine rabbinische Anordnung oder eine rabbinische Verheißung. So werden in uneigentlichem Sinne als „Halacha, הלכה, durch Moses auf Sinai" bezeichnet: das Gesetz, das Esterbuch am Purimfest vorzulesen;[3]) die Wasserspende ניסוך מים am ersten Abend des Laubhüttenfestes und das Bringen der Weiden und deren Abschlagen am 7. Tag dieses Festes (Succa 44 a) u. a. m.; ferner die Angabe der Verheißung von dem Propheten Eliahu, daß er kommen werde, um den Frieden herzustellen u. a. m.[4]) Andere Benennungen, die ebenfalls die sinaitische Halacha bezeichnen sollen, sind in dem talmudischen Schrifttum: „Halacha", הלכה, ohne weitern Zusatz;[5]) Hilchetha Gemira, הלכתא גמירי oder nur „Gemire", גמירי[6]); Beemeth, באמת, oder „Beemeth Omru", באמת אמרו;[7]) Mekubal Ani, מקובל אני.[8]) Eine genauere Einsicht in die auf diese Benennungen angegebenen Halachoth ergiebt, daß man auch unter denselben nur die sinaitischen Halachoth in uneigentlichem Sinne zu verstehen habe. Zuletzt erwähnen wir noch in Bezug auf obige Angabe der Kennzeichen der sinaitischen Halacha, „sie habe keine Begründung im Schriftgesetze", daß dieselbe nicht nur keine Begründung im Schriftgesetze findet, sondern auch oft über dasselbe hinausgeht und durch ihre Mehrangaben dasselbe erweitert.[9]) Eine weitere Scheidung in der Benennung „Sinaitische Halachoth" haben die mehr agadischen Aussprüche, die sämmtliche Halachoth mit ihren Untersuchungen, Erklärungen, Unterscheidungen und allen ihren Angaben, auch das, was ein Gesetzesjünger späterer Zeit noch erneuern sollte, als „sinaitisch" bezeichnen, daß Alles das schon Moses auf Sinai geoffenbart wurde.[10]) Es ist unzweifelhaft, daß man dergleichen Aussprüche nicht wörtlich zu nehmen habe, da der größte Teil dieser hergeleiteten Gesetze nur als „rabbinische Gesetze" gilt, wie könnten dieselben „sinaitisch" sein? Wir erkennen in denselben nur die Angabe, daß sämmtliche spätern Gesetzeserklärungen und Gesetzesherleitungen **inhaltlich** in den Mose auf Sinai geoffenbarten Gesetzen und Lehren mitinbegriffen und mitenthalten waren. Aehnlich lauten mehrere Aussagen späterer Lehrer: „Die Thora erteilte die Erkenntnis den Weisen zur

---

[1]) Wörtlich: הלמ"מ לאו דוקא ; זה מן התורה אלא כהלכה למשה מסיני
[2]) daselbst יש לפרשו כמו הלכ"ה למשה מסיני כלומר דבר ברור כהלכה למ"מ
[3]) Jeruschalmi Megilla Absch. 1. 1. [4]) Mischna Edajoth am Ende. Vergl. hierzu noch Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 6. 1. und Sifre zu Ekeb. כשמעו מפי רועה ואין רועה אלא אחד
[5]) Auch mit הלכה אני אומר als z. B. Sabbath S. 133 a. מילה דוחה תספה Jebamoth S. 77 a. מצרית ואדומית, Nasir S. 28 a. מזיר בנו, daselbst S. 30. מגלח על נזירות u. a. a. O. [6]) Pesachim S. 81 b. טמאת התהום, Baba kama S. 3 b. חצי נזק, Cholin S. 9 b. ספק טומאה, daselbst S. 72 b. גולל ודופק u. a. a. O. [7]) Mischna Sabbath 1. 2.; Therumoth 2. 1. [8]) Jadaim 3. 4. [9]) Sote 16 a. [10]) Sifra zu Bechukothai Absch. 8.; Gemara Berachoth S. 5 a.; Jeruschalmi Megilla 4. 1.; daselbst Chagiga 1. 1.

Gesetzesauslegung";[1]) „Auch bei den Gegenständen, die Josua nicht von seinem Lehrer Moses gehört hat, stimmte seine Meinung mit dem, was Moses auf Sinai geoffenbart wurde."[2]) Es sind „sinaitische Halachoth" in dem uneigentlichen, weitesten Sinne dieser Benennung. Mehreres siehe „Tradition", „Mündliches Gesetz", „Halacha", „Mischna", „Talmud" und „Talmudisches Schrifttum".

Tempelgeräte, כלי מקדש. Von den Tempelgeräten des ehemaligen israelitischen Volksheiligtums unter Moses und später in Jerusalem kommen hier nur die in Betracht, welche im innern Raume und im Allerheiligsten[3]) desselben ihren Platz hatten und die eigentlichen Kleinodien des Heiligtums waren. Hierher gehören: die Bundeslade mit den zwei Gesetzestafeln in derselben und dem Deckel, כפורת, mit den zwei Cherubim (s. d. A.) darüber; ebenso die Rollen des Gesetzes, Thora, nebst der Flasche mit Manna, der Flasche mit Salböl, dem Stab Aarons, der gegrünt hatte, mit seinen Blüten und Mandeln, und dem Kasten der Philister (1. S. 6. 8. 11. 15.) an der Seite derselben in dem Allerheiligsten; ferner: der goldene Leuchter (s. d. A.), der Schaubrottisch und der Räucheraltar (s. d. A.). Unter Hinweisung auf die Artikel über diese Tempelgeräte in Abteilung I dieser Real-Encyclopädie, wo von deren Gestalt u. s. w. gesprochen wird, behandeln wir hier nur die Geschichte derselben, und in dieser hauptsächlich die Angaben über deren Geschicke und endliches Verbleiben. Wir haben in derselben drei Perioden zu unterscheiden: a) die von der mosaischen Stiftshütte; b) die des salomonischen Tempels und c) die des Tempels im zweiten jüdischen Staatsleben, und müssen nach denselben die Berichte darüber im biblischen und nachbiblischen Schrifttum ordnen und auseinander halten. Die heiligen Geräte der mosaischen Stiftshütte waren: die Bundeslade mit ihren oben angegebenen Kleinodien a u f, i n und a n derselben; der Leuchter, der Räucheraltar und der Schaubrottisch. Nach Josua 4. 10; 5. 10; 6. 24; 9. 6; 10. 6; und 14. 6. war die Bundeslade nach dem Einzuge der Israeliten in Kenaan in Gilgal, dem Versammlungsort der Israeliten. Später stand die Stiftshütte in Silo[4]) und mit ihr auch die Bundeslade mit allen anderen Geräten. In Elis (s. d. A.) letzten Tagen wurde von da die Bundeslade im Kampf der Israeliten gegen die Philister mit ins Lager genommen, wo sie in die Hände der Philister fiel,[5]) aber nach ihrer Auslieferung nicht mehr nach Silo gebracht wurde; sie war einige Zeit in Bethsean, Kirjath Jearim im Hause des Abinadab und später im Hause des Obededom,[6]) bis David dieselbe nach Jerusalem bringen ließ, für welche er ein eigenes Zelt errichtete.[7]) Die Stiftshütte ohne Bundeslade blieb in Silo, später in Nob und Gibeon.[8]) Ein anderes Bewenden hatte es mit diesen heiligen Geräten nach der Erbauung des Tempels in Jerusalem durch Salomo. Wir lesen darüber: „Und sie brachten die Bundeslade des Ewigen hinauf, das Stiftszelt und alle heiligen Gefäße, die im Zelte waren, die Priester und die Leviten brachten sie hinauf."[9]) Nach diesem Berichte kamen in den salomonischen Tempel: die Stiftshütte, die Bundeslade mit allen ihren oben genannten Geräten; ferner der siebenarmige goldene Leuchter, der Räucheraltar und der Schaubrottisch. Dagegen berichtet eine andere Stelle, daß Salomo für den Tempel anfertigen ließ einen goldenen Tisch,[10]) (nach einer andern Angabe[11]) zehn goldene Tische) und zehn goldene Leuchter.[12]) Was geschah oder wo blieben der Schaubrottisch und der siebenarmige Leuchter aus dem Stiftszelt? Eine dritte Angabe sagt, daß in der Bundeslade nur die

[1]) Sifre Seder Pinchus § 134. שהתורה נתנה דעת לחכמים לדרוש [2]) Jeruschalmi Pea Absch. 8. אפי' דברים שלא שמע מרבו הסכימה דעתו כדעת המקום [3]) Siehe: „Tempel" und „Stiftshütte". [4]) Josua 18. 1; Richter 18. 31.; 1. S. 1. 9. [5]) 1. S. 4. [6]) daselbst 7. 12. [7]) daselbst. [8]) 2. Chr. 1. 3.; 1. Chr. 15. 16. [9]) 1. K. 8. 4. [10]) 1. K. 7. [11]) 2. Chr. 4. 6. [12]) 1. K. 7.

zwei steinernen Tafeln waren, die Moses am Horeb da hinein gelegt hatte;[1]) wo waren denn die andern Kleinodien der Bundeslade, die wir oben angegeben haben? Doch ließe sich von diesen annehmen, daß sie trotzdem noch da waren, aber nicht in der Bundeslade, sondern draußen in einem Behälter an derselben, was auch aus 2. M. 16. 33. und 5. M. 31. 26. hervorzugehen scheint. Aber daß ein neuer Schaubrottisch aus Gold und zehn goldene Leuchter angefertigt wurden, deutet das nicht auf das Fehlen dieser Geräte aus dem Stiftszelt? Die Tradition antwortet auch da: „Nein!" und behauptet, daß neben dem neuen Schaubrottisch und den zehn goldenen Leuchtern doch der alte Schaubrottisch und der alte siebenarmige goldene Leuchter gebraucht wurden.[2]) Es trat sonach eine Wandlung bei den heiligen Geräten des salomonischen Tempels ein. Das Stiftszelt, an dessen Stelle nun der Tempel trat, wurde wahrscheinlich als Reliquie in einer der Kammern aufbewahrt. Eine traditionelle Angabe hat darüber: „Da das erste Heiligtum, der salomonische Tempel, erbaut war, wurden bei Seite gelegt (verborgen) das Stiftszelt, dessen Bretter, Spangen, Riegel, Säulen und Schwellen in einer Höhle unter dem Tempel (Hechal).[3]) Anstatt des mit Goldblech beschlagenen Schaubrottisches des Stiftszeltes kam ein Tisch ganz aus Gold und an die Stelle des einen goldenen siebenarmigen Leuchters waren zehn goldene Leuchter. Die anderen Geräte blieben unverändert oder wurden neu nach alter Form angefertigt. Eine fernere Neuerung im salomonischen Tempel waren die Cherubim (s. d. A.), die da nicht, wie in der mosaischen Stiftshütte, auf dem Deckel der Bundeslade standen, sondern es wurden zwei riesige zehn Ellen hohe Cherubim aus wildem Oelbaumholz, vergoldet, im Raume des Allerheiligsten aufgestellt, deren Flügel in der Weise ausgebreitet waren, daß sie in der Mitte zusammenstießen, unter welchen dann die Bundeslade zu stehen kam.[4]) Doch läßt sich auch da annehmen, daß die Bundeslade noch immer ihren Deckel mit den zwei kleineren Cherubim weiter behielt, auf den der Hohepriester am Versöhnungstage zu sprengen und zu räuchern hatte, und somit zur Vollziehung der Kultusbestimmungen dieses Tages da sein mußte. Von diesen Tempelgeräten im salomonischen Heiligtume fielen bei der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar die goldenen Leuchter mit vielen anderen Tempelgeräten in die Hände der Chaldäer, wurden als Beute nach Babylonien gebracht und dort in den königlichen Schatz niedergelegt.[5]) Wohin sind die anderen Tempelgeräte gekommen? Darüber haben wir außer einigen talmudischen Berichten noch mehrere sagenhafte Angaben. Wir lesen im 2. Buche der Makkabäer, dessen Abfassung dem Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems anzugehören scheint, Kap. 2. V. 4—8.: „Es steht auch in der Schrift, wie der Prophet Jeremia auf erhaltene göttliche Offenbarung das Zelt und die Lade sich habe nachbringen lassen, als er auf den Berg hinaufzog, auf welchen Moses hinaufgestiegen war und das Erbe Gottes (Palästina) gesehen hatte. Als nun Jeremia hinkam, fand er ein Haus im Felsen und brachte das Zelt, die Lade und den Räucheraltar da hinein und verstopfte die Thüre. Der Ort wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird." Der Berg, den Moses bestiegen hat, der hier als die Stätte bezeichnet wird, wo das Stiftszelt verborgen wurde, ist der Berg Nebo im Landgebiete Moab, bekannt als Sterbeberg Mosis. Eine andere Sage in der apokryphischen Schrift „Apokalypse Baruch" nennt einen Engel, der vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer vom Himmel herabstieg und die Stiftshütte, die Bundeslade, die Gesetzestafel, den Räucheraltar und die Insignien des Hohenpriesters wegführte. Derselbe ver-

[1]) 1. K. 8. 9. [2]) Tosephta Sote Absch. 13. ואף על פי כן לא היו משתמשין אלא בשולחן ומנורה שעשה משה [3]) Sote S. 9a. [4]) 1. K. 6. 25—28. [5]) Jeremia 52. 19.

steckte sich darauf an unbekannter Stelle und sprach dabei: „Erde! Erde! empfange, was ich dir anvertraue, und bewahre es bis zum Ende der Zeiten, damit du es wieder giebst, wenn es dir befohlen wird, da Jerusalem wieder aufersteht für ewige Zeiten.“ Nüchterner erscheinen die Angaben darüber im Talmud. Nach denselben war es der König Josia (s. d. A.), der aus Besorgnis, die heiligen Geräte könnten von erobernden Feinden (den Chaldäern) erbeutet und profanirt werden, die Bundeslade, die Flasche mit dem Manna, den Krug mit dem Salböl, den Stab Aarons mit den Blüten und den Mandeln, den Kasten der Philister mit den Kleinodien verbergen ließ.[1]) Nur in der Angabe des Ortes, wo diese heiligen Geräte verborgen wurden, differiren diese Berichte. Nach einem Lehrer, R. Juda b. Jlai (im 2. Jahrh.), wurde die Bundeslade in den Boden, wo sie gestanden, vergraben.[2]) Andere nennen die Holzhalle des Tempels, unterhalb derselben man sie in der Erde verborgen haben soll. Es wird erzählt, daß einem Priester, der Holz in dieser Halle klein machte, eine Veränderung am Steinpflaster auffiel. Er sagte dieses einem andern Priester. Einer von diesen schlug darauf mit einem Hammer, da kam Feuer aus dem Boden und verzehrte ihn.[3]) Im Gegensatz zu diesen Wundergeschichten stellten zwei andere Lehrer (im 2. Jahrh.), R. Elieser und R. Simon b. J., die Meinung auf, die Bundeslade sei mit den anderen heiligen Tempelgeräten von den Chaldäern nach Babylonien gebracht worden.[4]) Der Traktat „Kelim“ (Geräte) unter den kleinen Midraschim (s. d. A.) hat ein Verzeichnis der Tempelgeräte und vieler Kleinodien des Tempelschatzes, die vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch Nebukadnezar vergraben wurden; es werden genannt: das Stiftszelt, der Tempelvorhang, die Leuchter, die Bundeslade, das goldene Stirnblech, die heilige Krone des Hohenpriesters, das Brustschild, die silbernen Trompeten, die Cherubim, der Ganzopferaltar, der Vorhang des Stiftszeltes, die Gewänder des Hohenpriesters u. a. m.[5]) Nach dem Buche Daniel K. 5. 30. habe der Sohn und Nachfolger Nebukadnezars, der König Belsazzar, in seinem Hochmut bei einem nächtlichen Trinkgelage die erbeuteten heiligen Tempelgeräte entweiht, worauf eine unsichtbare Hand die verhängnisvollen Worte: „Mene tekel uparsin“, „gezählt, gewogen und geteilt!“ schrieb, zu deren Deutung Daniel (s. d. A.) gerufen werden mußte. Daniel kam und deutete die Worte, daß Gott die Tage seiner Regierung gezählt, um sie enden zu lassen. Noch in derselben Nacht, im 23. Jahre nach dem Tode Nebukadnezars und im 16. Jahre der Regierung Belsazzars, erfüllte sich diese Weissagung. Cyrus, der Eroberer des persischen Reiches, drang mit seinem Kriegsheer in die Stadt Babylon bis vor den Palast, wo Belsazzar mit seinen Großen zechte. Bald wurden der König Belsazzar und seine Großen getötet. Cyrus war nun König des großen medopersischen Reiches. Unter ihm trat eine neue Wendung für die Israeliten und die erbeuteten heiligen Geräte des Tempels ein. Er erlaubte den Israeliten die Rückkehr nach Palästina, befahl den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und beauftragte seinen Schatzmeister Mithradat, die heiligen Tempelgeräte, die Nebukadnezar erbeutet hatte, den nach Jerusalem rükkehrenden Israeliten auszuliefern.[6]) Es waren 30 goldene und 1000 silberne Becken, 30 goldene und 410 silberne Becher u. s. w., im Ganzen 5400 Stück. Aber die oben genannten heiligen Tempelgefäße waren nicht darunter. So fehlten in dem wiedererbauten zweiten Tempel in Jerusalem während des zweiten jüdischen Staatslebens: die Bundeslade mit ihrem Sühndeckel, Kaporeth, und den Gesetzestafeln u. a. m., der siebenarmige Leuchter, der Räucheraltar, der Schaubrottisch u. a. m. Von

[1]) Tosephta Sote Absch. 13.; Joma S. 52b.; Horajoth S. 12a. [2]) Jeruschalmi Gemara Schekalim Absch 6.; Gemara Joma S. 52b. und S. 53b.; Horajoth S. 12. [3]) daselbst. [4]) Gemara Joma S. 53b. [5]) Beth hamidrasch II. Kelim. Mischna 1. edit. Jellinek. [6]) Esra 1. 1.; 6. 3.

diesen wurden alle vermißten Tempelgeräte neu angefertigt mit Ausnahme der Bundeslade. Der Gottesdienst des Hohenpriesters im Allerheiligsten, wo früher die Bundeslade stand, am Versöhnungstage, nämlich die Sprengung und Räucherung, mußte auf einem Stein in der Mitte seines Raumes vorgenommen werden. Wieder hatten die heiligen Geräte dieses zweiten Tempels ihre eigenen Geschicke. Im Jahre 169 v. drang Antiochus, König von Syrien, nach seiner Rückkehr aus Aegypten in den Tempel und raubte alles Wertvolle desselben: den goldenen Altar, den Leuchter, den Schaubrottisch nebst anderen Geräten aus Gold und den Tempelschatz.[1]) Aus Haß gegen die Juden und ihre Religion verbreitete er das Märchen, er habe im Allerheiligsten des Tempels das steinerne Bild eines Mannes mit einem langen Bart auf einem Esel stehend mit einem Buch in der Hand gesehen, das er für das Bild des Gesetzgebers Moses gehalten. Vier Jahre später, nach den Siegen der Makkabäer, wurden zur Wiedereinweihung des Tempels neue Geräte: Leuchter, Schaubrottisch, Altar u. a. m. neu angefertigt.[2]) Ein goldener Tisch, außerordentlich kostbar, wurde, nach Josephus, von dem König Ptolemäus Philadelphus dem Tempel geschenkt. Bei dem später vorgenommenen Neubau des Tempels durch Herodes I. trat keine Veränderung bei den Tempelgeräten ein, die alten wurden ferner beibehalten. So blieben gegen 200 Jahre diese heiligen Kleinodien unbehelligt, denn auch Pompejus und Crassus begnügten sich bei der Beraubung des Tempels nur mit dem Gold des Tempelschatzes und schonten die Tempelgeräte. Nur mit den heiligen Gewändern des Hohenpriesters zum Dienste am Versöhnungstage hatte es seit der Regierung Herodes I. eine eigene Bewandnis. Derselbe ließ die hohenpriesterlichen Festgewänder als Unterpfand der Treue nach der Burg Antonia bringen, von wo sie der Hohepriester sieben Tage vor dem Versöhnungstag zur Verrichtung seines Dienstes an den Festtagen zurückerhielt. Gleich nach denselben mußten sie wieder dahin abgeliefert werden. Dieses geschah auch, nachdem Judäa als Provinz dem römischen Reiche einverleibt wurde. In einem versiegelten Schrank, vor dem eine Lampe brannte, wurden diese Priestergewänder in der Burg Antonia aufbewahrt. Eine römische Garnison hielt diese Burg besetzt. Im Jahre 36 wurden dieselben den Juden wieder freigegeben. Nach der Zerstörung des Tempels durch Titus (s. d. A.) mußten die heiligen Tempelgeräte mit den jüdischen Gefangenen nach Rom wandern, wo sie den Triumphzug Vespasians und Titus' verherrlichen sollten. Auf dem Triumphbogen sehen wir sie heute noch, wenn auch nicht ganz treu wiedergegeben, abgebildet. Wir lesen über dieselben bei Josephus 7. 5. 5.: „Indessen zeichnete sich vor Allen das aus, was man im Tempel zu Jerusalem vorgefunden hatte: ein goldener Tisch, viele Talente schwer, und ein Leuchter, ebenfalls aus Gold gearbeitet der in der Arbeit von denen abwich, die zu unserm Gebrauch gewöhnlich gefertigt werden. Aus dem Fußgestell hob sich eine in der Mitte desselben befestigte Säule empor, aus der sich in die Länge dünne Arme zogen, die in der Form eines Dreiecks an der Spitze wie ein Leuchter gearbeitet waren; die sieben Arme daran sollten die Heiligkeit des siebenten Tages andeuten. Nach diesen trug man das Gesetzbuch der Juden als Letztes der Beute." So verblieben diese heiligen Kleinodien des Tempels, man möchte sagen des ganzen jüdischen Volkes, in Rom. Es wird von dem Gesetzeslehrer R. Elieser ben Jose (im 2. Jahrh.) berichtet, daß er in Rom von den Tempelgeräten das goldene Stirnblech des Hohenpriesters und den Vorhang des Allerheiligsten gesehen habe.[3]) Unter dem Kaiser Commodus brannte der Palast nieder, wo die vielen erbeuteten Schätze der eroberten Länder

[1]) 1. B. d. Makkab. 1. 20—24.; 2. B. d. Makkab. 5. 11—16. [2]) 1. B. d. Makkab. 4. 49.
[3]) Jema S. 54a.; Sabbath S. 63 β.; Succa S. 5a.

aufgehäuft waren, doch wurden, wie durch ein Wunder, die Geräte des jerusalemitischen Tempels gerettet;[1]) aber sie mußten bald darauf eine weitere nochmalige Wanderschaft antreten. Gegen 430 drang der Vandalenfürst Geiserich nach der Eroberung Carthagos siegreich bis in Rom ein; er nahm von da die aufgespeicherten Weltschätze mit, unter denen sich auch die jüdischen Tempelgeräte befanden,[2]) die nun in Carthago aufbewahrt wurden. Aber nicht lange dauerte deren Aufenthalt dort, denn schon im Jahre 534 kamen sie durch den Feldherrn Belisar, den Eroberer des Vandalenreiches, von Carthago nach Constantinopel, wo sie ebenfalls als Trophäen den Triumphzug verherrlichen mußten. Es wird darauf erzählt, daß ein Jude, der über diese Denkmale ehemaliger Größe Judäas schmerzlich gerührt war, gegen einen hohen Staatsbeamten äußerte: „Es sei nicht ratsam, sie in den kaiserlichen Palast niederzulegen, denn sie könnten Unglück bringen, wie sie Rom Unglück brachten, das durch Geiserich geplündert wurde; ebenso haben sie über Gelimer (Enkel Geiserichs) und seine Hauptstadt Mißgeschick heraufbeschworen. Es wäre wohl richtiger, die heiligen Ueberbleibsel dahin zu bringen, wo sie der König Salomo anfertigen ließ, nach Jerusalem.“ Der Kaiser Justinian, abergläubig genug, nahm hiervon Notiz und befahl, die Tempelgefäße nach Jerusalem zu bringen, wo sie in einer Kirche aufbewahrt wurden.[3])

Tradition, Ueberlieferung, מסורת, auch מסורה, *παραδόσις*; Ueberkommenes, קבלה; Lehren, Gesetze der Tradition, דברי קבלה. Bezeichnung der Gesetze und Gesetzeserläuterungen im talmudischen Schrifttume (s. d. A.), die neben dem Schriftgesetz des Pentateuchs zur Ergänzung desselben als die Ueberlieferungsbestimmungen gehalten werden. I. Name und Bedeutung. Von den vielen Benennungen für „Tradition“ im hebr. Schrifttume bringen wir: a) massoreth, מסורת,[4]) auch massora, מסורה,[5]) Ueberlieferung, oft mit den näheren Angaben als z. B. „die Ueberlieferung durch Moses“, מסורה ביד משה,[6]) „Tradition der Väter“, מסורת אבות,[7]) ähnlich bei Josephus *παραδόσις τῶν πατέρων*,[8]) „Tradition der Agada“, מסורת אגדה.[9]) Dieser Name bezeichnet die Tradition in ihrer weitesten Fassung als die der Halacha,[10]) der Agada,[11]) und der zur Schreibung und Feststellung des hebr. Bibeltextes.[12]) b) Kabbala, קבלה, empfangenes, überkommenes Gesetz,[13]) Bestimmungen der Tradition, דברי קבלה,[14]) eine Benennung ausschließlich für die Tradition der Halacha in ihren traditionellen Bestimmungen.[15]) c) Schemua, שמועה, Gehörtes,[16]) oder Schemathatha, שמעתתא, Vernommenes;[17]) beide Ausdrücke jedoch bezeichnen nicht immer ausschließlich die Tradition, aber desto mehr im nachtalmudischen Schrifttum.[18]) d) Gemara, גמרא, Ueberlieferung einer gesetzlichen Bestimmung,[19]) doch auch

---

[1]) Herodianus Historiarum lib. I. cap. 14. [2]) Evagii Scholastici fragmenta IV. 17. [3]) Procoptus bellum vandalicum II. cap. 9. p. 446. [4]) Aboth 3. 13. מסורת סיג לתורה Die Ueberlieferung ist ein Zaun um das Gesetz; Cholin S. 63b. עוף טהור נאכל במסורת Nach der Tradition wird die Geflügelart rein erklärt und zum Genuß gestattet. [5]) In dem spätern hebr. Schrifttum jedoch größtenteils als Bezeichnung der traditionellen Angaben zur Schreibung und Richtigstellung des Bibeltextes. Siehe: „Schrifttext“. [6]) Jeruschalmi Gittin V. 47b. [7]) das. Schekalim V. 48d. [8]) Joseph Antt. X. 6. [9]) Jerusch. B. Bathra VI. 15a. [10]) Siehe: „Halacha“, „Sinaitische Halacha“. [11]) Siehe: „Agada“. [12]) Siehe: „Schrifttext“. [13]) Midr. r. 1. M. Absch. 7. מן קבלה אתה מלקני Jerusch. Challa S. 57. ולמדין מן קבלה [14]) Rosch haschana S. 7a. דברי קבלה [15]) Siehe: Halacha. In Rosch haschana S. 7a. heißen die Prophetenbücher und die Hagiographen wegen der gesetzlichen Angaben in ihnen: „Worte der Kabbala“, מדברי קבלה למדנו [16]) Sanhedrin S. 88a. [17]) Sanhedrin S. 38b. Nasir S. 56b. כל שמעתתא מבי תלתא [18]) So bei Maimonides h. T. T. 1. 9.; Js. bia 4. 1.; 13. 1. [19]) Kethuboth S. 10b. גמרא הוי שמיע ליה Erachin S. 29a. רב גמרא גמריה גמר Keritoth S. 13b. ביד משה ור גמרא

Lehre.[1]) Eine engere Bezeichnung für eine bestimmte Klasse von Traditionen ist: Halacha le mosche missinai, הלכה למשה מסיני, Halacha durch Moses von Sinai.[2]) Andere Benennungen für „Tradition" haben die Schriften der Karäer, der Gegner der Tradition. Dieselben sind: 1. Jeruscha, ירושה, die Erbschaft, die vererbte Auslegung oder gesetzliche Bestimmung; 2. Haathaka, העתקה, alte Auslegung, und 3. Kabbala, קבלה, empfangene Schriftdeutung mit dem Epitheton „Last", סבל als סבל הירושה, die Erbschaftslast, eine höhnische Benennung gegenüber den Traditionsgläubigen. Dagegen drückt die Benennung: Mündliches Gesetz", תורה שבעל פה, den vollen Gegensatz zum Schriftgesetz des Pentateuchs aus und umfaßt in seiner Bezeichnung nicht blos die Tradition, sondern auch die später von den Gesetzeslehrern aufgestellten „hergeleiteten Gesetze", sowie die andern Teile des Gesetzesausbaues in dem talmudischen Schrifttum als z. B. der Institutionen, תקנות; der Gesetzeszäune, סייגות; der Verhütungs- oder Vorbeugungsgesetze, גזרות, und der Gesetze des Usus, מנהגים. Eine bestimmtere Erklärung von „Tradition" erkennt in ihr die Mose zur Erklärung des Schriftgesetzes geoffenbarte, von Geschlecht auf Geschlecht übergegangene mündliche Gesetzesauslegung mit ihren exegetischen Regeln und Normen, sowie einen großen Teil von fertigen Gesetzen, für die in der Schrift weder ein Nachweis, noch eine Andeutung vorhanden ist.[3]) Demnach unterscheidet man in der Tradition ihre Gesetzesauslegung von ihrer Angabe der eigentlichen Gesetze. Letztere werden als die sinaitischen Traditionsgesetze unter dem Namen „Halachoth durch Moses von Sinai", הלכה למשה מסיני, besonders gekennzeichnet.[4]) Andere Angaben über sie heben hervor, daß bei Zitirung dieser Halachoth im Talmud keine Meinungsverschiedenheit, kein Disput und kein Streit stattfindet, zum Unterschiede von den durch die Gesetzeslehrer hergeleiteten Gesetzen, die höchst selten ohne Diskussion und Meinungsverschiedenheit verzeichnet sind.[5]) Die Aussprüche der Gesetzeslehrer darüber lauten: „Das sind die Gesetze, Rechte, und die Lehren (Thoroth, תורות), die der Ewige gegeben, zwischen ihm und den Söhnen Jsraels auf dem Berge Sinai durch Moses" (3. M. 24. 46.). „Der Ausdruck: die Lehren, Thoroth, im Plural", bemerkt der Eine, „deutet auf die zwei Thoroth, die Gott geoffenbart, ein schriftliches und ein mündliches Gesetz." Dem Andern, R. Akiba, genügt diese Hinweisung nicht; er bezieht sich auf den Zusatz am Schlusse dieses Verses: „auf den Berg Sinai durch Moses" und folgert daraus, daß das Gesetz mit seiner Erklärung, seinen Halachoth (s. d. A.) und seinen Gesetzesfolgerungen durch Moses von Sinai gegeben wurde.[6]) Ein Dritter deutet aus den einleitenden Worten zu den Gesetzen des Erlaßjahres: „Der Ewige redete zu Moses auf dem Berge Sinai" (3. M. 25. 1.), daß, wie diese Gesetze des Erlaßjahres, die allgemeinen und einzelnen, auf Sinai gegeben wurden, so rühren auch die anderen Gesetze, die allgemeinen und die hergeleiteten, von Sinai her.[7]) Einem Vierten, R. Jochanan (im 3. Jahrh.), endlich enthüllt der Vers in 5. M. 9. 10.: „Und er gab mir die zwei steinernen Tafeln, und auf ihnen (war geschrieben) nach allen Worten, die der Ewige geredet" in seinem Schluß: „nach allen Worten" die Andeutung, daß Gott den Mose alle Gesetzesherleitungen der Thora und der Sopherim (s. d. A.) im Voraus wissen ließ.[8]) Ein Fünfter, R. Simon

---

[1]) Siehe darüber: „Talmud". [2]) Siehe: „Sinaitische Halacha". [3]) Nach Maimonides in der Vorrede zu Seder Seraim. [4]) S. d. A. [5]) So nach Maimonides in der Vorrede zu Seder Seraim und in Jad chasaka h. mamrim Absch. 1. 3. Hierzu Kaempf, Mamtik sod S. 12—13. [6]) Sifra zu בחקתי Absch. 2. am Ende. בהר סיני ביד משה מלמד שנתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני [7]) daselbst zu בהר Absch. 1 אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני die allgemeinen und die einzelnen hergeleitet. [8]) Megilla S. 19b. הראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים

Sohn Lakisch (s. d. A.), erklärt die Worte 2. M. 24. 12.: „Und ich gebe dir die zwei steinernen Tafeln, die Thora und das Gebot, sie zu belehren", die zwei Tafeln, das sind die Zehngebote; Thora, das ist der Pentateuch; das Gebot, das ist die Mischna; die ich geschrieben, das sind die Propheten und die Hagiographen; sie zu lehren, das ist die Gemara, und schließt daraus, daß alles dieses Mose auf Sinai gegeben wurde.[1]) II. Ihre Gegner, die biblischen Nachweise. Die Gegner der Tradition waren die Sadducäer (s. d. A.) während des zweiten jüdischen Staatslebens und die Karäer nach demselben. Dieselben hielten das Schriftgesetz in der Thora in allen seinen Theilen an sich schon vollständig (Ps. 19. 8.), das keines zweiten Gesetzes, der Tradition, zu seiner Erklärung und Ergänzung bedarf, andererseits ihm auch nichts hinzugefügt, noch abgenommen werden soll (5. M. 13. 1.); sie stellten die Existenz einer sich mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Tradition von Sinai durch Moses zur Erklärung und Ergänzung des Schriftgesetzes in Abrede und betrachteten deren gesetzliche Bestimmungen als eine sich selbst auferlegte Gesetzeserschwerung der Chassidäer (s. d. A.) und Pharisäer (s. d. A.), eine Aeußerung ihrer übertriebenen Frömmigkeit, ohne hierzu durch das Gesetz verpflichtet zu sein. „Die Pharisäer", berichtet Josephus, „haben dem Volke nach mündlicher Ueberlieferung viele Gebote auferlegt, die in Mosis Gesetzbuch nicht stehen. Diese verwarf deshalb die sadducäische Partei als ungiltig und behauptete, das schriftliche Gesetz verpflichte allein zum Gehorsam, die Ueberlieferung der Väter habe dagegen keine bindende Kraft. Ueber diesen Punkt entstanden oft heftige Streitigkeiten und Feindschaften, wobei die Sadducäer die Reichen, aber die Pharisäer den großen Haufen auf ihrer Seite hatten."[2]) Wir haben bereits in dem Artikel „Sadducäer und Pharisäer" nachgewiesen, daß die Zaddikim (s. d. A.) und die Chassidim (s. d. A.) der makkabäischen Zeit die Vorläufer und die Väter der Sadducäer und Pharisäer waren, die sich unter Johann Hyrkan (s. d. A.) als feindliche, sich bekämpfende Parteien gegenüber standen. Die Klarlegung der Tradition daher, das Aufsuchen von Schriftbeweisen für ihre gesetzlichen Angaben, war die Arbeit der Volks- und Gesetzeslehrer, der Tanaim und Amoraim. Doch verhehlten sie sich selbst nicht die Schwierigkeit ihrer Aufgabe; sie waren sich vollständig bewußt, daß ihre Nachweise mehr zur Befestigung des Traditionsglaubens innerhalb ihres Kreises als zur Ueberführung der Traditionsgegner dienen könnten. Wir lesen darüber: „Die Lösung von Gelübden d. h. die Traditionsgesetze der Gelübdelösung (s. d. A.) fliegen in der Luft, sie haben keine Schriftbegründung für sich; die traditionellen Gesetze von Sabbath und den Festopfern, sowie die von Veruntreuung des Heiligen sind wie Berge am Haar hängend, für sie hat die Schrift wenig, aber ihre Halachoth sind viel; dagegen haben die Traditionen der Civilgesetze, des Kultus, der Reinheit und Unreinheit, der Eheverbote ihre Schriftbegründung, sie sind wirkliche Schriftgesetze."[3]) So finden sie in 5. M. 12. 20.: „und schlachte, wie ich dir befohlen habe" die Andeutung auf die traditionellen Schlachtgesetze.[4]) Wir haben in dem Artikel „Exegese" eine ausführliche Zusammenstellung und Behandlung der exegetischen Regeln gegeben, die von ihnen zum Aufsuchen von Schriftbeweisen für die Tradition gebraucht wurden, und wollen daher dieselben, um jede Wiederholung zu vermeiden, hier nur kurz berühren. Von diesen kennt

[1]) Berachoth S. 5. להורותם זו גמרא מלמד שכולם נתנו למשה מסיני [2]) Joseph Antt. 13. 10. 6.; 17. 2. 4.; das. b. j. 1. 5. 2. [3]) Mischna chagiga Absch. 1. 8. היתר נדרים פורחים באויר ואין להם מה שיסמכו הלכות שבת ,חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלוים בשערה שהמקרא מועט והלכות מרובות הדינין והעבודות והטהרות והטומאות והעריות יש להן על מה שיסמכו [4]) Cholin S. 28a. כאשר צויתיך מלמד שנצטוה משה על פה על הושט ועל הקנה

man die Schlußfolgerungen, die von Hillel I sieben, von R. Jsmael (s. d. A.) dreizehn, von R. Jose Haglili (s. d. A.) zwei und dreißig angegeben wurden. Die sieben von Hillel I waren: 1. Der Schluß von dem Minderwichtigen auf das Wichtigere, קל וחומר; 2. der Schluß aus der Begriffs- und Wörteranalogie, גזירה שוה; 3. der Schluß aus der Analogie zweier Gegebenen in einem Verse, בנין אב מכתוב אחד; 4. der Schluß aus der Analogie zweier Gegebenen in zwei Versen, בנין אב משני כתובים; 5. der Schluß aus dem Allgemeinen und Speciellen und umgekehrt, כלל ופרט ופרט וכלל; 6. der Schluß nach der Analogie des Gesetzes in einer andern Schriftstelle כיוצא ממקום אחר' und 7. der Schluß aus dem Zusammenhange, דבר הלמד מעניינו. Die dreizehn des R. Jsmael sind eine Erweiterung dieser sieben; es werden hinzugefügt: 1. Der Schluß von dem Allgemeinen, Speciellen und Allgemeinen, כלל ופרט וכלל; 2. der Schluß von dem Allgemeinen, das des Speciellen bedarf, und von dem des Speciellen, welches das Allgemeine nötig hat, כלל הצריך לפרט ולהיפך; 3. der Schluß aus der ausdrücklichen Gesetzesangabe, die schon in einem allgemeinen Gesetze mit inbegriffen war, aber aus ihm herausgetreten ist, um auch das Allgemeine zu erläutern, על הכלל כלו יצא; 4. der Schluß von einem Gegenstande, der in einem allgemeinen Gesetz mit inbegriffen war, aber aus ihm wegen einer andern Bestimmung herausgetreten ist, aber sonst ihm an Inhalt gleicht, ist zu erleichtern aber nicht zu erschweren, יצא להקל ולא להחמיר; 5. zu Obigem, wenn derselbe ihm an Inhalt ungleich ist, kann zu erleichtern und zu erschweren sein, יצא להקל ולהחמיר; 6. der Schluß zu Obigem, wenn durch einen andern Schriftvers derselbe ausdrücklich wieder sich dem Allgemeinen untergeordnet hat, עד שיחזירנו הכתוב בפירוש; 7. die Norm, daß zwei sich widersprechende Gesetzesstellen ihre Ausgleichung durch eine dritte haben können, שבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. Die diesen folgenden 32 Regeln der Exegese von R. Jose Haglili gehören mehr dem Gebiete der Agada (s. d. A.) an, die wir der größern Ausführlichkeit wegen in dem Artikel „Exegese" nachzulesen bitten. Eine andere Art von Exegese zum Aufsuchen der Schriftbeweise für die Tradition, meist von den Gesetzeslehrern nach dem ersten Jahrh. in Gebrauch, sind: Die Deutungen der Partikel את (im Sinne von mit); גם, auch; אף, auch; או, oder; אך, jedoch; רק, nur; מן, von u. a. m., von denen die letzten drei eine Verminderung, die ersten drei eine Vermehrung andeuten. Eine dritte Art von Nachweisungen war der Vernunftgrund, סברה, Meinung, worüber wir auf den 3. Teil dieses Artikels verweisen. Hierzu kommt die Hinweisung auf die Verdoppelung oder Wiederholung des Ausdruckes oder eines ganzen Gesetzes.[1]) Unter den Gesetzeslehrern, welche von den ersten exegetischen Regeln zur Anwendung brachten, waren unter Andern Hillel I und später R. Jsmael. Von Ersterm wird erzählt, daß er den Nachweis für das Erlaubtsein der Darbringung des Passahopfers am Sabbath, wenn der Rüsttag des Passahfestes auf ihn fiel, aus 4. M. 28. 2. brachte, wo die Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers auch am Sabbath erlaubt ist, nach dem Ausdruck dort „zu seiner Zeit", במועדו, ein Ausdruck, der sich ebenfalls in dem Gesetz vom Passahopfer findet 4. M. 9. 2., nach folgendem Schlusse: „es ist das Passahopfer viel heiliger, da „„Ausrottung"" auf Unterlassung desselben angegeben ist; es muß daher auch dessen Darbringung am Sabbath erlaubt sein."[2]) Diese Schlußfolgerung wollte man jedoch nur dann gelten lassen, wenn dieselbe eine Tradition zur Unterlage hatte und dieselbe dadurch in der Schrift ihre Begründung finden sollte.[3]) In dem Gebrauch der zweiten Art von exegetischen Gesetzen zeichneten sich besonders R. Akiba und R. Mair aus. Nach der Traditon

---

[1]) Siehe: Exegese S. 197. 198. [2]) Jerusch. Pesachim Absch. 6. 1.; Gemara Pesachim S. 66a. [3]) daselbst.

soll bei Verunreinigung eines Gefäßes, wenn ein Aas eines Reptils, שרץ, hineinfiel, nicht blos der Inhalt desselben, sondern auch das, was mit diesem in Berührung gekommen, unrein sein. R. Akiba begründet diese Tradition auf die Futurform des Wortes יטמא in der betreffenden Gesetzesstelle 3. M. 11. 33. Dieser Schriftbeweis erregte bei seinen Zeitgenossen ein solches Erstaunen, daß R. Josua darauf ausrief: „Wer nähme dir, R. Jochanan ben Sakai, den Staub von deinen Augen, du behauptetest in Bezug auf obige Tradition, daß ein Geschlecht das Dritte rein sprechen wird, weil es ihr an einem Schriftbeweis fehle; nun fand R. Akiba für sie in der Schrift den Beweis!“[1]) Doch fand bald diese Art von Schriftnachweisen auch ihre Gegner. Man erkannte die gezwungene Deutung derselben und erklärte sich dagegen. R. Ismael bemerkte gegen die Deutungsweise R. Akibas, daß die Thora nach ihrer Weise spricht,[2]) sie nach der Redeweise der Menschen redet;[3]) daher über den einfachen Wortsinn keine Bibelstelle gedeutet werden darf.[4]) Auch andere Gesetzeslehrer schlossen sich ihm darin an. R. Jose Haglili (s. d. A.) rief Akiba zu: „Und wenn du den ganzen Tag deutest, wir hören nicht auf dich!“[5]) „Durch deine Deutung vermagst du dem Bibelvers weder etwas hinzuzufügen, noch etwas abzunehmen!“[6]) „Ich ertrage es nicht“, rief R. Tarphon, „wie lange wirst du, Akiba, willkürlich die Dinge zusammenbringen!“[7]) „So die Schrift den Ausdruck verdoppelt, deutet sie dadurch keinesfalls auf eine neue Gesetzesbestimmung.“[8]) Auch die erste Art, die ältere der Exegese, die durch die Folgerungsregeln, ließ man nur beschränkt zur Geltung kommen.[9]) Das Wunderbare dabei war, daß die Schüler des R. Ismael von der Deutungsweise R. Akibas und die Schüler R. Akibas von der des R. Ismael Gebrauch machten.[10]) Ueberhaupt vermochten diese Nachweise nicht ganz die Traditionsgegner zu vernichten. Aus den Aussprüchen der Gesetzeslehrer im 3. und 4. Jahrh als z. B. Rabh und Samuel,[11]) R. Jochanan,[12]) R. Josua ben Levi,[13]) R. Simon ben Lakisch[14]) u. a. m., die für die Tradition noch einzutreten nötig hatten, geht hervor, daß die Traditionsgegner fortexistirten. Im 4. Jahrh. war es noch R. Janai, der gegen die Vorgabe der Traditionsgegner, die Thora hätte doch auch die traditionellen Gesetzesbestimmungen mitaufnehmen können, den Ausspruch that: „Wäre die Thora zugeschnitten, d. h. in streng bestimmten Gesetzen gegeben worden, man hätte nicht bestehen können.“[15]) Wie unter den Juden Babyloniens an verschiedenen Orten gegen die Anordnungen der Tradition und des Rabbinismus überhaupt protestirt und gehandelt wurde, haben wir in den Artikeln „Rabh“, „Kalender“, „Zweiter Festtag“, „Babylonien“ u. a. m. nachgewiesen, sodaß es einem Anan, dem Stifter des Karäerbundes, im 8. Jahrh. noch möglich ward, die Scheidewand zwischen den Traditionsgläubigen und Traditionsgegnern wieder aufzurichten. Diese neue Vereinigung der Traditionsgegner unter dem Namen „Karäer“ blieb auch nicht ohne starke Einwirkung auf die Traditionsgläubigen, die Rabbaniten des 9., 10., 11. und 12. Jahrh., ja bis in die neueste

---

[1]) Mischna Sota 5. 2. מי יגלה עפר מעיניך ר' יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא והלא עקיבא תלמידך הביא לו מקרא שהוא טמא [2]) Jerusch. Nedarim 1. 1. התורה דברה כדרכה [3]) Baba mezia S. 31. B. kama S. 65a. דברה תורה כלשון בני אדם Vergl. Kerithoth S. 9a. und 11a. [4]) אין מקרא יוצא מידי פשוטו Jebamoth S. 11a. und S. 24a. [5]) Sebachim S. 72. [6]) Sebachim S. 80. Sifra zu Zav. Absch. 8. [7]) Sebachim S. 13a. [8]) Cholin S. 66b. [9]) Siehe: „Exegese“ S. 209 u. 210. [10]) daselbst S. 210 oben. [11]) Midr. rabba zu Kohelet 7. 8., ähnlich in Sabbath S. 31 auf Hillel. [12]) Megilla S. 19. [13]) Jerusch. Pea Absch. 2. [14]) Berachoth S. 5a. [15]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 4. 1. אלו נתנה תורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה Die Berücksichtigung der Verhältnisse als z. B. התר פקוח נפש u. a. m., welche die Tradition zum Grundsatz hat.

Zeit hinein. Wieder sehen sich die bedeutendsten Gelehrten unter den Rabbaniten genötigt, gegen den Karäismus Verwahrung einzulegen und biblische Nachweise für die Tradition aufzusuchen. Diese biblischen Nachweise lassen sich in zwei Abteilungen gruppiren: a) der Nachweise, daß die pentateuchischen Gesetze noch einer Auslegung bedürfen, ohne welche sie unausführbar erscheinen; b), daß diese sie ergänzende Gesetzesauslegung die Tradition sei. Diese biblischen Nachweise ad a) sind: daß bei den Gesetzen in 2. M. 16. 22. über Mannasammeln am Sabbath; 3. M. 10. 16. über das Sündopfer Aarons und seiner Söhne; 4. M. 15. 32. über das Holzsuchen am Sabbath; 4. M. 24. 14. die Strafe gegen den Gotteslästerer; 4. M. 31. 21. die Reinigung der im Kriege erbeuteten Gefäße; 1. M. 27. 6. über das Erbe der Töchter Zelophchad u. a. m., bei denen auch Moses noch der Gesetzesauslegung bedurfte, und er eine Wiederholung des Gesetzes mit den näheren Angaben von Gesetzesbestimmungen, die im 5. B. Mosis verzeichnet sind, vornahm.[1]) Dunkel scheinen und eine mündliche Gesetzesauslegung setzen voraus: Die Verordnung in 2. M. 12. 2. über die Einsetzung des ersten Monats und die nach demselben vorzunehmende Berechnung der Feste des Jahres; über die Schlachtweise der Tiere; 3. M. 3. 9. über die zum Genuß gestatteten Fettteile des geschlachteten Viehes; 3. M. 11. 3.; 5. M. 14. 13. der reinen und unreinen Vögelarten; 2. M. 16. 29. am Sabbath nicht seinen Ort zu verlassen und die Arbeiten zu verrichten; ferner die Bestimmung der Beschneidung, der Laubhütte, des Feststraußes am Hüttenfest, der Philakterien, der Ehescheidung, der Schwagerehe u. a. m. Die Nachweise ad b) bestehen aus den Berichten in den Büchern Josua, Richter und Samuel, wo Ausführungen von Anordnungen vorkommen, die eine Gesetzesauslegung voraussetzen, die im Schriftgesetz nicht vorkommt;[2]) es muß daher eine traditionelle Gesetzesauslegung existirt haben. Wir nennen von denselben das Enthaltsamkeitsgelübde von Simson (s. d. A.) und Samuel (s. d. A.), der Mutter Samuels;[3]) ferner die Vollziehungsweise der Schwagerehe im Buche Ruth[4]); den Auftrag Samuels zur Vernichtung Amaleks u. a. m.[5]). Das größte Gewicht wird gelegt auf die Hinweisung auf 5. M. 1. 18.: „und ich befahl in dieser Zeit alle Gegenstände, die ihr vollziehen sollet"; ferner 5. M. 1. 16. 17.: „Und ich befahl den Richtern zu dieser Zeit wie folgt: „höret zwischen euren Brüdern, achtet kein Ansehen", wo auf Befehle hingewiesen wird, die im Schriftgesetz fehlen und nur auf die im mündlichen Gesetz, der Tradition, bezogen werden können. Dasselbe gilt auch von Psalm 81. 4. 5., wo das Schofarblasen am Festneumond, Neujahr, als Gesetz in Israel erwähnt ist, wovon jedoch im Schriftgesetz nichts vorkommt, daher ebenfalls nur eine Bestimmung der Tradition gemeint sein kann. III. **Weitere Geschichte, Geschicke, Revision und Feststellung.** Die Geschichte der Tradition in allen ihren Epochen bis zum Abschluß des Talmuds ist im Ganzen noch immer nicht hinreichend bekannt. Dieselbe bietet soviel Lehrreiches, daß ihre unparteiische Behandlung nicht genug empfohlen werden kann. Zur Beantwortung der Frage von der Möglichkeit der Erhaltung einer von der göttlichen Gesetzesoffenbarung an Moses herrührenden, mündlich überlieferten Gesetzesauslegung, Tradition, stellt das talmudische Schrifttum eine sogenannte „Traditionskette" auf, sie nennt die Männer aus jeder Periode der Isr. Geschichte, welche die Tradition empfingen und sie weiter überlieferten. Die erste Angabe darüber ist in der Mischna Aboth 1. 1.; sie lautet: „Moses empfing die Thora von Sinai und überlieferte sie Josua, Josua den Aeltesten, die Aeltesten den Propheten und die Propheten den Männern der großen Synode." In dieser Angabe fehlt die Periode der Richter; eine andere Relation in

---

[1]) 5. M. 1. 5. [2]) „Halacha". [3]) Vergl. Nasir S. 28a. ראה האשה מדירית בנה. [4]) Siehe: „Schwagerehe". [5]) Siehe: „Amalek". Mehreres siehe „Halacha" und „Lehre und Gesetz".

Aboth de Rabbi Nathan 1. 1. verfehlt daher nicht, auch die „Richter" zwischen den „Aeltesten" und den „Propheten" zu nennen und läßt die Richter die Tradition den Propheten überliefern. Andere Berichte bezeichnen auch „Kaleb" (s. d. A.)[1]) und „Athniel" (s. d. A.) als Gesetzeskundige und Pfleger der Tradition.[2]) Es ist wohl anzunehmen, daß der Ausdruck „Aelteste" in dem ersten Bericht auch die Richter miteinschließt. Und wirklich nennt Maimonides in der Angabe der Traditionskette Männer als Träger und Ueberlieferer der Tradition, unter denen der Richter Eli u. a. m. aufgezählt werden. Er sagt darüber: „Jeremia empfing die Tradition von Zephania, Zephania von Habakuk, Habakuk von Nahum, Nahum von Joel, Joel von Micha, Micha von Jechonja, Jechonja von Amos, Amos von Hosea, Hosea von Secharia, Secharia von Jehojada, Jehojada von Elisa, Elisa von Eliahu, Eliahu von Achia, Achia von David, David von Samuel, Samuel von Eli, Eli von Pinchas, Pinchas von Josua und Josua von Moses." Eine weitere Angabe von ihm verlängert diese Traditionskette von Jeremia bis Rab Aschi, den Abschließer des babylonischen Talmuds. Darin kommen vor: Jeremia, Baruch, Esra, Simon der Gerechte, Antigonus aus Socha, Jose ben Jochanan und Jose ben Joeser, Nitai aus Arbela und Josua ben Perachja, Jehuda und Simon, Semaja und Abtalion, Hillel und Samai, Rabban Simon, Rabban Gamliel I., R. Simon b. Gamliel I., R. Gamliel II., R. Simon ben Gamliel II., R. Juda I. der Fürst, R. Jochanan, Rabh, Rab Huna, Rabbah, Raba, Rab Aschi.[3]) Auffallend ist, daß in der obigen Angabe der biblischen Personen die Priester mit Ausnahme von „Eli" ganz übergangen sind. Die Priester waren es ja, denen Moses die Thora zur Aufbewahrung übergeben hat;[4]) ferner heißt es von ihnen, sowie vom Stamme Levi überhaupt: „sie lehren deine Rechte, Jakob, und deine Lehre, Thora, Israel";[5]) „Denn die Lippen des Priesters bewahren die Erkenntnis, und Lehre, Thora, suchen sie von ihm";[6]) ferner: „Mein Volk sollen sie unterweisen zwischen Heiligen und Unheiligen, auch zwischen Reinen und Unreinen unterscheiden lehren";[7]) ausdrücklich verlangt Haggai von den Priestern Weisung und Entscheidnng,[8]) weshalb sollten sie denn nicht auch zu den Trägern des mündlich überlieferten Gesetzes gezählt werden? Eine Antwort auf diese Frage geben uns die Stellen bei den Propheten Jesaia,[9]) Micha,[10]) Hosea,[11]) Habakuk,[12]) u. a. m., wo über die Treulosigkeit und den Abfall der Priester geklagt wird; es hat sich auch hier der Grundsatz geltend gemacht, „nicht die Geburt und der Stand, sondern das Verdienst macht den Mann."[13]) Sonst vermissen wir noch in der obigen Aufzählung der Propheten die Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi, aber dieselben sind schon unter „Große Synode" (s. d. A.) mitbegriffen.[14]) Eine zweite Frage betraf die traditionellen Gesetze selbst, ob dieselben sich auch in der mündlichen Ueberlieferung so voll und richtig erhalten haben. In den Agadaaussprüchen von den Lehrern des 2. und 3. Jahrhunderts wird zugegeben, daß schon in der Trauerzeit um Moses viele tausend Halachoth vergessen, aber auf dem Wege der Diskussion wieder aufgefunden wurden.[15]) Derartige Zweifel über den Bestand der Tradition mögen sogar unter den Traditionsgläubigern aufgetaucht sein. Wird doch von R. Jochanan ben Sakai erzählt, daß er von seinen Schülern in einem Vortrag auf einen Widerspruch in seinen Traditionsangaben aufmerksam gemacht wurde, sodaß er seinen Irrtum eingestand und bewegt ausrief; „Thaten, die ich selbst vollzogen und die meine Augen gesehen, habe ich vergessen!"[16]) Man vernahm oft: „Er hörte (die Tradition), aber er irrte sich";[17]) oder man

[1]) Nasir S. 56b. [2]) Temura S. 16a. [3]) Maimonides, Vorrede zu Semim. [4]) 5. M. 31. 9 [5]) daselbst S. 33. 10. [6]) Maleachi 2. 7. [7]) Ezechiel 22. 26., vergl. 3. M. 10. 10. [8]) Haggai 2. 1. [9]) Jesaia 1.; 28. 7. [10]) Micha 3. 11. [11]) Hosea 4. 4.; 6. 9. [12]) Habakuk 1. 4. [13]) Siehe: „Gleichheit". [14]) Auch im Talmud sind diese Propheten Mitglieder dieser Körperschaft. [15]) Temura S. 16. [16]) Tosephta Para 3. [17]) Sabbath S. 7a. u. S. 52b. שמע וטעה Tosephta Kelim Absch. 2.

zweifelte über die Weise der gehörten Tradition,[1]) u. a. m., besonders wiederholte sich diese Ungewißheit bei Angaben von alten Traditionsgesetzen, wozu im 1. Jahrh. viel die Zerrüttungen nach den Kriegen gegen die Römer mit ihren unglücklichen Ausgängen beigetragen haben. Völlige Verwirrung verursachten die fortgesetzten Streitigkeiten in den Gesetzesbestimmungen der Hilleliten und Samaiten, wodurch, nach der Bezeichnung der zeitgenössischen Gesetzeslehrer, gleichsam die Thora in zwei entgegengesetzte Thoroth geteilt wurde. Eine Abhülfe in diesem Zustande war dringend und erfolgte durch das energische Eingreifen der besonnenen Gesetzeslehrer, die sich im 1. Jahrh. um den Patriarchen R. Jochanan b. Sakai und nach ihm im 2. Jahrh. um die Patriarchen R. Gamliel II. und R. Elcasar b. Asaria schaarten. Man unternahm eine prüfende Revision der traditionellen Gesetze, soweit dieselbe sich aus dem Verhör der Aussage der Gesetzeslehrer und anderer glaubhaften Männer herstellen ließ. In den hierzu abgehaltenen Synedrialsitzungen zu Jabne wurden solche Aussagen vernommen, die man, sobald sie auf Widerspruch stießen, nach dem Beschluß der Majorität rechtskräftig erkannte oder als ungiltig verwarf. Ein großer Teil dieser Traditionsbezeugungen ist uns in dem Mischnatraktat „Edajoth" erhalten, aus dem wir noch das Großartige dieser Thätigkeit entnehmen können.[2]) Es legten derartige Traditionsaussagen ab: R. Chanina, der Priesterstellvertreter; Abba Jose b. Jochanan; R. Zadok; R. Pappus; Sacharia ben Hakazob; Jochanan ben Godgeda; Simon ben Hasgan; R. Nechunia b. Eljanathan u. a. m. Eine andere Thätigkeit der Gesetzeslehrer war die Sammlung und Einteilung dieser Traditionen nach Fächern. So kennt man von Simon aus Mizpa eine Sammlung der Traditionsgesetze von dem Tempelgottesdienst des Versöhnungstages,[3]) auch des täglichen Tempelgottesdienstes,[4]) von R. Elieser b. Jakob eine Sammlung vom Traktat Tamid,[5]) eine Mischnasammlung von R. Akiba,[6]) R. Mair,[7]) u. a. m.[8]) Gegen die fortbestehenden Streitigkeiten in den Gesetzesbestimmungen der Hilleliten und Samaiten wurden die Gesetzesbestimmungen der Schule Hillels gegen die der Schule Samais mit nur wenig Ausnahmen rechtsgiltig erachtet. Es ist leicht denkbar, daß diese durchgreifende Maßregel zur Feststellung der Traditionen nicht ohne erschütternde Folgen blieb. Die Majorität des Synedrions entschied über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Traditionsaussage, und der betreffende Gesetzeslehrer, der diese Traditionsaussage gemacht hatte, mußte sich dem Ausspruche der Majorität fügen und von seiner Tradition im verneinenden Falle abstehn. Das war eine harte Disziplin, der sich nicht Alle unterwerfen wollten. So werden mehrere Gesetzeslehrer genannt, die sich solchem Majoritätsbeschluß nicht fügten und über sich den Bann verhängen ließen. Einer von diesen war Akabja ben Mehalalel (s. d. A.) und der Andere der Schwager des Patriarchen R. Gamliel II., nämlich R. Elieser ben Hyrkanos. Auch R. Josua b. Ch. und R. Akiba drohte der Bann, hätten sie sich nicht bald den Bestimmungen des Patriarchen R. Gamliel II. gefügt.[9]) Wie sehr man von der Notwendigkeit solcher harten Maßnahmen überzeugt war, hören wir: „Als die Weisen in den Weinberg (Synedrion) zu Jabne eingezogen waren, sprachen sie: „Es könnte eine Zeit kommen, wo man vergeblich nach Aufschluß über ein Gesetz der Thora oder der Tradition suchen wird."[10]) „Herr der Welt", rief R. Gamliel aus, „du weißt es, daß ich diese Feststellung des Gesetzes nicht zur Ehre meines Hauses unternommen, noch zur Ehre meines Vaterhauses, sondern nur, damit die Streitigkeiten in Israel sich nicht mehren."[11]) Diesem schloß sich eine dritte Thätigkeit

[1]) Pesachim S. 69b. [2]) Vergl. Berachoth S. 28. בו ביום נשנית [3]) Joma S. 14b. [4]) daselbst. [5]) daselbst S. 15b., vergl. Jebamoth S. 49b. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) Siehe: „Mischna". [9]) Siehe: R. Gamliel, R. Josua b. Ch. und R. Akiba. [10]) Tosephta Edajoth 1. 1. [11]) Baba mezia S. 40.

an, Begründungen für die traditionellen Gesetze in der Schrift aufzusuchen. Man fand dieselben vermöge der Deutung der Wörter, die in dem Schriftgesetze doppelt vorkommen und so übrig schienen; durch Erklärung gewisser Partikel u. a. m; ferner durch Anwendung von bestimmten exegetischen Regeln und mehreren Vernunftgründen. Wir haben in dem Artikel „Exegese" und in dem zweiten Teil dieses Artikels von diesen Schriftnachweisen schon gesprochen und wollen dasselbe nicht hier wiederholen; es bleibt uns daher nur noch, ihren Gebrauch von den Vernunftgründen bei solchen Schriftbegründungen für die Tradition darzuthun. Es wird die traditionelle Gesetzesauslegung von 2. M. 21. 24; 3. M. 24. 19; 5. M. 14. 21. über die Beschädigung eines der menschlichen Glieder: „Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand," erörtert, daß dieses Gesetz nicht die wörtliche Ausführung, sondern nur den Entgelt durch Abschätzung der zugefügten Beschädigung verlange, unter Hinweisung auf 3. M. 24. 18.: „Und wer ein Vieh schlägt, soll bezahlen", und bei weiterer Ausführung, daß, wie man beim Vieh die Beschädigung nur durch Abschätzung zu bezahlen habe, es ebenso beim Menschen stattfinde. Als Vernunftgrund dafür wird der Fall angegeben, wo das beschädigte Auge früher blind war, die wörtliche Gesetzesausführung „Auge für Auge" könnte da nicht vollzogen werden, es dürfte daher hier höchstens nur von Entgelt des zugefügten Schadens die Rede sein.[1]) Eine andere ähnliche Traditionserklärung ist die von 3. M. 23. 15.: „Und ihr sollet zählen von dem Morgen des Sabbaths sieben volle Wochen", daß dieses „Morgen des Sabbaths" den Morgen des ersten Pesachfesttages bedeutet welche durch die Bemerkung gerechtfertigt wird, weil bei der Annahme des „Sabbathmorgens" im wörtlichen Sinne nicht immer 50 Tage bis zum Wochenfest herauskämen.[2]) Ferner wird die traditionelle Annahme des פרי עץ הדר in 3. M. 23. 40.: „Frucht des Baumes Hadar", daß darunter die orangeartige Frucht „Ethrog" (s. d. A.) zu verstehen sei, durch die Hinweisung bestätigt, daß das Aroma des Holzes und der Frucht gleich sei, wo das „Hadar" im Sinne von „kostbar" oder „Pracht" erklärt wird; auch weil diese Frucht von Jahr zu Jahr am Baume angetroffen wird, wo das הדר in der Bedeutung von „wohnen", „verbleiben" erklärt wird.[3]) Wie die Gesetzeslehrer durch solche Nachweise einerseits die Traditionen befestigten, so scheuten sie sich auch andererseits nicht, alte Traditionen aufzuheben und für nichtig zu erkären, wenn dieselben nicht mit den Aussprüchen der Schrift und den Vernunftgründen zu vereinbaren waren.[4]) Als eigenartiges Kennzeichen der Tradition wird übereinstimmend angegeben, daß über deren Gesetzesbestimmung keine Meinungsverschiedenheit unter den Gesetzeslehrern herrschen darf.[5]) Schließlich nennen wir noch die Männer, die besondere Verdienste für die Erhaltung der Tradition hatten und als „Wiederhersteller des Gesetzes" gefeiert werden; es sind dies: Esra, Hillel, R. Akiba, R. Chia mit seinen Söhnen,[6]) über die wir die betreffenden Artikel nachzulesen bitten. Mehreres siehe: „Sinaitische Halacha", „Mündliches Gesetz" und „Gesetzesaufhebung", „Mischna", „Talmud" und „Halacha."

---

[1]) Baba kama S. 83b. Hierzu Sifra Absch. 19. und Mechilta Absch. 8. [2]) Sifra zu Emor Absch. 12. בל ספירתם לא יהיה אלא כ ימים אם אתה אומר ממחרת השבת בראשית פעמים אתה מונה יותר [3]) daselbst zur Stelle. [4]) Eine Aufzählung derselben haben die Artikel: „Akiba", „Gesetzesaufhebung"; ferner Frankel, Darke Mischna S. 138—139.; Weiss, Tradition II. S. 40—60.; besonders daselbst S 48—70. Ben chananja 1861. S. 284. Anmerkungen 17—18. [5]) Siehe: „Sinaitische Halacha". [6]) Sifre zu Ekeb.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.

Supplement III.

Leipzig.
In Commission bei K. F. Koehler.
1896.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,

Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III.

Supplement III.

Leipzig.

In Commission bei K. F. Koehler.

1896.

Agada, אגדה, Hagada, הגדה. Als Ergänzung des Artikels „Agada“ in Abteilung II. dieser R.-E. behandeln wir hier die Auffassung und Würdigung der Agada in der nachtalmudischen Zeit. Aus dem Artikel „Agadisches Schrifttum“ in Supplement I., wo die Schriften der Agada einzeln angegeben werden, deren Abfassung bis in das 8. Jahrhundert hineinragt, ersehen wir, daß die Agada nicht mit dem Schluß des Talmuds gegen Ende des 5. Jahrhunderts ihren Abschluß gefunden, sondern noch Jahrhunderte nach demselben ihre weitere Entwickelung hatte. Aber dieses spätere Wachstum derselben wurde von den fremdartigen Bestandteilen, die da teilweise schon vorher, wenn auch in geringerem Maße, Aufnahme fanden, fast überwuchert, welche die reine Lehre des Judentums von Gott, Gottesverehrung und der Ethik gar sehr trübten. Die Agada (s. d. A.) hat die freie menschliche Reflexion zu ihrer Basis, sie geht aus der subjektiven Anschauung des Menschen hervor und ist somit ein Produkt der Zeitideen des Landes, in welchem die Agadisten gelebt. Kein Wunder daher, wenn wir in ihren Aussprüchen Vieles von dem Glauben und Wissen in allen seinen Arten und Abstufungen der sie umgebenden Völker vorfinden, als z. B. den Aberglauben der Astrologie (s. d. A.), der Dämonen, der grobsinnlichen Darstellungen von Gott, den ganzen mystischen Spuk von Geisterbeschwörung und Geisteraustreibung, den Zauberkünsten u. a. m. Aber diese fremde Beimischung in den Lehren der Agada, welche die Ideen und Lehren des gräßlichsten Aberglaubens unter den Juden verbreiteten, fand bald ihre heftigsten Gegner, die mit starkem Proteste gegen dieselben auftraten und sie aus der Mitte der Judenheit weggewünscht hätten. So ruft im 2. Jahrh. n. R. Elieser dem R. Akiba auf seine agadische Aeußerung: „Elia Sohn Berachel im Buche Hiob sei Bileam, und der Holzsammler in der Wüste am Sabbat sei Zelophchad (s. d. A.) gewesen“ zu: „Akiba, so oder so wirst du einst darüber zu Gericht gefordert werden“![1]); auch R. Akiba verwies seinen Zeitgenossen „Pappus“ wegen seiner Erklärung 1. M. 3. 22: „Wie Einer von uns“, „daß dieses sich auf die Engel beziehe“: „Genug, Pappus!“[2]) Im 3. Jahrhundert hören wir von R. Chia, der selbst Pfleger der Agada war, als ihm eine Agadaschrift zu Gesicht kam: „Wenn darin noch so viel Gutes steht, möge die Hand desjenigen abgehauen werden, der es geschrieben!“[3]) „Diese Agadeta“, mahnte ein Anderer, R. Josua ben Levi, „wer sie aufschreibt, hat keinen Anteil im Jenseits, wer sie vorträgt, soll verbrannt werden, und wer sie anhört, hat keinen Lohn dafür zu erwarten“.[4]) Schärfer tritt dieser Protest noch im 4. Jahrh. durch R. Seira hervor: Er nannte die Agadaschriften: „Hexenbücher!“, und als man ihn nach dem Grund davon frug, antwortete er: „So frage sie selbst, und sie werden es dir sagen!“[5]) Es machten sich mehrere Grundsätze gegen die Agada geltend, die später als normativ galten: „Man lerne nicht (folgere nicht) von der Agada;“[6]) „Man verlasse sich nicht, stütze sich nicht auf die Agada;“[7]) ferner: „Der Schriftvers geht nicht aus seinem einfachen Wortsinn

[1]) Jeruschalmi Sote Absch. כשם Siehe: „Akiba“. [2]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 21. [3]) Baba kama S. 55 b. Jeruschalmi Sabbat Absch. 15. [4]) Jeruschalmi Berachoth Absch 15. [5]) Jeruschalmi Maaseroth Absch. 3. [6]) Jeruschalmi Pea Absch. II. S. 17a. [7]) Siehe: „Halacha“.

heraus."[1]) Die Agadisten, die Agadalehrer, nahmen von diesen Protesten keine Notiz, die Agada erhielt ihre weitere Entwickelung, und man erstaunt über die wilden Auswüchse und die unbändigen Ausartungen derselben. Zu den schon im talmudischen Schrifttume gekannten „Schmähagadoth", הגדות של דופי, gesellte sich hier die Ueberhandnahme der mystischen, vermenschlichenden Ausschmückungen und Vorstellungen von Gott, dem Gottes- und Himmelsheere und allerlei Aberglauben, die im Parsismus ihren Ursprung hatten. Hierzu kam, daß den Juden im römischen Reiche bei ihren Thoravorlesungen die Anwendung der agadischen Auslegung verboten wurde,[2]) was eine desto stärkere Anhänglichkeit an der Agada hervorrief. Man sammelte die Lehren und Aussprüche der Agada in ihren sonderbarsten Arten, vereinigte sie zu Schriften, die fälschlich Männern von Namen und Klang aus verschiedenen Zeiten zugeschrieben wurden. So entstand eine starke Anzahl pseudoepigraphischer Agadaschriften, über die wir auf die Artikel „Agadisches Schrifttum", „Mystik" und „Jezirabuch" verweisen. Das war ein Ueberschreiten aller Grenzen, dem bald ein Damm entgegengesetzt werden mußte. Es dauerte nicht lange, Oppositionen und Proteste erhoben sich gegen dieses Treiben der Agadisten, bessere Einsicht gewann unter den Gelehrten die Oberhand und man schämte sich der Entstellung der Religion des Judentumes, die derselben durch diese Ausartungen der Agada beigebracht wurde. Erst waren es die Karäer, welche auf diese Auswüchse der Agada hinwiesen und dieselben mit als Grund ihres Ausscheidens aus dem Rabbinismus angaben.[3]) Zu diesen kamen die Angriffe von Seiten der Christen und der Araber auf das Judentum, denen diese Agada viel Material für dieselben lieferte. Von allen Seiten in der Judenheit erwachte daher das Bedürfnis, die Agada in ihrer Absonderlichkeit entweder ganz aufzugeben, d. h. sich von ihr loszusagen, oder sie zu erklären. Beides fand statt. Die meisten Bibelexegeten vom 11. Jahrh. ab verwarfen die agadische Auslegung der Schrift, sobald sie sich nicht mit dem natürlichen Sinn des Schriftverses vereinigen ließ.[4]) Dagegen versuchte man, die andern Teile der Agada, die nicht zur Bibelexegese gehörten und vernunftwidrig schienen, zu erklären und vernunftgemäß darzustellen. Letzteres war die Arbeit der jüdischen Gelehrten vom 9. Jahrh. bis gegen das 16. Jahrh. und darüber, zu denen die berühmtesten Gäonen an den Hochschulen zu Sura und Pumbadita[5]) in Babylonien und die bedeutendsten Religionsphilosophen der Juden in Spanien, Nordafrika, Südfrankreich u. a. O. gehörten. Man bemühte sich zu erklären: a. die Widersprüche derselben; b. die Aussprüche, die ungereimt, unglaublich, unjüdisch und unsittlich erschienen; c. die starken sinnlichen Schilderungen von Gott und den himmlischen Wesen, kurz Alles in den agadischen Schriften, was in Folge der fortgeschrittenen, menschlichen Erkenntnis unverständlich geworden. Viel mochte hierzu auch der erwachte Forschungstrieb und die wissenschaftliche Thätigkeit, die durch die Araber vom 8. Jahrh. ab bei den Juden eingezogen war, beigetragen haben. Später, etwa vom 12. Jahrh. ab, kam man dahin, eine Klassifizirung der agadischen Aussprüche vorzunehmen und gewisse Grundsätze für ihre Auffassung und Erklärung aufzustellen. Doch fehlte es zu jeder Zeit auch unter den jüdischen Gelehrten noch immer nicht an solchen, die von den erwähnten Erkärungen absahen und bei den wörtlichen Angaben der Agada stehen blieben. Zu diesen gehörten die Mystiker verschiedener Jahrhunderte, welche an dem Anthropophormismus festhielten und so als die Anthropophormisten in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie bekannt sind.[6]) Von den Grundsätzen,

[1]) Sabbat S. 63a; Jebamoth S. 11b. u. S. 24a. אין מקרא יוצא מידי פשוטו
[2]) Graetz, Geschichte B. V. S. 29. [3]) Siehe darüber meine Arbeit über die Karäer in Winter und Wünsche, Jüdische Litteratur von S. 68 an. [4]) Siehe darüber weiter. [5]) S. d. A. [6]) Siehe weiter und im Artikel „Kabbala".

die man für die Auffassung der Agada aufstellte, nennen wir erst die von Abraham Maimonides, Sohn des Moses Maimonides, in seiner Schrift: „Ueber die Deraschoth.“[1]) Nach einer Einleitung, worin nachgewiesen wird, daß die Aussprüche des Talmuds, die nicht göttliche Offenbarungen sind, als Erzählungen, Angaben über Naturerscheinungen u. a. m. nicht blindlings aufgenommen, sondern geprüft und erwogen werden müssen, stellt er folgende Regeln darüber auf: „In den Deraschoth, Agadoth, giebt es 5 Arten: 1) die, welche wörtlich genommen und verstanden werden müssen, wozu die Aussprüche der Sittenlehre (s. d. A.) zu rechnen sind; 2) die, welche nach ihrer innern Bedeutung, ihrem geistigen Inhalt erklärt werden sollen. Es sind allegorische Sätze, die von Moses Maimonides in seiner Schrift „More Nebuchim“ erklärt werden. 3) Die, deren Erklärung und Verständnis schwierig ist, und die doch nur nach ihrem natürlichen Sinne zu fassen sind; 4) die der poetischen Anwendung und witzigen Anknüpfung einer Moral an dem hebräischen Ausdruck eines Schriftverses, als z. B. עשר בשביל שתתעשר „Verzehnte, damit du reich werdest;“ endlich 5) die der hyperbolischen Redeweise, der übertriebenen Schilderungen und Angaben. Ebenso giebt er zum Verständnis des historischen Teils der Agada, der Erzählungen und der geschichtlichen Angaben, Folgendes an: 1) die, welche als wirkliche Ereignisse zu halten sind. Ihre Aufzeichnung geschah wegen gewisser Gesetze, ethischer Lehren, Glaubenssachen oder sonstiger Merkwürdigkeiten. 2) Die, welche als Träume aufzufassen sind, nämlich, wo von Engeln, Dämonen die Rede ist; 3) die Erzählungen, welche als hyperbolische Berichte erklärt werden müssen und 4) die der Gleichnisse und Parabeln (s. d. A.). Ein Anderer, Jesaia di Trani,[2]) hat darüber: „Die Midraschim (Agadoth) bestehen aus drei Arten: a. Hyperbolischen Sätzen; b. Wundersagen und c. verschiedenen Arten von Schrifterklärungen, wodurch jedoch der natürliche Sinn des Schriftverses nicht verdrängt werden darf, der immer als Hauptsache angesehen werden muß.[3]) Von den Midraschim sind manche, die sich dem einfachen Wortsinn nähern; manche wieder, die in der Schrift nur Andeutung, רמז, finden. Andere endlich sprechen von sechs Klassen der Agadaaussprüche, die nicht berücksichtigt zu werden brauchen: 1) die, über deren Angaben geteilte Meinungen herrschen; 2) die, von denen der Vortragende später Abstand genommen; 3) wo der allgemeine Satz dem einzelnen widerspricht; 4) beliebige Schriftdeuteleien, „דרוש, oder Schriftanlehnungen, אסמכתות; 5) unmögliche Geschichten, deren Erzählungen von keinem Nutzen sind und 6) wissenschaftliche Angaben, als aus der Medizin und anderen Wissensfächern, die nicht geglaubt zu werden brauchen, sobald sie nicht mit unserer Einsicht übereinstimmen.[4]) Wir wollen sehen, ob diese Aufstellung der Normen mit den Lehren und Meinungen über die Agada von den anderen jüdischen Gelehrten vor und nach ihnen übereinstimme. Erst die Gelehrten des 9. und 10. Jahrhunderts. Von diesen nennen wir als den ältesten dieser Zeit: Jehuda b. Karisch oder Koraisch (870—900); er verfaßte ein sprachvergleichendes Werk (des Hebräischen und Arabischen), worin er gegen den Anthropophormismus der Agada stark herzieht.[5]) Entschieden geht er gegen die agadische Exegese vor, sobald dieselbe gegen die vernunftgemäße Auffassung des Schriftsinnes verstößt. So erklärt er 1. Chr. 3. 17., daß Serubabel b. Pediah und Serubabel ben Sealtiel identisch seien, nur daß er bald nach seinem Großvater (Pediah war der Sohn des Sealtiel) „ben Sealtiel“, bald nach seinem Vater „ben Pediah“ heißt —, gegen die Auffassung der Agada, daß Assir und Sealtiel (1. Chr. 3. 17.)

[1]) Abgedruckt in dem קובץ תשובות הרמבם von Lichtenberg, Leipzig 1856. [2]) In der Schrift שלטי גבורים zu Aboda sara Absch. 1. [3]) אין מקרא יוצא מידי פשוטו שהוא עיקר. [4]) In Abravanels Schrift ישועות משיחו S. 17. Königsberg 1846. [5]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 396. Anm. a.

nur Beinamen seien, wonach Serubabel, der Enkel, und Serubabel, der Großvater, eine Person gewesen wäre.[1]) Ferner erklärt er, daß die 1. Chr. 3. 19. Ende aufgezählten 10 Generationen nach Serubabel erst am Ende des Bestandes des zweiten Tempels aus den Annalen der Könige entnommen und hier eingeschoben wurden, ebenfalls gegen die agadische Annahme,[2]) daß Esra die Genealogie der Chronik geschrieben, und er nicht früher aus Babylonien nach Palästina gezogen war, bis er die Geschlechtstafel bis auf seine Person hergestellt hatte.[3]) Nach ihm geben wir den Gaon Saadja b. Joseph Fajumi (892—942) an. So sehr derselbe ein Verehrer der talmudischen Lehren und Traditionen war und für dieselben gegen die Karäer kämpfend auftrat,[4]) treffen wir ihn doch in seiner Bibelexegese gar oft gegen die agadischen Auslegungen, sobald diese von dem einfachen Wortsinn der Schrift abweichen, andere, passende Erklärungen anführen. Er erklärt zu 1. Chr. 3. 1., daß Daniel, Sohn Davids, auch Kilab, כלאב, heißt, weil er seinem Vater völlig ähnlich war; כלאב also = כאלו אביו, gegen die talmudische Angabe: „weil er den Mephiboseth, Sauls Sohn, in der Gesetzeskunde beschämt hatte."[5]) Ebenso tritt er gegen die Agada auf,[6]) welche Mered in 1. Chr. 4. 18. mit Kaleb ben Jephune identisch hält.[7]) Ferner erklärt er gegen die Agada die Stelle 4. M. 22. 28., daß nicht die Eselin, sondern ein Engel gesprochen hätte;[8]) ebenso soll nicht die Schlange (1. M. 3. 1.), sondern ein Engel zu Eva gesprochen haben.[9]) Er wagte es, Textzusätze und Textänderungen in der Schrift gegen die talmudischen Angaben vorzunehmen.[10]) Doch möchte er nicht die Agadaaussprüche bildlich erklärt haben, weil man dann gewohnter Weise auch zu einer allegorischen Erklärung der Schrift und ihrer Gesetze greifen könnte.[11]) Mehr erfahren wir von dem Dritten dieser Zeit, von Isaak b. Suleiman (Salomo) Israeli (845 940). Im 3. Teil Kap. 17 seiner Schrift „Jesod olam" sagt er: „Unsere Rabbiner, die in alle Geheimnisse eindrangen ....., sprachen allegorisch, wie sie in den Agadoth und Midraschim thun, um die göttlichen Wissenschaften vor dem gemeinen Volk zu verbergen, von denen sie nur anspielend und räthselhaft sprechen. So reden sie von niedrigen Dingen, wenn sie höhere im Auge haben." Der Vierte, Scherira Gaon (968 998), verfaßte eine Schrift über die Agada „Megillath Setharim", מגלת סתרים, in der er sich über den Wert der Exegesen und anderer Aussprüche und Lehren der Agada in Folgendem ausspricht: „Die Gegenstände (Lehren und Angaben), die dem Schriftverse entnommen werden, heißen Midrasch und Agada und sind nur subjektive Meinungen."[12]) Nach diesem Grundsatz hat er agadische Exegesen der Schrift bald verworfen, bald als richtig erkannt, auch andere Angaben und Aussprüche der Agada erklärt.[13]) Als den Fünften geben wir den Gelehrten Jakob ben Nissim in Kairwan (gest. 987) an, von dem es be-

---

[1]) Zitirt in dem Kommentar zur Chronik, edit. Kirchheim. [2]) Baba bathra S. 15a. [3]) Auch diese Erklärung von Jehuda b. Koraisch wird dort zitirt. [4]) Siehe: „Karäer" in „Jüdische Litteratur" von Winter und Wünsche. [5]) Gemara Berachoth S. 4a. שהיה מכלים פני מפיבושת בהלכה. Diese von der Agada abweichende Schriftauffassung Saadjas zitirt der Chronikkommentar edit. Kirchheim zur Stelle. [6]) Gemara Megilla S. 13a. [7]) Zitirt in genanntem Kommentar zur Stelle. [8]) In Aboth 5. 6. heißt es, daß der Mund der Eselin zu den Gegenständen gehört, die Gott geschaffen habe. [9]) Zitirt von Abraham Ibn Esra zur Stelle. [10]) Beispiele in Weiß, Tradition IV. S. 144. aufgezählt. [11]) Saadja Emunoth Wedeoth Absch. 7. 1. [12]) Zitirt in der Vorrede des Buches „Menorath Hamaor" von Aboab הני מילי דנפקי מפסוקים מקרי מדרש ואגדה אומדנא מינהו Weiß in seiner Geschichte der Tradition, Teil IV. S. 171. erweitert diesen Ausspruch Scheriras, ohne zu bedenken, daß diese Erweiterung nicht mehr von Scherira, sondern von den Späteren herrührt. So heißt es ausdrücklich im „Menorath Hamaor" nach diesem Zitat von Scherira: „אמרו עליו, sie sagten darüber", also Andere, aber nicht mehr „Scherira". Das Zitat von Scherira ist da zu Ende. [13]) Beispiele sind bei Weiß IV. S. 171. Anm. 17. u. S. 172. Anm. 18.

kannt ist, daß er bei sonderlichen Angaben der Agada ausrief: „Das ist wieder eine Agada, von der die Rabbanan sagten, daß man sich auf die Agada nicht stützen soll!“[1]) Er bemühte sich, viele Agadoth vernunftgemäß zu erklären, und was von ihren Aussprüchen sich nicht mit der Vernunft vereinigen ließ, verwarf er. Vom Schluß des 10. Jahrhunderts haben wir noch den Gelehrten R. Chananel ben Chuschiel, ebenfalls in Kairwan. In seinen Responsen,[2]) sowie in seinem Kommentar zum Talmud[3]) versucht er, die anthropophormistischen Aussprüche der Agada, die Gott menschlich darstellen, als Allegorien aufzufassen, um dieselben vernunftgemäß zu erklären, besonders wenn es galt, die Angriffe der Karäer auf das rabbinische Judentum zu entkräften. Bedeutenderes noch erfahren wir von den Gelehrten des 11. Jahrhunderts. Obenan gebührt der erste Platz dem Gaon Rab Hai (998—1038). Den Grundsatz seines Vaters Scherira Gaon (s. oben) über den Wert oder Unwert der Agada hat er in seinen Responsen weiter ausgedehnt und viel ausführlicher angegeben. „Jede Agada“, sagte er, „welche sich in den Traktaten des Talmuds vorfindet, ist wertvoller als die, welche nicht da aufgenommen wurde und in anderen Schriften gebracht wird. Bei den Agadoth im Talmud sollen wir möglichst das Irrige in denselben wegzuschaffen suchen (d. h. sie vernunftgemäß erklären); geht dies nicht, so betrachte man sie gleich den Lehren, die keine Verbindlichkeit für uns haben. Aber bei den Agadaaussprüchen in den anderen Schriften brauchen wir auch dies nicht zu thun, sondern lehre und trage sie vor, wenn dieselben nach unserer Anschauung richtig sind, wenn nicht, so beachte man sie nicht.“[4]) Deutlicher noch hören wir ihn anderwärts: „Wisse, daß die Worte der Agada keine Tradition sind, sondern Jeder deutete nach seinem Verständnisse, auch stellte er seine Auffassung nur als möglich, aber nicht als sicher und bestimmt auf, daher stütze man sich nicht auf die Agada.“[5]) In seinen Erklärungen der Agadaaussprüche unterschied er sich von den anderen Gelehrten, daß er nicht in ihnen Andeutungen von philosophischen Systemen oder philosophischen Lehren suchte und sie darnach erklärte, sondern sie nach den Anschauungen der Zeit, der dieselben angehörten, zu verdeutlichen strebte.[6]) Er spricht es deutlich aus, daß die Anschauungen der Philosophen sehr fern von denen der Rabbinen sind.[7]) Nächst ihm kommt der durch profanes Wissen und jüdische Gelehrsamkeit ausgezeichnete Samuel Hanagid (der Fürst) (1027—1055). Derselbe sagt in seiner Einleitung zum Talmud:[8]) „Jede Erklärung im Talmud betreffs eines Gegenstandes, der nicht zum Gesetz gehört, ist „Agada“, von der du nur das anzunehmen brauchst, was dir einleuchtet. Wisse jedoch, daß Alles, was unsere Weisen gesegneten Andenkens als Halacha und Gebot festgesetzt haben, von unserm Lehrer Mose, Friede mit ihm, herstamme, der es von Gott empfangen, daß demselben nichts hinzugefügt oder weggenommen werden darf. Dagegen ist Alles, was aus dem Schriftverse erklärungsweise entnommen ist, subjektiv, da Jeder, was sich ihm darbot oder was er mit seinem

[1]) Siehe Rappoports Biographie von R. Nissim in „Bikure Haitim“ 1831. S. 62. Anm. 10. [2]) Vergl. Theschuboth Hageonim, gedruckt in Lyk. 110—119. הא מלתא אגדתא וכל דדמי ליה אמרי רבנן אין סמיכין על אגדה [3]) Zusammengestellt in Biccure haitim 1831. S. 20. Anm. 14. zu Rappoports Biographie dieses Gelehrten. [4]) Aboab Menorath hamaor, Vorrede, nämlich כל מה שקבעו בתלמוד מחוור ממה שלא נקבע Ausführlicher im Eschkol Teil II. S. 47 Vorrede. Zitirt bei Weiß, Tradition IV. S. 178. [5]) Kobak, Jeschurun II. S. 43 יען כי דברי אגדה לאו כשמעי (שמעתא) הנהו אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו כגון אפשר ויש לומר לא דברי חתוך לפיכך אין סומכין עליה [6]) Vergl. Theschuboth Hageonim, gedruckt in Lyk. 12. von Joab; 13. über Pesachim 118b; 15. und mehrere andere zitirt Weiß, Tradition IV. S. 179. Anm. 7. u. 8. [7]) Theschuboth Hageonim 28. [8]) Beigedruckt dem Traktat Berachoth.

Urteile einsah, als Erklärung vortrug. Daher nehmen wir nur das von diesen Erklärungen an, was mit unserer Anschauung übereinstimmt, alles andere jedoch sei für uns nicht maßgebend." [1]) Der Dritte hier ist der große Bibel- und Talmud-Kommentator Salomo ben Jizchak, genannt Raschi (1064—1105), der in seinem Kommentar zum Pentateuch erst den natürlichen Sinn des Schriftverses nennt, worauf er den nach der Agada (Midrasch) nachfolgen läßt. Seine hierzu gebrauchte Redewendung ist: „Das ist nach dem natürlichen, einfachen Schriftsinn, aber der Midrasch oder die Agada erklärt." [2]) Auf einer andern Stelle (2. M. 6. 3.) geht er weiter und sagt ausdrücklich: „Daher sage ich, man erkläre den Schriftvers passend nach seinem natürlichen Sinne und lasse dem Midrasch seine Erklärungen, gleich einem Hammer, der den Felsen in viele Stücke zerbröckelt." [3]) Im 12. Jahrhundert: a. Jehuda Halevi (1105—1145). Derselbe hat darüber in seinem Buche Khusari: „Ich gestehe es, König der Khusaren, daß sich im Talmud Lehren und Angaben, דברים, finden, von denen ich dir keine genügende Erklärung zu geben, noch sie in gehörigen Zusammenhang zu bringen vermag. Die Jünger nahmen diese aus großer Genauigkeit auf nach ihrem Grundsatz: „Die Rede der Weisen soll studirt werden"; daher die Gewissenhaftigkeit, das, was sie von ihren Lehrern gehört, zusammenzustellen. Darin gingen sie so weit, daß sie dieselben mit denselben Worten und Ausdrücken wiedergaben, möglich, daß sie auch nicht ihren Inhalt verstanden, daher die wörtliche Angabe: „So und so haben wir gehört und empfangen". Auch vielleicht, daß ihre Lehrer in derartigen Aussprüchen Angaben hatten, die ihren Schülern unbekannt bleiben sollten. So kam die Sache auf uns, wir schätzen dieselbe gering, weil wir ihren Inhalt nicht kennen. Indessen hat sie nichts mit Erlaubtem oder Verbotenem zu thun; daher achten wir nicht darauf." [4]) b. Abraham Ibn Esra (1139—1167). In der Einleitung zum Pentateuchkommentar spricht er von der Methode seiner Vorgänger in der Schriftauslegung und macht ihnen zum Vorwurf, daß sie viele agadische Auslegungen in die Exegese hineinbrachten. Auf einer andern Stelle[5]) hören wir ihn: „Daher ihr (der Rabbinen) Grundsatz: „Der Schriftvers geht nie aus seinem natürlichen Sinn heraus." Die agadische Deutung soll nur den Inhalt annehmbar machen. Aber die späteren Geschlechter hielten sie als Hauptsache und für den eigentlichen Schriftsinn. So z. B. Raschi, der die Bibel nach dieser Art Exegese kommentirte, in der Meinung, so den wirklichen Inhalt wiederzugeben." Doch versteht er auch das Treffliche in der agadischen Auslegung zu würdigen und wünscht nur ein richtiges Verständnis derselben. In der Vorrede zu seinem Kommentar über das Buch der Klagelieder schreibt er: „Die Wahrheitsliebenden werden die Erklärungen unserer Alten verstehen. Es liegt denselben die Wahrheit zu Grunde und sie tragen das Gepräge des Wissenschaftlichen an sich; alle ihre Worte sind wie siebenfach gereinigtes Gold und Silber. Aber ihre Auslegungen sind verschiedener Art: a. in Rätseln, Geheimnissen und Allegorien; b. die, welche die müden Herzen (beschränkte Einsichten) durch tiefe Abschnitte erweitern sollen; c. endlich die, welche Wankende aufrecht zu erhalten und die Unwissenden zu belehren haben. Der Schrifttext wird angesehen wie der Körper und die Erklärungen wie die Bekleidung. Es

---

[1]) Daselbst הגדה היא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא אגדה . . . . והשאר אין סומכין עליהם

[2]) So zu 1. M. 43. 14.; das. 42. 14 זהו כפי פשוטו ומדרשו

[3]) Raschi zu 2. M. וארא Anfangs לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו והמדרש ידרש שנ׳ כה דברי כאש כפטיש יפוצץ סלע

[4]) Khusari III. 73. gegen Ende. אני מודה לך מלך כוזר שבתלמוד דברים שאינני יכול להטעימך בהם טעמים מספיקים ולא להביאם בקשר ענין

[5]) In seiner Schrift: „Sapha Berura" edit. Lipmann S. 8.

finden sich darin Auslegungen, bald so fein wie Seide, bald so grob wie ein härenes Gewand." c. Moses Maimonides (1135—1204). Seine Aeußerungen über die Agada erstrecken sich nicht so sehr auf den exegetischen Teil derselben, als vielmehr auf ihre andern verschiedenen Aussprüche. An vier Stellen seines Schrifttums läßt er sich darüber aus: 1) In der Vorrede zu seinem Mischnakommentar. Daselbst heißt es: „Der vierte Teil des Talmuds umfaßt die agadischen Angaben, Deraschoth, die passend nach dem Inhalte jedes Abschnittes angegeben werden. Diesen vierten Teil, die Deraschoth, halte man nicht von geringerem Werte und ohne jeden Nutzen, vielmehr enthält derselbe große Einsicht, denn er hat tiefe Rätsel und treffliche Geistesschätze. Betrachtet man dieselben mit Verstand, so gelangt man durch sie zur Kenntnis des wahrhaft unübertrefflich Guten und entdeckt von ihnen göttliche Gegenstände und das Wahre der Dinge, was die Männer der Weisheit sonst verheimlichten und nicht offenbaren wollten, auch Alles, was die Philosophen ihrem Zeitalter vorenthielten. Sieht man jedoch diese Angaben der Agada nach ihrem Wortsinn an, so erscheinen sie weit von allem Vernunftgemäßen. Man wählte diese Form aus trefflichen Gründen: 1) die Gedanken der Schüler zu schärfen und ihr Herz zu stärken; 2) um der Thoren Augen zu blenden, die ohne Erleuchtung bleiben sollen, denn wenn man ihnen den Strahl des Wahrhaften leuchten läßt, wenden sie sich doch nach dem Mangel ihrer natürlichen Beschränktheit davon ab, von denen es heißt: „Man offenbare ihnen kein Geheimnis, denn ihr Verstand ist nicht derart, um die Wahrheit in ihrem Lichte zu erfassen. So wollten auch die Weisen ihnen keinen Teil von den Geheimnissen ihrer Weisheit offenbaren." 2) In der Vorrede zu seinem philosophischen Buche „More Nebuchim". „Wir haben schon", sagt er daselbst, „in dem Kommentar zur Mischna (in der Vorrede) angezeigt, daß wir die fremdartigen Gegenstände in einem Buche über die „Prophetie" und in einer Schrift der Ausgleichung erklären wollen. Letztere ist das Buch, das wir angegeben haben, worin alle dunkeln Deraschoth erklärt werden sollten, die fern von der Wahrheit zu sein und den Weg des Vernunftgemäßen verlassen zu haben scheinen, aber in der Wirklichkeit Allegorien sind. Aber nachdem ich viele Jahre damit angefangen und Einiges abgefaßt hatte, stand ich davon ab . . . . . . Es scheint uns auch, daß, wenn ein beschränkter Mann, ein gewöhnlicher Rabbiner, diese Deraschoth studirt, er keine Schwierigkeiten darin finden wird, denn für einen eingebildeten Unwissenden, dem jede Kenntnis über die Natur der Dinge abgeht, ist sogar das Unmögliche nicht unwahrscheinlich. Wenn ein vollkommener und ausgezeichneter Mann sie studirt, so wird von zwei Fällen einer eintreffen, entweder er nimmt sie buchstäblich und beschränkt sich alsdann darauf, eine ungünstige Meinung vom Verfasser zu hegen, den er als einen Unwissenden ansehen wird, was keine Gefahr für die Grundlagen des Glaubens hat, oder er unterlegt ihnen einen verborgenen Sinn, und dann wird natürlich für die Religion nichts zu besorgen sein; er wird, mag er den verborgenen Sinn finden oder nicht, eine gute Meinung vom Verfasser haben." 3) Daselbst Teil 1. Absch. 70: „Siehe, wie diese erhabenen Wahrheiten, welche die Betrachtung der gründlichen Philosophen enthüllt hat, sich in den Midraschim zerstreut finden; wenn ein Gelehrter, der der Wahrheit nicht huldigen will, dieselben studirt, macht er sich gewiß beim ersten Lesen derselben lustig, weil dieselben im buchstäblichen Sinne sich von der Wirklichkeit der Beschaffenheit der Wesen entfernen. Die Ursache davon ist, daß sie (die Rabbiner) sich bei Behandlung der Gegenstände rätselhaft ausdrücken, weil sie für das gemeine Volk zu hoch sind, wie wir das schon wiederholt gesagt haben." 4) Daselbst Teil 3 Absch. 43: Die Deraschoth (agadische Angaben) betrachtet man von zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Es giebt Leute, welche behaupten, daß die

Rabbiner ihre Erklärungen als den wirklichen Sinn des Schriftwortes ausgeben; Andere betrachten diese Erklärungen mit Verachtung, sie finden dieselben lächerlich, weil offenbar dies nicht der Sinn des Schriftwortes ist. Erstere strengen alle ihre geistigen Kräfte an, um die Wahrheit dieser Deraschoth zu behaupten und sie im Gedächtnis zu bewahren, in der Meinung, sie geben den eigentlichen Sinn des Schriftwortes, und stellen sie auf eine Linie mit den traditionellen Gesetzen. Allein weder die Einen noch die Andern haben eingesehen, daß diese Erklärungen sozusagen zu poetischen Ausschmückungen gehörten, deren Sinn für keinen Verständigen zweifelhaft ist." Doch scheint Maimonides auf einer andern Stelle mit Obigem in Widerspruch geraten zu sein; er sagt in seinem Buche Jadchasaka (h. melachim Abschn. 12): „Man beschäftige sich nicht mit den Worten der Agada und bringe nicht lange zu mit den Lehren der Midraschim; auch mache sie nicht zur Hauptsache, denn sie bringen den Menschen weder zur Liebe noch zur Ehrfurcht." [1]) Endlich nennen wir noch d. **Abraham ben David**, genannt **Rabed** (1160—1198). Derselbe sagt unverhohlen, ohne sich auf die Auseinandersetzungen des Maimonides einzulassen, rundweg: „Es giebt Agaboth, welche Lehren und Meinungen verwirren." [2]) **Im 13. Jahrhundert:** 1) **Moses ben Nachman, genannt Nachmani und Nachmanides** (1195—1270). Dieser noch immer von den jüdischen Biographen nicht genug gewürdigte, ausgezeichnete Gelehrte spricht in freimütiger Weise es aus, daß Agadaangaben, wenn dieselben nicht auf ein Gesetz irgend welche Beziehung haben, nicht beachtet zu werden brauchen, man richte sich nach der Mehrheit.[3]) In seiner Disputation in Barcelona (1263) rief er wiederholt seinem Gegner auf dessen Zitirung von Agadoth zu: „Ich glaube nicht an dieselben!" Auch in seinem Pentateuchkommentar verwirft er agadische Exegesen, an deren Stelle er die seinige setzt.[4]) 2) **Salomo ben Iberet, genannt Raschba** (1235—1310). In seinem Kommentar zu dem Agadoth-Traktat Berachoth äußert er sich: „Die Absicht unserer Weisen in den Midraschim, ihre Erklärung an einen Schriftvers zu knüpfen, ist nicht, den Schriftvers zu erklären, sondern damit ihre Lehren nicht vergessen werden." [5]) Sonst gehörte er zu denen, welche die sonderlichen Agadaaussprüche, Anthropophormismen von Gott u. a. m. allegorisch erklärten.[6]) **Aus dem 15. Jahrhundert:** 1. **Isaak Abravanel** (1434—1509). In seiner Schrift „Jeschuoth Meschicho" Teil 2. tritt er entschieden gegen die Gelehrten auf, welche in ihren Abweisungen der Angriffe der Gegner auf das Judentum erklären, daß man die Erklärungen, Aussprüche und Angaben der Agada nicht zu glauben verpflichtet ist,[7]) weil man dadurch zur Verwerfung auch der andern Worte der Gesetzeslehrer gelangen werde.[8]) Findet man in den Agadoth sonderliche Angaben, so bemühe

---

[1]) Daselbst. לא יתעסק אדם בדברי הגדות ולא יאריך בדברי המדרשים ולא ישימם עיקר שאינם מביאים לא לידי אהבה ולא לידי יראה [2]) Rambam h. Teschuba Absch. 3. halacha 7. שיש אגדות המשבשות הדיעות [3]) Responsen. Respons 232, zitirt de Rossi Meor Enajim S. 198. edit. Wilna von Ben Jakob אם יש בהם נפקותא לדינים לא נסור מן הגמרא ואם לא אחרי רבים להטות [4]) Nachmanides לפ׳ נח gegen Raschis Agaba שהיתה התיבה משוקעת במים י״א אמות [5]) Zitirt in de Rossi Meor Enajim Imre bina S. 194. edit. Ben Jacob, Wilna כוונת חכמינו ז״ל במדרשים להסמיכם אל הכתובים בלשונות שלא ישכח זכרם ולא שהיתה כונתם לפרש הכתובים בכלל [6]) Zu verschiedenen Traktaten in En Jakob, von denen besonders die zum Traktat בבא בת״א in פרק המוכר über סעדת לויתן hervorzuheben sind. [7]) Siehe oben: „Moses ben Nachmani". [8]) Abravanel, Jeschuoth Meschicho Teil II. Einleitung sagt er אבל בעיני הוא דרך לא סכלה . . . נקל בדבור להכחיש דבריהם הנה התורה הרצועה לחלוק על דברי חכמים ונמצא שם שמים מתחלל

man sich, dieselben zu erklären.[1]) Doch möchte man diese Agadaerklärungen weder nach philosophischen Ideen, noch auf kabbalistische Weise in Verbindung mit kabbalistischen Lehren vornehmen.[2]) 2. Liepmann Mühlhausen (1490), der in seiner Schrift „Nizzachon" vorzüglich und einfach dunkle und rätselhafte Agadoth zu erklären versteht, ohne sich in Philosophemе einerseits und kabbalistische Dinge andererseits einzulassen. Im 16. Jahrhundert. Aus diesem beschränken wir wegen des engen Raumes unsere Angaben nur auf die Anführung des gediegenen Forschers Asaria de Rossi (1511—1578). Derselbe schließt seine Abhandlung über die Agada mit den Worten: „Es scheint mit den Agadoth dasselbe zu sein, was man von den Engeln erzählt: „sie gehen aus einem Feuerstrome hervor, singen ihr Lied und verschwinden."[3]) So verhält es sich mit den Agadoth. Nachdem der Prediger mit deren Zitirung seinen Zweck erreicht hat, bediene man sich ihrer nicht mehr zu Beweisen für etwas Absonderliches, was weit vom Verstandesgemäßen ist.[4]) Wir zitiren nur noch die Aeußerung des trefflichen J. S. Reggio (1784—1856) in seiner Schrift „Thora und Philosophie" S. 127: „Wer da glaubt, daß die anthropophormistischen Angaben der Agada von Gott u. a. m. nach dem Wortsinn zu nehmen sind, ist ein Leugner der Grundlehren unserer Religion, er hat keinen Anteil an dem Gottesglauben der Israeliten; vielmehr soll jeder Israelit annehmen, daß solchen Aussprüchen eine andere Idee unterliege außer dem gewöhnlichen Wortsinn."[5]) Mehreres siehe: „Anthropophormismus", „Gott nach menschlichen Affekten", „Mystik" und „Kabbala".

Ausbreitung des Judentums. התפשטות אמונת יהודית. Der geschichtliche Gang der biblischen Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe durch die Welt, ihre Ausbreitung über die Völker — soll hier als Ergänzung der Artikel: „Proselyten", „Judentum" und „Messias" in dieser Real-Encyclopädie besprochen und dargestellt werden. Das im biblischen Schrifttum verkündete Gottesbekenntnis mit seinen Lehren und Gesetzen war nicht ausschließlich für das israelitische Volk, sondern für alle Menschen. Die Offenbarung desselben geschah zunächst an Israel, aber nur, um einst von da in die gesamte Menschheit einzuziehen und sich über alle Völker auszubreiten. Das israelitische Volk wurde zum Träger, Pfleger und Verkünder dieser Heilsstiftung für die ganze Menschheit berufen; in seinem Leben und Wirken für Haus, Familie und Staat sollte es den Ausdruck deren bildenden und sittlich hebenden Einflusses finden, um so den Völkern ein lebendiges Bild seiner Heilssendung aufzustellen. In der biblischen Sprache wird dies durch die Worte verkündet: „Und nun, wenn ihr höret auf meine Worte und meinen Bund beobachtet, so sollet ihr mir sein auserlesen von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk! Das sind die Worte, die du reden sollst zu den Söhnen Israels."[6]) „So beobachtet und vollziehet sie (die Gesetze), denn das ist eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, die da hören alle diese Satzungen, und sie sprechen: „Nur ein Volk, weise und vernünftig, ist diese große Nation."[7]) Der einstige Einzug dieses Gottesglaubens mit seinen Lehren und Gesetzen in die gesamte Menschheit, um ein Gemeingut aller Nationen zu werden —, bildete das tiefste Verlangen, war das sehnsuchtsvolle Schauen der Propheten und

---

[1]) Daselbst. ואם יראה בהם זרות או סתירה יעמיק ויחקיר וידריש בכוונתם
[2]) Daselbst. [3]) Chagiga S. 14. [4]) Meor Enajim Imre bina Absch. 15. S. קי edit. Ben Jakob, Wilna. [5]) מי שמאמין בכל לבו . . . . שכל זה אמת וברור כפי הפשט בלי שום כוונה אחרת הרי זה כופר בעיקר ואין לו חלק באלהי ישראל . . . .
[6]) 2. M. 19. 5. 6. [7]) 5. M. 4. 6.

Psalmisten, der Lehrer und Gottesverkünder aller Zeit in Israel. Wir lesen darüber: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor, nach ihm sehnen sich die Völker. Es wandeln viele Nationen und sprechen: „Kommet, wir ziehen zum Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jakobs; er belehre uns von seinen Wegen, und wir wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Gotteswort von Jerusalem." [1]) Ferner Jesaia 12. 9.: „Sie werden nichts verheeren und nichts verderben auf dem ganzen Berg meines Heiligtums, denn voll ist die Erde der Erkenntnis des Ewigen, wie Wasser das Meer bedeckt"; Jeremia 3. 17.: „Zu jener Zeit nennt man Jerusalem Thron des Ewigen, dahin versammeln sich alle Völker im Namen des Ewigen, sie wandeln nicht mehr in der Verstocktheit ihres bösen Herzens"; daselbst 16. 19—21.: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: „Lüge ist's, was unsre Väter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützet. Vermag wohl ein Mensch sich einen Gott zu machen, und sie sind keine Götter"; Sacharia 14. 9.: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage ist der Ewige eins und sein Name eins"; Jesaia 45. 22—24.: „Bei mir habe ich es geschworen, Heil ist aus meinem Munde gekommen, ein Wort, das nicht zurückkehrt, mir wird jedes Knie sich beugen, jede Zunge soll bei mir schwören"; daselbst 56. 7.: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, ich erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus soll das Bethaus aller Völker genannt werden"; daselbst 66. 18.: „Und ich kenne ihre Gedanken und Werke, komme, alle Völker und alle Zungen (die Völker in ihren verschiedenen Sprachen) zu sammeln, daß sie kommen und meine Herrlichkeit sehen ...... Auch von ihnen nehme ich zu Priestern und Leviten" (V. 21.). „Und so wird es sein, von Monat zu Monat, von Sabbat zu Sabbat kommt alles Fleisch, sich zu verbeugen vor mir, spricht der Ewige." [2]) Was in diesen Schriftstellen als sehnsuchtsvolles Verlangen und prophetische Verheißung ausgesprochen wird, fand in der Geschichte des jüdischen Volkes während seines zweimaligen Staatslebens in Palästina und nach demselben eine allmählige, von Zeit zu Zeit stetig weiter schreitende Erfüllung, die gegenwärtig noch lange nicht abgeschlossen ist. „Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie ein gestriger Tag!" singt der Psalmist. Bei dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten schloß sich ihnen viel Mischvolk an.[3]) Es entstand die Frage über dessen Verhältnis zum Kultus. „Keine Ausschließung!" war die Antwort, „so die Fremden das Symbol des vollen Anschlusses an das jüdische Gottesbekenntnis, die Beschneidung, an sich vollziehen lassen".[4]) Auch die Ablegung des jüdischen Gottesbekenntnisses allein von Seiten Jithros,[5]) der Rahab[6]) und des syrischen Feldherrn Naaman[7]) wird verzeichnet. Zur Zeit Davids und Salomos soll die Zahl der Fremden zu Tausenden gewesen sein. Das Gesetz bestimmt für den dem israelitischen Glauben sich anschließenden Fremden gleiches Recht mit den andern Israeliten.[8]) Nach der Zerstörung des Zehnstämmereiches wird von den neuen Kolonisten dieses Landes berichtet, daß sie sich von einem jüdischen Priester in der Religion der Israeliten unterrichten ließen und den jüdischen Gottesglauben bei teilweiser Beibehaltung ihrer Götterverehrung annahmen (2. K. 17. 23—34). Der neue Gottesglaube gewann bei ihnen bald die Oberhand, so daß sie sich nach der Rückkehr der jüdischen Exulanten aus Babylonien an dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem beteiligen wollten. Die Geschichte kennt sie unter dem Namen „Samaritaner", die erst von den Lehrern des 2. und 3. Jahrh.

[1]) Ebenso Micha 2. 1—4. [2]) V. 23 daselbst. [3]) 2. M. 12. 38. [4]) 2. M. 12. 17. 18. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) Siehe: „Fremder".

als „Juden" gleich den andern Anhängern des jüdischen Glaubens erklärt wurden.[1]) Beim Rückzuge der Israeliten aus den babylonischen Ländern nach Palästina zur Begründung des zweiten jüdischen Staates schlossen sich ebenfalls viele Fremde den Israeliten an. Im Buche Ester 8. 17. wird erzählt, daß sich viele von den Bewohnern des Landes den Juden angeschlossen haben. Und in Nehemia 10. 29. lesen wir: „Und der Rest des Volkes, die Priester, die Leviten und Alle, die sich absonderten von den Völkern des Landes zur Lehre des Ewigen, hielten fest bei ihren Brüdern." Es wiederholte sich wieder die Frage über deren Zulassung zum Kultus. Die Antwort erfolgte auch da: „Keine Ausschließung, keine Zurückweisung!" In Jesaia Kap. 56. 1—7. heißt es darüber: „Und es spreche nicht der Fremde, der sich dem Ewigen anschließt: „Abgesondert hat mich der Ewige von seinem Volke", und es rufe nicht der Verschnittene: „Siehe, ich bin dürres Holz!" Denn so spricht der Ewige: „Die Verschnittenen, welche meine Sabbate beobachten und erwählt haben, woran ich Wohlgefallen habe, und festhalten an meinem Bunde, ihnen gebe ich in meinem Hause und innerhalb meiner Mauern ein Andenken, einen guten Namen, besser als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nicht aufhört." Eine eigentümliche Erscheinung, einzig in ihrer Art, bietet die Geschichte der Erfüllung obiger prophetischen Verheißung, des Ganges der jüdischen Gottesidee durch die Völker, in dem Jahrhundert vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus. Was nicht in der Blütezeit des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens, nicht in den Jahren des Glanzes und des Glückstandes des jüdischen Volkes zu geschehen vermocht hat, das vollzog sich wunderbar zur Zeit des Niederganges desselben, in den Jahren der Vernichtung seiner politischen Fortexistenz. Ein Zug nach dem jüdischen Gottesglauben, ein Drängen zu dessen Altären bemächtigte sich der Völker in und außerhalb Palästinas. Asiaten, Griechen und Römer in drei Weltteilen: Asien, Afrika und Europa, sah man sich zu dem jüdischen Gottesglauben bekennen, die Synagogen aufsuchen, dort den Gott Israels anbeten und die Vorlesungen aus der Thora und den Propheten anhören und auf die Worte der jüdischen Lehrer lauschen. Nicht unbedeutend muß dieser Andrang der Heiden in Rom gewesen sein, wenn die römischen Dichter Horaz und Juvenal sich veranlaßt fühlen, gegen die Ausbreitung des Judentums ihr Wort zu ergreifen. In den Satyren (IX. 69. und IV. 95—110.) des Ersteren haben wir die Anspielungen auf das Eindringen des Judentums schon zur Zeit des Augustus. Juvenal läßt sich zu dem Bekenntnis hinreißen: „Man lauscht dem Raunen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit heiliger Andacht."[2]) Er erzählt, daß er auf der Straße angeredet wurde: „Wo im Bethause treffe ich dich, Jude?"[3]) So empfiehlt Ovid, ebenfalls ein römischer Dichter, den Stutzern der Hauptstadt, an den Thüren der jüdischen Bethäuser die Schönen (Roms) zu mustern.[4]) Nicht minder erstaunt spricht Seneca: „Wie durch das ganze eroberte Land die Besiegten (die Juden) den Siegern Gesetze gegeben haben.[5]) Nach Apostelgeschichte 8. 28. kam ein Proselyt Kandake, Schatzmeister der Königin von Aethiopien, nach Jerusalem, um dort zu beten, der auf seiner Rückkehr das Buch Jesaia las. Welche Umwandlung! welche Umkehr in der Sinn- und Denkweise, in der Gefühls- und Herzensstimmung der Nichtjuden! Keine Schmähung, Verspottung und Verfolgung des jüdischen Volkes von Seiten seiner übermütigen Besieger, auch nicht die den Heiden absonderlich erscheinenden und als Aberglauben verschrieenen Gesetze und Bräuche der Juden waren im Stande, diesen Zug zum

[1]) Siehe „Samaritaner" in Abt. I. u. II. [2]) Juvenal 6. 541. [3]) Das. III. 296. [4]) Ovid. ars amat. I. 76. [5]) Seneca de superstitione: „ut (religio judaica) per omnem jam terram receptam victoribus victi leges dederunt."

Judentum zu stören oder auch nur aufzuhalten. Es liegt offenbar darin der Beweis, daß es keine äußeren Verlockungen, keine weltlichen Blendwerke gewesen, die der jüdischen Religion den Weg zu den Herzen der Völker gebahnt und sie zur Anerkennung und Annahme ihrer Lehren von Gott und Menschenliebe bewogen, sondern der reine Gehalt derselben. Dieser erleuchtete die Geister und eroberte sich siegreich die Gemüter der Heidenwelt. Die Gottesidee des Judentums wurde die Sehnsucht der Völker. Es war eine Erfüllung der göttlichen Verheißung in Jesaia Kap. 60. 2. 3.: „Denn siehe, Finsternis deckte die Erde, düsteres Gewölk die Nationen, aber über dir strahlte der Ewige, und seine Herrlichkeit ward über dir gesehen. Und es wandeln die Völker nach deinem Lichte und die Könige in dem Glanze deines Strahles.“ Kaum zwei Jahrzehnte nach der Auflösung des jüdischen Staates in Palästina, unter der Regierung des Domitian, konnte der Geschichtsschreiber Flavius Josephus schon berichten: „Gewiß, bei der Menge ist seit lange ein großer Eifer für unsere Religion aufgekommen. Es giebt nicht irgend eine griechische oder barbarische Stadt, nicht ein Volk, zu welchem nicht die Sitte der Sabbatfeier gedrungen wäre. Auch die Fastenzeit, das Anzünden der Lichter (am Makkabäerfest) und Vieles, was uns zu genießen verboten ist, werden (von diesen) beobachtet. Sie bestreben sich, unsere gegenseitige Eintracht, die Freigebigkeit mit den Besitztümern, die Arbeitsamkeit in den Gewerken und unsere Ausdauer in den Drangsalen wegen des Gesetzes nachzuahmen . . . . . Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschheit gegangen. Ein Jeder, der sich in seinem Vaterlande und in seinem Hause umgesehen hat, wird mich nicht Lügen strafen . . . . . Wären wir nicht selbst von der Vortrefflichkeit aller unserer Gesetze überzeugt, würden wir durch die Menge ihrer Anhänger darauf geführt werden, stolz auf sie zu sein.“[1]) Ferner: „Viele der Hellenen sind zu unseren Gesetzen übergegangen; die Einen sind dabei geblieben, die Andern, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen.“[2]) Nach den Berichten der Evangelien, Apostelgesch., Gal. 5. 2. waren es ganze Gemeinden, die sich im 1. Jahrhundert zur Beschneidung drängten.[3]) Ein anderer Augenzeuge aus der Zeit unter Nerva und Trajan, Tacitus, berichtet in verbissenem, unverkennbarem Aerger darüber: „Diejenigen, welche zu ihrer (der Juden) Religion übergehen, haben dieselben Sitten. Sie werden nicht früher aufgenommen, bis sie die Götter schmähen, das Vaterland verachten (?), Eltern, Kinder, Brüder aufgeben (?). Nur Verworfene (??) gehen zu ihnen über und wenden ihnen Gaben und heilige Spenden zu.“[4]) Daß es keine Verworfenen waren, die zum Judentum übergingen, geht aus dem Bericht des Dio Cassius hervor. Derselbe erzählt aus der letzten Zeit Domitians, daß Domitian seinen Verwandten Flavius Clemens hinrichten ließ, ebenso bestrafte er viele Andere teils an Gut, teils am Leben, weil sie auf den Abweg der jüdischen Sitte geraten sind.[5]) Der Andrang zur jüdischen Religion muß damals nicht unbedeutend gewesen sein, da Nerva sich veranlaßt sah, ein Dekret zu erlassen, welches verbot, eine Anklage wegen jüdischer Lebensweise zu erheben.[6]) Es galt dieses nervanische Dekret als Gegensatz gegen die strenge Praxis unter Domitian. Wir zitiren noch aus der 14. Satire des römischen Dichters Juvenal, der über die Neigung der Römer zum Judentume in erbittertem Tone sagt: „Wenn der Vater jeden siebenten Tag faullenzte und Schweinefleisch gleich Menschenfleisch (verboten) hält, so thut der Sohn nicht nur dasselbe, sondern er läßt sich auch beschneiden, verachtet die

---

[1]) Joseph. contra Apionem II. 39. Aehnliches bei Philo, Vita Mosis II. 137. Mong.
[2]) Das. II. 10. [3]) Vergl. Joseph. Antt. 20. 2. 2. [4]) Tacit. hist. IV. 5. [5]) Dio Cassius 67. 14.
[6]) Daselbst 68.

römischen Gesetze, studirt und beobachtet mit Scheu das von Moses überlieferte jüdische Gesetz, daß man nur Glaubensgenossen (?) den Weg zeigen und nur Beschnittene (?) zur gesuchten Quelle führen solle."[1]) In den Großstädten Rom[2]), Alexandrien[3]), Antiochien[4]), Damaskus[5]) u. a. a. O. war die Zahl der Judenfreunde gleich der Anzahl der Juden selbst. Wie und wodurch kam dies? Die Geschichte giebt uns hierzu zwei mächtige Faktoren an; der eine war das griechische Schrifttum der Juden in Alexandrien und an anderen Orten, und als den andern bezeichnen wir die jüdische Diaspora, die Zerstreuung der Juden in den Ländern und Städten Asiens, Afrikas und Europas mit ihren Gemeinden und religiösen Institutionen der Bet- und Lehrhäuser u. a. m. Hatte Ersterer es verstanden, die Gottesidee des Judentumes mit ihren Lehren und Gesetzen in eine den Griechen und Römern annehmbare Form zu kleiden, Alles, was absonderlich und abstoßend hätte wirken können, in den Hintergrund treten zu lassen, so stellte der andere Faktor die Juden an den vielen Orten ihrer Wohnsitze als die lebendigen Zeugen der Wahrhaftigkeit des durch das griechische Schrifttum des jüdischen Hellenismus den Heiden verkündeten Gotteswortes mit seiner sittlich bildenden und belebenden Macht auf. Das bedeutende griechische Schrifttum des jüdischen Hellenismus, das teils zur Abwehr der feindlichen Angriffe auf das Judentum, teils zur eigenen Belehrung seiner Stammesgenossen abgefaßt wurde, hat die Lehren und Gesetze seines Gottesglaubens in der Denk- und Vorstellungsweise der damaligen gebildeten Welt in gefälliger Form griechisch wiedergegeben. Gegen die Hälfte des zweiten Jahrhunderts wurde erst eine griechische Uebersetzung des Pentateuchs und später auch der andern biblischen Schriften angefertigt, die sich bis heute unter dem Namen „Septuaginta"[6]), wenn auch nicht mehr in der ursprünglichen Fassung, sondern mit vielen Zusätzen und Umarbeitungen, erhalten hat. Dieselbe war der erste Sendbote des Judentums, der in griechischer Sprache die Lehren und die Gesetze des jüdischen Gottesbekenntnisses mit der Geschichte des israelitischen Volkes den Völkern verkündete. Weithin fand dieses heilige Schrifttum der Juden in dem griechischen Gewande seine Verbreitung; es wurde in die gebildeten Kreise Alexandriens, Syriens, Griechenlands und Roms hineingebracht. Man konnte sich nun mit dem als Aberglauben verschrieenen jüdischen Gottesbekenntnis und dessen Lehren und Gesetzen vertraut machen, was in vollem Maße geschah, und man war von dem vielen Trefflichen darin überrascht und betroffen. Nicht in Philosophemen, sondern in einfachen, klaren, Allen verständlichen Sätzen fand man hier, was die Aufgeklärten der Zeit bewegt hatte: es gebe nur eine Gottheit, alle Menschen haben Anspruch auf Freiheit, Recht und Liebe; sie sämtlich sind Glieder einer großen Völkerfamilie u. a. m. So bildete diese griechische Bibel ein neues Element in der damaligen Weltliteratur, das bestimmt war, die entgegengesetzten Anschauungen des Morgen- und Abendlandes zu vereinen und eine Umwälzung in dem damaligen religiösen Denken hervorzurufen. Wie groß die Wirkung davon war, geht aus den Sagen hervor, die sich zur Verherrlichung dieser griechischen Bibelübersetzung[7]), sowie von der Glorifikation Mosis in dem griechischen Schrifttum dieser und der späteren Zeit gebildet hatten. Artapan hält den Gesetzgeber Moses mit dem mythischen Dichter Musäus identisch[8]); es wird ferner Moses eins mit Hermes gehalten, der die Buchstabenschrift gelehrt hat. Man behauptete, daß Plato sich den Moses, das mosaische Gesetz, bei der Ausarbeitung seines Staates zum Muster genommen.[9]) Dasselbe wird von Pythagoras berichtet, denn das Gesetz Mosis sei schon vor

---

[1]) Juvenal, Sat. XIV. 96—106. [2]) Tacit. hist. V. 5. [3]) Strabo bei Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [4]) Joseph. Antt. 3. 2. b. j. 2. 3. 3. [5]) Das. b. j. 20. 2. 2. [6]) Siehe: „Uebersetzung, griechische". [7]) Siehe ebenda. [8]) Euseb. praep. Evang. 9. 18—23. [9]) Daselbst 9. 6.; 13. 12. p. 663.

Alexander dem Großen griechisch übersetzt gewesen.[1]) Ebenso soll Aristoteles bekannt haben, daß er von einem jüdischen Weisen, mit dem er Unterredungen hielt, viel gelernt habe.[2]) Ueber den Eindruck, den der Mosaismus auf den gebildeten Griechen machte zitiren wir die Worte Strabos (60 v. bis 20 n.) in seinem geographischen Werke: „Moses lehrte, daß die Aegypter nicht richtig thäten, indem sie die Gottheit den Tieren ähnlich machen; auch nicht die Libyer und nicht einmal die Hellenen, die sie in menschlicher Gestalt abbildeten. Denn das Eine allein sei Gott, das uns Alle, Erde und Meer umfaßt, das wir Himmel und Welt und die Natur der Dinge nennen. Welcher Vernünftige aber möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, das einem unserer Dinge ähnlich sei? Vielmehr aufgeben müsse man alle Anfertigung von Bildern und einen würdigen Tempel ihm weihend ihn ohne Bild verehren."[3]) Früher schon war es der Historiker Hekatäus aus Abdara (200 v.), der eine Schrift über die Juden geschrieben hat, in der er sich äußerst lobend über den jüdischen Kultus aussprach.[4]) Der Kirchenvater Origenes[5]) sagt, daß Hekatäus in seiner Schrift über die Juden so sehr für das jüdische Volk Partei ergreife, daß Herennius Philo (im 2. Jahrhundert n.) in seiner Schrift über die Juden es bezweifle, ob die Schrift von dem Historiker Hekatäus sei, dann aber, wenn sie von ihm sei, sage, daß Hekatäus von der Ueberredungskunst der Juden hingerissen worden und ihrer Lehre beigetreten sei.[6]) Doch fehlte es auch nicht unter den Griechen und später unter den Römern an heftigen Gegnern des jüdischen Schrifttums und seines Gottesglaubens nebst dessen Lehren und Gesetzen. Das Fremdartige, Unbekannte und Neue in demselben, zu dem wir die Enthaltung vom Genuß des Schweinefleisches, die strenge Sabbatfeier und die bildlose Gottesverehrung rechnen, wurden von ihnen herausgerissen und lächerlich gemacht. Starkes Material zu feindlichen Angriffen lieferten auch die Anthropophormismen von Gott in der populären Redeweise der Bibel, wenn auch die meisten derselben von den Uebersetzern in der Septuaginta schon in besserer Form wiedergegeben wurden. Von diesen Gegnern nennen wir die alexandrinischen Literaten: Manetho, Chaeremon, Lysimachus, Apion u. a. m.; bei den Römern waren es: Cicero, Horaz, Tacitus, Juvenal, Plinius u. a. m.[7]) Zur Zurückweisung ihrer feindlichen Angriffe und zur Anbahnung eines besseren Verständnisses der Lehren und Gesetze im jüdischen Schrifttum machte man sich sehr früh daran, dieselben in ihrem wahren Lichte darzustellen. Wir nennen erst den Aristeasbrief (s. d. A.), der die griechische Pentateuchübersetzung erklärend begleitet; ferner die Schriften des Aristobul,[8]) welche die Erklärung alles den Nichtjuden fremdartig Klingenden zur Aufgabe hatten. Andere griechische Schriften der Juden verfuhren mehr polemisch, sie deckten die Blößen des heidnischen Götterglaubens auf. Es gehören hierher aus den Apokryphen die Schrift von „Bel und dem Drachen", der Brief Jeremias, der Brief Baruch, das Buch Baruch, das Buch der Weisheit Solomos u. a. m.

---

[1]) Clemens Alexand. Strom. I. 342. [2]) Clearchus de somno I. Clemens Alexand. Strom. I. Vergl. Joseph. contra Apionem 1. 22. [3]) Strabo XVI. 2. 35. p. 760. ff. [3]) Josephus contra Aprionem 1. 22. [5]) Origenes contra Celsum 1. 15. [6]) Daß diese Schrift nicht gefälscht ist, geht unter Andern aus den Excerpten bei Josephus und bei Diodorus Siculus hervor über die Juden, ihren Ursprung, ihren Kultus, ihre Staatsverfassung, ihre Sitten und Gewohnheiten u. a. m. [7]) Vergl. Joseph. contra Apionem 1. 26. über Manetho; das. 1. 32. über Chaeremon; das. 1. 34. über Lysimachus; das. II. 2. über Apion; ferner Tacitus hist. ann. V. 3. u. 4. von Tacitus und Justin XXXVI. über Andere. Juvenal Sat. VI. 160. und XIV. 98. spottet über das Land, in welchem altgewohnte Milde den Schweinen ein hohes Alter gönnt und Schweinefleisch für ebenso wertvoll gilt wie Menschenfleisch. Den jüdischen Gottesdienst nennt er ein Anbeten der Wolken und des Himmels und in der Sabbatfeier sieht er Trägheit und Faulheit (das. XIV. 105—106. das. XIV. 97. Nil praeter nubes et coeli numen adorant; ebenso Tacit. hist. V. 5. und Plinius hist. natur. 13. 4. 46). [8]) Siehe: „Aristobul".

Wir bitten, um jede Wiederholung zu vermeiden, über den Inhalt derselben die betreffenden Artikel in dieser Real-Encyclopädie nachzulesen und zitiren nur einen Ausspruch aus dem Buche der Weisheit Salomos: „Uns verführte nicht arger Menschen Kunsterfindung, noch der Maler unnütze Arbeit, ein Bild mit bunten Farben bemalt, deren Anblick den Thoren zur Schande gereicht."[1]) Endlich glauben Viele nachdrücklicher für die Achtung der Lehren und Gesetze ihrer Religion zu wirken, wenn sie dieselben durch den Mund uralter Zeugen verkünden lassen. So entstand eine Menge von pseudographischen Schriften. Man legte dem mythischen Sänger Orpheus das Gedicht in den Mund:

„Gott selbst erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn,
„Doch der Gebote zehn verkünden ihn für die Menschen.
„Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen,
„Nur ein Einziger durfte es, Moses der Wassergeborne
„Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen."[2])

Am kräftigsten geschieht dies in dem uns erhaltenen dritten Buch der Sibyllinen, aus dem wir hier Einiges anführen:

„Ein Gott ist, ein einiger Gott, unendlich und ewig,
„Herrscher des All, unsichtbar, selbst jedoch Alles erblickend;
„Aber er selbst wird nimmer gesehen von sterblichen Wesen. —
„Ja, ihr werdet gebührenden Lohn für die Thorheit empfangen:
„Denn den wahren und ewigen Gott nach Gebühr zu verehren
„Ließet ihr nach; statt ihm Hekatomben, hehre, zu opfern,
„Habt den Dämonen ihr Opfer gebracht, den Geistern im Hades.
„Und in Dunkel und Wahn geht ihr, vom ebnen, graden
„Pfad abweichend zieht ihr hin auf dornigen Wegen,
„Ueber Gestein irrt ihr. Hört auf denn, Sterbliche, Thoren,
„Die ihr tappet in Nacht, in lichtlos finsterm Dunkel!"[3])

In einem andern Gedicht wendet sich die Sibylle an Griechenland, als den Vertreter des Heidentums. Dasselbe lautet:

„Griechenland aber, warum vertrautest du sterblichen Herrschern,
„Welche dem endlichen Tod nicht zu entfliehen vermögen?
„Und warum bringst du dar den Toten vergebliche Gaben,
„Opferst den Götzen? Wer hat den Irrtum gelegt in die Seele
„Dir, um dieses zu thun und den großen Gott zu verlassen?
„Allvaters Namen verehr' und nie sei dir er verborgen.
„Tausend Jahr aber sind's und fünfhundert andere Jahre,
„Seitdem über die Griechen geherrscht übermütige Herrscher,
„Welche zuerst das Böse gelehrt die sterblichen Menschen;
„Die viel Götzenbilder gemacht für die, welche tot sind,
„Wegen welcher man euch unterwies auf Eitles zu sinnen.
„Aber wenn über euch kömmt der Zorn des allmächtigen Gottes,
„Dann werdet ihr des großen Gottes Antlitz erkennen.
„Aber die Seelen der Menschen zumal werden seufzen gewaltig,
„Und zum Himmel empor, dem großen, die Hände erheben.
„Und man beginnt einen Helfer zu nennen den mächtigen König,
„Und des gewaltigen Zorns Abwehr, wer sie sei, zu erfragen."[4])

Ferner:

„Auf und fallet allesammt auf die Erde und lasset uns anflehen

---

[1]) Weisheit Salomos 15. 4. [2]) Text in Euseb. praep. ev. 13. 12.; bei Justin de monarchia 2. cohort. ad gentes 15. [3]) Sibyllinen nach Friedliebs Uebersetzung, erstes Fragment S. 3. V. 1—4.; 19—26. [4]) Das. Buch 3. V. 546—561.

„Den unsterblichen König, Gott, den Großen und Höchsten.
„Lasset zum Tempel uns senden, denn er allein ist der Herrscher;
„Lasset uns Alle das Gesetz des höchsten Gottes erwägen,
„Denn das gerechteste ist's von allen hienieden auf Erden."[1])

Einen andern Weg endlich schlugen zur Verteidigung des Judentums der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus (60 v. bis 20 n.) und Philo, der Philosoph, in Alexandrien ein. Beide verwerfen in ihren Schriften die Waffen der Polemik, sie wollen nicht die Schmähung des Judentums mit der Schmähung der heidnischen Götter erwidern, sondern ziehen es vor, durch Zeugnisse der Geschichte und des vernunftgemäßen Denkens das jüdische Glaubensbekenntnis mit seinen Lehren und Gesetzen zu erklären und zu rechtfertigen. Ja, Philo geht so weit, daß er das Verbot in 2. M. 22. 27.: „Gott zu fluchen" auch auf die heidnischen Götter ausgedehnt wissen will.[2]) Wir haben in den Artikeln: „Josephus Flavius", „Philo der Alexandriner", „Religionsphilosophie", „Ethik, philosophische" und „Religionsgespräche" ausführlich über die Schriften dieser Männer und deren Inhalt berichtet, auf die wir des engen Raumes wegen verweisen, und heben zuletzt nur den schönen Satz in Josephus hervor: „Da unsere Gesetze die vollkommenste Gerechtigkeit enthalten, müssen wir durch dieselben gegen Alle wohlwollend und herzlich werden, und wir verlangen diesen Geist der Humanität in unseren Einrichtungen anerkannt zu sehen."[3]) „Es wird", sagt er ferner, „klar hervorgehen, daß wir Gesetze haben, die am meisten geeignet sind, Gottesfurcht, Zusammenleben mit Andern, allgemeine Menschenliebe, Gerechtigkeit, Ausdauer in Leiden und Todesverachtung zu erzielen." Er beweist dies, indem er fortfährt: „Der Tempel ist für einen Gott, Allen geöffnet, weil Alle nur einen Gott haben. Wir bringen Opfer, aber nicht, daß wir uns dabei sättigen und berauschen. Das Gesetz gebietet zur Ehe die natürliche Verbindung zwischen Mann und Frau, aber auf Berührung mit Männlichen ist der Tod gesetzt, ebenso auf Ehebruch; dem Gebote der Ehrfurcht vor Eltern räumt das Gesetz die höchste Stelle ein ..... Auf gleiche Weise wird die Ehre der Alten, die Liebe gegen Fremde, die Unbestechlichkeit des Richters, die Wohlthätigkeit gegen Arme und Bedürftige u. a. m. eingeschärft." Noch merkwürdiger ist der Ausspruch bei Philo: „Ich glaube, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, die väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren. Denn bei glücklicher Lage des Volkes werden auch die Gesetze heller aufstrahlen und die andern alle verdunkeln, wie die aufsteigende Sonne die Sterne;"[4]) ferner: „Das ist unstreitig bewunderungswürdiger, daß außer den Juden auch fast alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, sie billigen und in hohen Ehren halten. Sie erlangen dadurch eine außerordentliche Anerkennung, wie sie keinem andern Gesetzgeber zu Teil wurde. Denn weder in Griechenland, noch im Auslande giebt es, ich möchte sagen, einen einzigen Staat, der die Gesetze eines andern ehrt ..... Vom Aufgang bis zum Niedergang hat fast jedes Land Abneigung vor fremden Gesetzen. Nur unser Gesetz erkennen sie Alle an. Alle Menschen unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend, Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens so gut wie die des Westens, Europäer, Asiaten, alle Völker der ganzen Erde."[5]) Wir entnehmen diesen Stellen die große Ausbreitung und Anerkennung des jüdischen Gottesbekenntnisses mit seinen Lehren und Gesetzen unter den Völkern. Aber das Schrifttum des jüdischen Hellenismus allein war es nicht, das dem Judentum zu dieser geistigen

---

[1]) Sibyllinen nach Friedliebs Uebersetzung, erstes Fragment aus V. 710—728. [2]) Philo, vita Mosis II. p. 684. Das. de monarchia 8. 14. Vergl. Joseph. Antt. IV. 8. Vergl. hierzu den Artikel: „Lästerung Gottes". [3]) Joseph. Antt. XVI. 6. 8. [4]) Philo, vita Mosis p. 107. M. [5]) Das. 137. M.

Eroberung verholfen, das den Sieg seines Gottesglaubens erfochten und die heidnischen Göttertempel verödet hat; es war der oben angegebene zweite Faktor, das jüdische Volk in und außerhalb Palästinas, in allen Ländern und Städten seiner Zerstreuung — mit seinen Lehrern und Führern, seinen Synagogen und anderen religiösen Institutionen, das tüchtig mitgearbeitet hat. Das jüdische Volk mit seinem ihm eigenen Zug nach dem Idealen, mit seinem in der Religion aufgehenden Leben, mit seinen Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, der Keuschheit in der Familie, der strengen Zucht im Hause, mit dem sich immer wiederholenden Märtyrertum in den Religionsverfolgungsjahren unter Trajan und Hadrian[1]) war der lebendige Zeuge der Wahrhaftigkeit seines Gottesglaubens, seines bildenden und veredelnden Einflusses auf den Menschen, der so mächtig auf die nichtjüdischen Kreise gewirkt und sie für das Judentum gewonnen hat. So konnte Josephus in seiner Schrift gegen Apion sagen: „Jene, die Alles nach dem Gesetze thun, erwarten nicht Silber und Gold als Lohn, nicht Oel- und Epheukronen, sondern es trägt Jeder das Zeugnis des Bewußtseins in seiner Brust, daß Jene, die das Gesetz hüten und für dasselbe sterben, wieder bei Gott erstehen und eines besseren Lebens teilhaftig werden."[2]) Deutlicher noch ist das, was Philo, der Philosoph, darthut: „Es ist ferner zu bemerken, daß Alle, die zu unserm Glauben übertreten, sofort auch nüchtern, enthaltsam, bescheiden, sanft, edel, gerecht, hochherzig . . . . werden, während man wieder sieht, daß Jene, welche von unserm Glauben abfallen, unmäßig, unbesonnen, ungerecht, leichtsinnig . . . . blindlings auf den Ruin des Körpers und der Seele hinarbeiten."[3]) Hierzu kam der freudige Heldenmut seiner Kämpfer für Freiheit und selbstständiges Volkstum in den Kriegsjahren gegen Roms Tyrannei, der in den von ihm unterjochten Ländern Sympathie und Bewunderung erregen mußte. „Stark muß das Lamm sein, das unter siebzig Wölfen zu bestehen vermag", sprach Tinius Rufus zu R. Akiba.[4]) „Nicht das Volk ist so mächtig, sondern sein Gott, der es hütet und schützt", war die Antwort.[5]) Des Propheten Ruf an Israel: „Ihr seid meine Zeugen, ob es einen Gott giebt außer mir!"[6]) scheint sich verwirklicht zu haben. So viel Judengemeinden über die Welt zerstreut waren, so viel Sammelpunkte gab es für die große Zahl derer, die, unbefriedigt von den heidnischen Kulten, das Judentum aufgesucht hatten. Mit Recht bemerkt in Bezug darauf der Volks- und Gesetzeslehrer R. Jose (am Ende des 1. Jahrh.): „Gott hat Israel ins Exil zu den Völkern geschickt, damit es an Proselyten zunehme, denn es heißt: „Ich werde es aussäen im Lande und mich des Nichterbarmten erbarmen (Hosea 2. 25), säet doch der Landmann ein Maß Getreide aus, um einst mehrere Maß Getreide zu ernten!"[7]) Kräftigung erhielt dieser Drang nach dem jüdischen Glauben durch die entgegenkommende Weise der Volks- und Gesetzeslehrer bei der Aufnahme der zu demselben sich Bekennenden. Von dem Gesetzeslehrer Hillel I. (s. d. A.) wird erzählt, daß er einen sich bekehrenden Heiden in Betracht der Menge der jüdischen Gesetze das Gebot der Nächstenliebe in 3. M. 19. 18. in der genauen, erklärenden Angabe: „Was dir unlieb ist, füge keinem Andern zu" als das Hauptgesetz des Judentums bestimmte, mit der Hinzufügung: „Alles andere folgt daraus, gehe und lerne!"[8]) Einen andern Proselyten, der nur das Schriftgesetz ohne die traditionellen Angaben für dasselbe anerkennen wollte, wies er nicht zurück, sondern suchte ihm begreiflich zu machen,

---

1) S. d. A. 2) Joseph. Antt. 16. 6. 8. 9. 3) Philo, Ueber die Philanthropie des Gesetzes II. nach Friedländer, Wien 1880 S. 62. 4) S. d. A. 5) Siehe: „Akiba R.". 6) Jesaia 44. 8. 7) Pesachim S. 87 b. אמר ר"א לא הגלה הב"ה ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים של וזרעתיה לי בארץ 8) Sabbat S. 31 a. כל מה דמסני לך לחבריך אל תעביד

daß selbst die Kenntnis der Buchstaben und das Lesen derselben auf Tradition beruhe.[1]) Endlich suchte er einem Dritten, der ebenfalls Jude werden wollte, in der Absicht, das Hohepriesteramt einst zu erlangen, darzuthun, welche Verantwortlichkeit mit dieser Würde verbunden sei, so daß er selbst davon abstand.[2]) Der Synhedrialpräsident R. Jochanan b. Sakai bestimmte, daß der Proselyt bei seiner Aufnahme nach dem Aufhören des Opferkultus von dem üblichen Opfer (s. weiter) dispensirt sei, so daß er nicht einmal den Betrag desselben zu erlegen braucht.[3]) Einem Heiden entgegnete er: „Die Proselyten, die Bekehrten unter euch, sind eure Propheten, und ihr habt keinen Grund zurückzubleiben!“ (Midrasch rabba, 3. M. Abschn. 2.). Auf Befürwortung des Volks- und Gesetzeslehrers R. Josua (Anfang des 2. Jahrh.)[4]) kam es in einer Synhedrialsitzung zum Beschluß, daß das Gesetz in 5. M. 23. der Nichtaufnahme der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde in Betracht der durch die Eroberungen durch Sanherib (s. d. A.) entstandenen Völkerverpflanzung und Völkervermischung als aufgehoben zu betrachten sei.[5]) Bei einer andern Gesetzesverhandlung behauptete R. Josua, daß der Proselyt auch ohne Beschneidung, durch den Akt des Tauchbades allein als ins Judentum aufgenommen zu betrachten sei, da auch die Stammmütter durch den Akt des Tauchbades allein ins Judentum aufgenommen wurden.[6]) Es war dies im 1. und 2. Jahrh. eine bedeutende Conzession für die Proselyten der heidnischen Umgebung, die gewiß viele neue Proselyten dem Judentum zuzuführen vermocht hat. So berichtet Josephus von einem jüdischen Gelehrten Annania, der dem zum Judentume sich bekennenden König Izates von Adiabene[7]) in Bezug auf die Beschneidung zurief: „Izates könne Gott auch ohne Beschneidung verehren, wenn er nur die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden beobachte, welche die Hauptsache bilden.“[8]) Weiter noch ging der Lehrer R. Jochanan, welcher lehrte: „Jeder, der den Götzendienst verleugnet, heißt „Jude“.[9]) Diesem reihen wir eine Anzahl von Lehren und Mahnungen über die Würdigung des Proselyten an. „Wer das Recht eines Proselyten beugt, hat gleichsam den Rechtsanspruch Gottes gebeugt.“[10]) Gradezu wird das Gesetz: „Und es berücke nicht Einer den Andern“ (3. M. 25. 14. und 17.) auf den Proselyten bezogen, ihm keine Kränkung zuzufügen, als z. B. ihm zuzurufen: „Siehe, gestern noch verehrtest du den Götzen Bel, den Nebo“; „Noch stecken Schweine zwischen deinen Zähnen, und du bringst Worte in meiner Gegenwart vor“![11]) oder: „Erinnere dich der Werke deiner Väter, ihrer Thaten u. a. m.!“[12]) Es stellte der Gesetzeslehrer R. Jose (s. d. A.) den Grundsatz auf: „Ein Proselyt, der sich ins Judentum aufnehmen ließ, ist einem Neugeborenen gleich.“[13]) Der Patriarch R. Simon ben Gamaliel II. zitirt in einer Unterredung mit einem Heiden eine Mischna: „Kommt ein Fremder, um sich (ins Judentum) aufnehmen zu lassen, so strecke man ihm die Hand entgegen, um ihn unter die Fittige Gottes einziehen zu lassen.“[14]) Voll Rücksicht und Schonung gegen den Proselyten lautet die Mahnung: „In der Gegenwart eines Proselytennachkommens bis zum zehnten Geschlecht schmähe keinen Heiden!“[15]) Von Bedeutung war es, daß man in einem Gebet die Barmherzigkeit Gottes auch für den Proselyten

---

[1]) Sabbat S. 31a. [2]) Daselbst. [3]) Gemara Kherithoth S. 8a. Jeruschalmi Schekalim am Ende. Gemara Rosch haschana. S. 31b. [4]) S. d. A. [5]) Mischna Jadaim 6. 4.; Tosephta Jadaim II. 7.; Berachoth S. 28a. [6]) Jebamoth S. 46. טבל ולא מל הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו [7]) Siehe: „Izates.“ [8]) Joseph. Antt. 20. 2. 5. [9]) Megilla S. 13a. כל הכופר בע"ז נקרא יהודי [10]) Gemara Chagiga S. 5a. [11]) Mechilta zu Mischpatim Absch. 17. אמש היית עובד לבל ולנבו — הרי חזירים בין שיניך ואתה מדבר מילין כנגדי [12]) Gemara Baba mezia S. 48b. זכור מעשה אבותיך [13]) Gemara Jebamoth S. 47a. גר שנתגייר כקטן שנולד דמי [14]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 2. גר שבא להתגייר פושטין לו יד להכניסו תחת כנפי השכינה [15]) Gemara Sanhedrin S. 94.

zu erflehen bestimmte.[1]) Aber noch bedeutender war der Ausspruch des Lehrers R. Simon b. Jochai (im 2. Jahrh.): „Wer ist größer, der, welcher den König liebt, oder der, den der König liebt?“ Du antwortest: „Der ist größer, den der König liebt.“ Siehe, so heißt es von dem Proselyten: „Er (Gott) liebt den Fremdling, ihm Brod und Gewand zu geben“ (5. M. 10. 29.). „Geliebt sind die Proselyten, denn überall, wo sie genannt werden, werden sie gleich Israel genannt; die Israeliten heißen Diener (Jesaia 61. 8.), auch die Proselyten (das. 56. 8); die Israeliten, sie bilden den Gottesbund, auch die Proselyten (das.); „zur Gnade“, heißt es bei den Israeliten (2. M. 28.); auch bei den Proselyten (Jesaia 57. 1.) u. a. m.“[2]) Ob die jüdischen Gelehrten auch eigens Missionsreisen zur Verbreitung des Judentums unternommen haben —, darüber hat das talmudische Schrifttum keine Notiz. Nur im Evangelium Matthäus 25. 15. lesen wir, daß die Schriftgelehrten Land und Meere bereisten, um einen zum Proselyten zu machen. Aber davon wird im jüdischen Schrifttum nichts erwähnt, nur daß die Volks- und Gesetzeslehrer auf ihren Reisen nach Rom Religionsgespräche mit verschiedenen heidnischen Persönlichkeiten hatten.[3]) Der Erfolg war ein bedeutender. Schon oben sprachen wir von der Bekehrung des Izates, Königs von Adiabene, zum Judentum, aber lange vorher bekannten sich zum Judentum seine Mutter Helene (s. d. A.) und sein Vater Monobaz I. mit seinem Sohne Monobaz II.[4]) Daß auch Andere am Hofe ihrem Beispiel gefolgt sein mögen, ist anzunehmen. Das geschah im 1. Jahrhundert gegen das Jahr 30. Von den vielen Proselyten in den babylonischen Ländern, wo die Zahl der Juden sehr groß war, wird an mehreren Stellen im talmudischen Schrifttum berichtet.[5]) „In Antiochien“, erzählt Josephus, „zogen die Juden fortwährend eine große Menge Hellenen zu ihrem Gottesdienste heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandteil ihrer selbst.“[6]) An mehreren Stellen in der Apostelgeschichte (13. 16; 13. 26.)[7]) werden in der Anrede neben den Israeliten auch „Gottesfürchtige“, eine Klasse von den zum Judentum bekehrten Heiden (siehe weiter), in Antiochia Posidiä genannt. Von solchen „Gottesfürchtigen“ erzählt auch Josephus, daß sie durch Geschenke und Abgaben zur Vergrößerung der Tempelschätze beigetragen hätten.[8]) Auch in Athen gab es eine Menge solcher Proselyten,[9]) ebenso in Tessalonich,[10]) von denen Paulus viele für sich gewonnen haben soll. In Damaskus konnte man sämmtliche Frauen zu Proselytinnen des Judentums rechnen.[11]) In Palästina, in den verschiedenen Städten, am meisten in Jerusalem, war deren Zahl sehr bedeutend, wo sie einen eigenen Stand bildeten. Die oben genannte adiabenische Königin Helene wohnte mit ihren Söhnen in Jerusalem. Eine vornehme Römerin, Proselytin, Valeria, בלוריא, unterhielt mehrere Religionsgespräche mit dem Patriarchen Gamaliel I.[12]) Von derselben wird erzählt, daß sie bei ihrem Uebertritt zum Judentum auch ihre Skavinnen ins Judentum mit aufnehmen ließ.[13]) Ein Proselyt, Jehuda, der Ammoniter, יהודי עמונית, gab Veranlassung zu dem schon oben angegebenen Synhebrialbeschluß zur Aufhebung des Verbotes, die Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde aufzunehmen. Ein anderer Proselyt, Minjamin, der Aegypter, bewirkte bei dem Gesetzeslehrer Akiba (s. d. A.) die Erlaubnis, daß seine Söhne sich mit Jüdinnen

---

[1]) Siehe: „Schemone Esre“. Vergl. Succa S. 17. [2]) Mechilta zu Mischpatim Absch. 18 und Traktat Gerim IV. edit. Kirchheim. [3]) Siehe: „Religionsgespräche“, besonders Mischna Erubin IV. 1—2.; Maaser scheni V. 9.; Sabbat XIV. 8. Siehe Derenbourg, Geschichte S. 334—340; Renan, Les évangiles S. 307. [4]) Siehe: „Monobaz“. [5]) Siehe: „Babylonien“. Hierzu Gemara Berachoth S. 17 β. [6]) Joseph. b. j. VII. 3. 3. [7]) Vergl. noch Apostelgeschichte 13 43. u. 50., wo es ausdrücklich heißt „die Gottesfürchtigen der Proselyten“ = σεβόμενοι προσηλύτων. [8]) Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [9]) Apostelgeschichte 17. 4. [10]) Das. 17. 17. [11]) Joseph. b. j. II. 20. 2. [12]) Rosch haschana S. 17b. [13]) Mechilta Absch. Nr. 15.

verheiraten durften.[1]) Endlich wird viel von dem Proselyten Aquila (s. d. A.), Onkelos, aus Pontus erzählt; er erlernte das Hebräische so gründlich, daß er es unternahm, die ganze Bibel griechisch zu übersetzen. Diese griechische Bibelübersetzung wurde von den Gesetzeslehrern R. Eliezer (s. d. A.) und R. Josua (s. d. A.) wegen ihrer genauen wörtlichen Wiedergabe des Textes sehr gelobt.[2]) Am stärksten war der Andrang zum Judentum in **Rom**, und zwar aus den höchsten und feinsten Kreisen. Am Hofe Neros (54—68) waren die Töchter der Gens Flavia, die Valeria und Veturia, mit vielen Anderen dem Judentume ergeben;[3]) auch die Kaiserin Poppäa, die Gemahlin Neros, gehörte zu denselben, sie wurde als „gottesfürchtig", *θεοσεβής*, bezeichnet, war stets bereit, jüdische Bittgesuche beim Kaiser zu befürworten[4]) und verlangte, nach jüdischer Sitte bestattet zu werden, was ihr auch Nero gewähren ließ.[5]) Ebenso wird angegeben, daß der Vetter Domitians, Flavius Clemens und dessen Frau Domitilla wegen Atheismus, Hinneigung zum Judentume, angeklagt wurden, von denen Ersterer hingerichtet und Letztere auf die Insel Pandataria verbannt wurde.[6]) Noch kennt man eine römische Proselytin Veturia Paulla (oder Paulina), die im 70. Jahre Jüdin wurde und den Namen „Sara" erhielt; sie führte den Ehrentitel „Mutter der Synagoge" und wurde 86 Jahre alt. Von ihr hat sich noch eine Grabschrift erhalten.[7]) Wir unterlassen es nicht, hier noch zu erwähnen, was der Dichter Juvenal zur Charakterisirung dieser Zeitströmung in Rom für das Judentum vorbringt. „Es suchen alle Geängstigten und von schweren Träumen Erschreckten in der Synagoge Trost und Aufrichtung. Der Uebertritt zum Judentum geschieht mit solchem Eifer, daß einer Frau, die mit ihrem Kinde übertrat, beim Untertauchen in die Tiber, um das übliche Proselytenbad zu nehmen, das Kind tot wurde, weil es fieberkrank die vorgeschriebene Waschung vornahm.[8]) Die übergetretenen Römer verleugnen Verwandte und Familie,[9]) fasten am Donnerstag, ruhen am siebenten Tage und halten sich streng an die Speisegesetze.[10]) Nach solchen geschichtlichen Angaben von dem Drange der Heiden zum Judentume, nach diesen Berichten von der weiten Verbreitung seines Gottesbekenntnisses mit seinen Lehren und Gesetzen und dem begeisterten Uebertritte zu demselben drängt sich uns die Frage auf, wie kam es, daß diese Bekehrung der Heiden zum Judentume des 1. und 2. Jahrhunderts nicht in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt wurde, und daß es sich schon im 3. Jahrhundert darin durch das aus ihm hervorgegangene Christentum verdrängen und überflügeln ließ? Verschieden fällt darüber die Antwort aus. Einige nehmen an, daß die vielen Zeremonien und Gesetze den Uebertritt später erschwerten. Andere geben die Verquickung der jüdischen Religion mit dem Jüdisch-Nationalen, wozu Viele sich nicht finden konnten, da sie ihre eigene Nationalität nicht aufgeben wollten, als Grund hierfür an. Wir sehen von diesen Angaben ab und glauben, daß die Völker des Altertums zur Aufnahme der reinen biblischen Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen von der Gottes- und Menschenliebe noch nicht genug herangereift waren. Dieselben konnten nur unter starken Modifikationen und mit vielen Konzessionen an die heidnische Glaubens-,

---

[1]) Tosephta Kidduschin Absch. 5. 3. Jeruschalmi Jebamoth S. 9b. Sifre Nr. 1534. [2]) Siehe: „Aquila", „Onkelos" und „Targum". [3]) Joseph. Antt. 18. 3. 5. Sueton, Domitian 15. Renan, Paulus S. 129—135. [4]) Joseph. Antt. XX. 8. 11. Vita 3. [5]) Tacit. Annal. 16. 6. Joseph. Antt. 14. 7. 4. [6]) Dio Cassius im Auszug des Xephilinus 67. 12. Auch das jüdische Schrifttum erzählt von der Hinrichtung des Proselyten קלֹונימוס = Clemens (אונקלֹוס בר קלֹוניקוס). Von diesen soll, nach christlichen Autoren, Domitilla dem Christentum angehört haben. [7]) Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. S. 35. Nr. 11. Man will dieselbe mit der obengenannten Veturia oder Valeria identisch halten. Graetz, Jahresbericht. Breslau 1884. S. 24—26. [8]) Juvenal, Sat IV. 6. 544. II. 3. 288 ff. [9]) Tacit. XV. 5. [10]) Juvenal XIV. 95.

Denk- und Lebensweise bei den Völkern Eingang finden und eine Massenbekehrung hervorbringen. Gewohnheiten, mit denen man verwachsen ist, lassen sich nicht bei Volksmassen durch Annahme fremder Lehren und Sitten verdrängen; es müssen erst Uebergänge, Accomodationen u. a. m. stattfinden. Das Judentum konnte und durfte sich nicht zu diesen Accomodationen und Konzessionen an das Heidentum verstehen, wenn es seine Lehren rein und unvermischt erhalten wollte. Für eine Massenbekehrung zu seinem Glauben war die Zeit noch nicht da. Der Monotheismus des Judentums mit seinen großen sozialen Gesetzen und Sittlichkeitslehren, wie alle Menschen Brüder und Söhne einer großen Völkerfamilie sind, Allen Freiheit und Rechtsgleichheit zuerkannt werden müsse, die Scheidewände zwischen Volk und Volk schwinden sollen, nicht das eine das andere als fremd, barbar, bedrücken, hassen und verfolgen dürfe u. a. m., hatte da noch keine bleibende Stätte. Das Christentum hat Konzessionen an das Heidentum gemacht und dadurch eine Massenbekehrung für sich gewonnen. Mit seinem Trinitätsglauben konnte sich des Heiden Vielgötterei eher befreunden; das Politische und das Soziale schloß es aus seinen Lehren aus. Mit seinen Sätzen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ und: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!“ sprach es diese Trennung des Sozialen und Politischen von seiner Heilsstiftung aus. Aber nicht so das Judentum! Hierzu kam, daß die Bekehrungen zum Judentum, die stattgefunden, nicht von der erforderlichen Gesetzestreue begleitet waren. Viele wollten nur als jüdische Gottesfürchtige, Gottesverehrer, gelten, d. h. den jüdischen Gottesglauben allein für sich als verpflichtend anerkennen und so unter sich eine neue jüdische Glaubensgemeinschaft innerhalb des Judentums sein. Diese „Gottesfürchtigen“, *φοβούμενοι τὸν θεόν*, oder „Gottesverehrer“, *σεβόμενοι τὸν θεόν*, von denen Josephus[1]) und die Apostelgeschichte[2]) sprechen, nahmen die jüdische Gottesverehrung an, besuchten die Synagogen und beschränkten sich in der Beobachtung des Gesetzes auf gewisse Hauptpunkte. Zu diesen Hauptgesetzen gehörten nach oben zitirten Stellen des Josephus, Juvenal u. a. m.: das Sabbatgesetz, die Speisegesetze u. a. m.[3]) Das hat eine Enttäuschung bei den Volks- und Gesetzeslehrern hervorgerufen, sie erschienen ihnen als eine neue Sekte, die sich ein neues, ihnen bequemes Judentum zusammenstellten, welches die Einheit des jüdischen Volkes und die Aufrechterhaltung des jüdischen Glaubens zu beeinträchtigen drohte. Hatten doch die Juden kaum durch das Ausscheiden des Christentums und das Erlöschen vieler anderer Sekten die Einheit wieder gewonnen. Es machte sich daher eine Reaktion gegen das Proselytenwesen geltend. Schon in den früheren Jahrhunderten waren die bedeutenden Volks- und Gesetzeslehrer Samai und später Eliezer u. a. m. dem Proselytenwesen abhold; sie wiesen sämmtliche Proselyten zurück, die aus irgend einer weltlichen Absicht ins Judentum aufgenommen sein wollten.[4]) Aber ihre Gegenäußerungen kamen nicht zur Geltung, sie wurden von den Lehren und Angaben Hillels I. und dessen Jüngern nach ihm verdrängt.[5]) Erst im 3. Jahrh. ermannte man sich, um die Aufnahme des Proselyten zu erschweren und zu beschränken. Man musterte das ganze Proselytenwesen, gewahrte darunter mehrere Klassen von Proselyten, die streng von einander geschieden wurden, und beschloß, nur die Klasse derselben aufzunehmen, welche aus wirklichem Herzensdrange das Judentum aufsuchte und seine sämmtlichen Lehren und Gesetze als für sich bindend anerkannte. Die bezeichneten Proselytenklassen waren: 1) Die Proselyten aus Furcht, gleich den heidnischen Kolonisten in Samaria, die aus Furcht vor den sich ansammelnden Löwen (2. K. 17. 24.)

---

[1]) Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [2]) Apostelgeschichte 10. 2. 22.; 13. 10. 26. [3]) Vergl. Josephus contra Apionem II. 39 und Tertullian ad nationes I. 13. Juvenal, Sat. XIV. 96—106. [4]) Siehe die Artikel: „Hillel“, „Samai“ und „Eliezer“. [5]) Daselbst.

den israelitischen Gottesglauben annahmen und so spottweise „Löwenproselyten", גירי אריות, hießen; 2) Proselyten wegen Träume, גירי חלומות, die von Träumen geängstigt das Judentum aufsuchten;[1] 3) die Proselyten wegen der königlichen Tafel, גירי שולחן מלכים, als z. B. die in den Tagen Davids und Salomos (s. d. A.); 4) die Proselyten der Ester und Mordechais, גירי אסתר ומרדכי;[2] 5) Proselyten als Diener des Königs Salomo, גירי עבדי שלמה; 6) Proselyten wegen einer Frau, גירי לשום אשה; 7) Proselytinnen wegen eines Mannes, גירי לשום איש, u. a. m.[3] Ferner die im Pentateuch vorkommenden: 8) Proselyten am Thore, גירי שער, oder Einsaßproselyten, גירי תושב; 9) Proselyten aus Liebe zur Religion, גירי לשום אהבה, und 10) Proselyten der Gerechtigkeit, גירי צדק, welche sich zum Judentum mit seinem ganzen Gesetz bekennen. Die gesetzliche Norm über dieselben stellte R. Nechemia (im 3. Jahrh.) auf: „Die Löwenproselyten, die Traumproselyten u. a. m. sind keine Proselyten, wenn sie nicht nach den Bestimmungen von jetzt ins Judentum eintreten".[4] Sein Zeitgenosse R. Jose ben Jehuda verschärft noch diese Angabe dadurch, daß der Proselyt auch der geringsten Vorschrift der Gesetzeslehrer seine Anerkennung nicht versagen darf.[5] Unterstützt wurde dieser Ausspruch durch die Aeußerungen der anderen Gesetzeslehrer. Wir bringen von denselben die von R. Chelbo: „Schwer sind die Proselyten den Israeliten wie ein Geschwulstaussatz, כספחת, denn es heißt: „Und es schließt sich ihnen der Fremde an, und sie werden dem Hause Jakob angefügt" (Jesaia 14. 1.).[6] Der Proselyt wird hier als ein krankhafter Ansatz an dem israelitischen Gemeindekörper betrachtet. Noch schärfer spricht sich der Lehrer R. Jizchak aus: „Unglück auf Unglück treffe diejenigen, welche Proselyten (ins Judentum) aufnehmen."[7] Weshalb werden die Proselyten von Leiden heimgesucht? Abba Chanan antwortet darauf im Namen des R. Eleasar: „Weil sie nicht aus Liebe, sondern aus Furcht das Gesetz vollziehen."[8] So verweigerte R. Chija einer Frau von bescholtenem Rufe die Aufnahme ins Judentum.[9] Diejenigen Proselyten, die nicht aufgenommen waren und sich dennoch als jüdische Proselyten hielten und nach den Bestimmungen des jüdischen Bekenntnisses zu leben sich gelobten, wurden zum Unterschiede von den aufgenommenen Proselyten „Anschlußproselyten" oder „Nachschleppende Proselyten", גרים גרורים, genannt.[10] Man machte sich über deren Wankelmut in der Gesetzesbeobachtung lustig. „In der Zukunft", sprach R. Jose, „kommen die Völker und wollen als Proselyten aufgenommen werden. Sie legen Tephillin (s. d. A.) an Kopf und Hand, tragen Schaufäden (s. d. A.) an ihren Gewändern, haben Mesusoth (s. d. A.) an ihren Thürpfosten. Aber kaum sehen sie Gog Magog (s. d. A.) zum Kampf gegen Israel und seinen Messias heranziehen, lösen sie das Band des Gesetzes und ziehen davon."[11] Im Gegensatz zu den Aussprüchen der Lehrer des zweiten Jahrhunderts, des R. Mair (s. d. A.), daß ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, gleich dem Hohenpriester zu achten sei,[12] u. a. m. lehrten die Lehrer des dritten Jahrhunderts, als z. B. R. Jochanan: „Ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, verdient den Tod;"[13] ferner R. Simon ben Lakisch: „Ein Heide, der den Sabbat beobachtet, verwirkt sein Leben, denn es heißt: „Tag und Nacht sollen sie nicht aufhören (1. M.

---

[1]) Siehe oben die Zitate von Juvenal. [2]) Vergl. Ester 8. [3]) Jebamoth S. 24. [4]) אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות ואחד גירי מרדכי ואסתר אינם גרים עד שיתגיירו בזמן הזה [5]) Tosephta Demai 2. 5.; Sifra zu 3. M. 19. 34. [6]) Jebamoth S. 47 b. und Nidda S. 14 b. קשה גרים לישראל כספחת שנ' ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב [7]) Daselbst S. 109 b. רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים [8]) Daselbst S. 47. לפי שאין עושים מאהבה אלא מיראה [9]) Menachoth S. 44 a. [10]) Aboda sara S. 3 b. und 24 a. [11]) Daselbst. Wer denkt dabei nicht an Barkochba, dem sich viele Heiden anschlossen und sich zu dem jüdischen Glauben bekannten? Unleugbar ist dies eine Anspielung auf die Treulosigkeit derselben. [12]) Sanhedrin S. 58. [13]) Daselbst גוי שעסק בתורה חייב מיתה

8. 22.)".[1]) Es waren Proteste gegen jede Halbheit im Proselytenwesen, die aus Furcht, dasselbe würde zur Bildung neuer Sekten im Judentum führen, hervorgerufen wurden. In diesem Sinne war noch ein anderer Ausspruch des schon genannten Lehrers R. Jochanan: „Ein Beisaßproselyt, גר תושב, Halbproselyt, der sich nicht in zwölf Monaten der Beschneidung unterzieht, ist gleich einem Sektirer, Min, unter den Völkern gleichzuhalten."[2]) Endlich war es der Lehrer R. Simon ben Eleasar, der ein für allemal bestimmte: „Ein Beisaßproselyt, ger toschab, hat im Judentume gegenwärtig, da es keine Jobeljahresfeier giebt, keine Stätte mehr."[3]) So lehrte man später: „Man nehme keinen Halbproselyten, ger toschab, Beisaßproselyten, auf, bis er die Vollziehung aller Gebote in der Thora auf sich genommen."[4]) Doch gab es auch da noch immer Lehrer, die wohlwollend für die Proselyten eintraten. So sprach R. Jochanan (im 3. Jahrh.): „Mit der linken Hand stoße den Proselyten von dir, aber mit der rechten Hand nähere ihn dir!"[5]) Ein Anderer, Simon ben Lakisch, lehrte, daß der Proselyt wertvoller vor Gott ist, als das vor Sinai versammelte Israel, denn dieses wurde durch die Wunder von Donner und Blitz zur Annahme des Himmelreiches gebracht, aber die Proselyten kommen, ohne Wunder gesehen zu haben, und bekennen sich zum Gesetz".[6]) Ferner: „Wer einen Heiden", lehrte R. Eleasar ben Simon, „als Proselyten in die Nähe Gottes bringt, hat ihn gleichsam neu geschaffen."[7]) Die Form der Aufnahme des Proselyten wurde nun von R. Jochanan (im 3. Jahrh.) im Namen des R. Chia nach den Bestimmungen der „Chachamin", Weisen, festgesetzt; sie bestand aus dem Tauchbad, Untertauchen, und der Beschneidung, gegen die Angabe R. Josuas, daß schon das Tauchbad genüge, und gegen R. Elieser, daß Beschneidung allein hinreichend sei.[8]) Ferner wurde bestimmt, daß die Proselytenaufnahme durch ein jüdisches Gericht (Rabbinat) geschehen müsse, aber wenn Jemand sagt: „ich bin ein Proselyt, ich habe die Formalität der Aufnahme selbst an mir vollbracht", so hat dies keine Gültigkeit.[9]) Es war dies eine Bestimmung gegen eine Anzahl von Proselyten, die im 2. und 3. Jahrh., ohne officiell aufgenommen zu sein, sich dennoch als Proselyten gerirten. Wir bemerkten schon oben, daß dieselben von den Rabbinern „nachschleppende Proselyten", גרים גרורים, hießen. Ferner heißt es: „Will Jemand zum Judentum übertreten, unterlasse man nicht zu untersuchen, ob nicht Geldvorteile, Hoffnung auf Erlangung eines Amtes, oder Liebe zu einer Israelitin, Furcht vor Juden, wie zu den Zeiten der Herrschaft Davids und Salomos, die Beweggründe seines Uebertrittes seien, denn wer aus weltlichen Beweggründen übertritt, kann nicht als wahrhafter Proselyt gehalten werden. Hat sich nichts derartiges ausfindig machen lassen, dann stelle man dem Aufzunehmenden vor, welchen Bedrückungen und Leiden zur Zeit der Israelit ausgesetzt sei; beharrt er bei seinem Entschlusse, nehme man ihn auf und mache ihn mit einem Teil der geringen und schweren Gebote, mit den Strafen auf Uebertretung und mit dem Lohn auf Beobachtung derselben bekannt. Erklärt er sich für Annahme derselben bereit, so vollziehe man an ihm die Formen der Aufnahme: die Be-

---

[1]) Sanhedrin גוי ששבת חייב מיתה שנ' לילה ויום לא ישבותו [2]) Aboda sara S. 65a. גר תושב שעברו עליו י"ב חודש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות [3]) Erachin S. 29a. אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג [4]) Jeruschalmi Jebamoth S. 8d. גר תושב אין מקבלין אותו עד שיקבל עליו כל המצות שבתורה [5]) Midrasch rabba 2. M. Absch. 13. לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת mit Bezug auf Hiob 21. 32. [6]) Chagiga S. 5a. [7]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 39. gegen Ende, daselbst Absch. 84. daselbst zu Hohld. 1. 3. Sifre zu 5. M 6. 5. Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 7. gegen Ende. [8]) Jebamoth S. 46b. לעולם אינו גר עד שימול ויטבול [9]) Das. S. 47a., eine Bestimmung von R. Juda. גר שנתגייר בבית דין הרי זה גר בינו לבין עצמו אינו גר

schneidung und das Tauchbad."[1]) Bei solchen strengen Verordnungen konnte nicht mehr von einer Massenbekehrung der Heiden zum Judentume die Rede sein; das Judentum hat sie den aus ihm hervorgegangenen Töchterreligionen, dem Christentum und später dem Islam, überlassen und darin deren Beruf vollständig anerkannt. Letztere waren bestimmt, die Wege zu ebenen, damit einst beim Fortschreiten der menschlichen Erkenntnis die durch die Propheten der Menschheit verkündete Gotteserkenntnis mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe bei den Völkern zur Anerkennung und Verwirklichung gelangen können. In diesem Sinne sprach sich der große Maimonides (1135—1204) aus: „Aber die Pläne des Weltschöpfers vermögen die Menschen nicht zu ergründen, denn ihre Wege sind nicht seine Wege und ihre Gedanken nicht seine Gedanken. Alle Begebenheiten von ihm (von Jesu) und von dem, der nach ihm aufstand (Muhamed), waren nur dazu da, den Weg des Königs Messias zu ebenen, daß er die ganze Welt herstelle, Gott einmütig zu dienen, denn es heißt: „Dann wende ich den Völkern zu eine geläuterte Sprache, damit sie alle im Namen des Ewigen anrufen, ihm einheitlich zu dienen. Wie geschieht dies? Nur dadurch, daß die Welt von den messianischen Verheißungen, von den Worten der Lehre und des Gesetzes schon erfüllt ist, welche sich bis zu den fernsten Inseln ausgebreitet hat, nämlich zu den Völkern unbeschnittenen Herzens und Leibes."[2]) Und wir sagen: Moses Maimonides hat wahr gesprochen. Ein Blick in die Kulturgeschichte der Völker bestätigt es uns. Je mehr Licht und Bildung in die Menschheit eingedrungen, desto mehr sind die biblischen Lehren und Gesetze von des Menschen Recht und Freiheit zur Anerkennung und Verwirklichung gelangt. Der große Umschwung in den religiösen Anschauungen seit Luther und Zwingli, die sozialen Umbildungen in den Staaten seit einem Jahrhundert, die Durchdringung der Rechtsgleichheit für alle Menschen u. a. m. brachten und bringen die biblische Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen von der Gottes- und Menschenliebe immer mehr zur Verwirklichung. Nimmt auch das Judentum Abstand von Proselytenmacherei und überläßt diese Arbeit dem Christentume, so hat es doch nicht aufgehört, in den Jahrhunderten seit der Reformation Erfolge seiner Lehren und Gesetze auf seinem Gange durch die Völker zu erleben und zu verzeichnen. Das Judentum verzichtet auf die äußeren Formen der Anerkennung seiner Gottesidee, strebt nicht darnach, daß alle Menschen sich zur Synagoge bekennen, wenn nur bei ihnen seine Lehren und Gesetze von Menschenwohl und Menschenbeglückung anerkannt und zur Wahrheit werden. Es hat das Bewußtsein und die zuversichtliche Hoffnung, daß der Gottesglaube der Bibel auf seinem Gange durch die Welt, für dessen Erhaltung Israel ein Jahrtausende langes Märtyrertum trägt, sich der Erfüllung seiner Sendung, eine Heilsstiftung für die Völker zu werden, nähert.

Begierde, תאוה, Trieb, יצר; guter Trieb, יצר טוב, böser Trieb, יצר הרע. Das Hervortreten der in uns rege werdenden Triebe, das sich durch ein heftiges Verlangen kund giebt, ist das, was wir unter „Begierde" verstehen. Die Auffassung und Darstellung derselben im biblischen und nachbiblischen Schrifttum bildet zugleich den Boden der Lehre vom „Bösen" (s. d. A.) und der „Sünde" (s. d. A.) in demselben und macht den Hauptbestandteil seiner Ethik aus. Gott hat den Geschöpfen die Kraft verliehen, Angenehmes anzuziehen und Unangenehmes abzustoßen. Es öffnet die Blume ihren Blütenkelch den Strahlen der aufgehenden Sonne und schließt ihn bei deren Untergang. Was bei der Pflanze durch Berührung geschieht, das vollzieht sich beim Tiere durch Anschauen. Das Sehen

[1]) Jebamoth S. 47a. Joredea 268. [2]) Maimonides, h. melachim Absch. 11. 4. nach der Amsterdamer Ausgabe der 4 Bände Jadchasaka.

eines Gegenstandes genügt da schon, um eine Anziehung oder Abstoßung hervorzurufen. Am vollendetsten haben wir diese Erscheinung beim Menschen. Eine bloße Erinnerung vermag bei ihm diese Erscheinung eintreten zu lassen. Doch braucht der Mensch diesem innern Drange nicht zu folgen; er kann denselben unterdrücken, vermag vollständig Herr desselben zu werden. Das Tier unterliegt dem Gebote der Notwendigkeit, des Instinkts; es muß sich der Unlust, dem Schmerze abwenden und der Lust zustreben, aber nicht der Mensch: er besitzt einen freien Willen, vermöge dessen er sich selbst bestimmt. Aber diese hohe Stufe des Menschen ist oft auch der Grund seines sittlichen Fallens, wenn er nicht den Weg der Tugend, sondern den des Lasters wählt. Es genügt für den Nachweis, daß in Bezug auf den Menschen das „Böse" (siehe „Böses"), der „böse Trieb", nicht an sich böse ist, sondern das erst durch den Menschen, durch seinen Gebrauch desselben, wird. In dem biblischen Schrifttum werden die in den Menschen gepflanzten Triebe als zum Guten[1]) und zum Bösen[2]) bezeichnet; sie sind nicht angeboren böse. „Der Trieb des Menschenherzens ist böse von Jugend auf",[3]) „denn jeder Trieb der Gedanken seines Herzens ist böse den ganzen Tag",[4]) sind die biblischen Aussprüche, welche die Jugend, die Zeit der leichten Empfänglichkeit für schädliche Eindrücke, und den auf sie folgenden ganzen Tag (Lebenstag) als Grund des Bösen und Sündhaften bezeichnen. So heißen die Begierden der Frevler böse,[5]) aber die der Frommen gut.[6]) Diese sind nach Gott,[7]) seiner Lehre,[8]) seinem Gesetze,[9]) der Weisheit,[10]) jene nach dem Besitz des Andern,[11]) dem Verbotenen u. a. m.[12]) Ausdrückliche Mahnungen gegen sie sind: „Und ihr sollet nicht abweichen nach eurem Herzen und euren Augen, denen ihr nachbuhlet, daß ihr euch aller meiner Gebote erinnert und sie vollziehet."[13]) Das Wandeln nach den schädlichen Eingebungen des Herzens ist da die Geburtsstätte der Sünde,[14]) sowie entgegengesetzt die Beschneidung des Herzens,[15]) oder ohne Bild: die Beschränkung der schädlichen Herzenstriebe, der Boden der Tugend wird. Wir lesen darüber: „Und der Ewige, dein Gott, wird beschneiden dein Herz und das Herz deiner Nachkommen, um den Ewigen, deinen Gott, zu lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele."[16]) Das talmudische Schrifttum hat eine Menge von hierher gehörenden Lehren, die für die Ethik und die Pädagogik des Judentums von nicht geringer Bedeutung sind. Der Trieb zum Bösen, vermöge dessen der Mensch auch das Böse und ihm Schädliche wollen kann, wird als nur ihm, aber nicht dem Tiere eigen erklärt, was mit der menschlichen Willensfreiheit eng zusammenhängt. „Der Mensch", heißt es, „streckt seine Hand aus bald nach einem Kessel brennender Kohlen, bald nach einer Schlange oder nach anderen schädlichen Tieren und wird verwundet, aber das Tier, ein Zicklein oder ein Lamm, sieht eine Cisterne oder einen Bach; es tritt vorsichtig zurück, weil es nur einen Trieb, den Instinkt, hat, dagegen der Mensch z w e i, den zum Guten und den zum Bösen."[17]) Die Entstehung des bösen Triebes wird auch hier der äußern oder innern Erregung zugeschrieben. „Das Auge und das Herz sind die Makler der Sünde; sie verführen den Leib."[18]) „Wende mir dein Herz und dein Auge zu (Spr. Sal. 23. 26.), lautet der Ruf der Religion, denn nur dann weiß ich, daß du mir ganz angehörst."[19]) Die Schädlichkeit desselben, sein Böses, wird in mehreren Aussprüchen hervorgehoben und vor demselben gemahnt. „Unheilvoll ist der böse Trieb für den Menschen,

---

[1]) Ps. 38. 10.; 143. 8. [2]) 1. M. 4. 7. [3]) daselbst 8. 21. [4]) daselbst 6. 5. [5]) Spr. Sal. 21. 10. [6]) Ps. 10. 3. [7]) daselbst 91. 14. [8]) daselbst 119. 40. [9]) daselbst 143. 8. [10]) daselbst 6. 12. [11]) 5. M. 5. 21. [12]) daselbst. [13]) 4. M. 15. 40. 41. [14]) Spr. Sal. 4. 23. [15]) 5. M. 36. 6. [16]) daselbst. [17]) Aboth de R. Nathan cap. 16. Gegen Berachoth S. 61 a. [18]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 17. עינא ולבא תרי סרסורי דחטאי ניהו [19]) Midrasch Mischle daselbst אי יהבת לי עינא ולבא אנא ידענא דאת דלי

da Gott selbst ihn böse nennt: „denn der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ (1. M. 8. 20.)[1]. „Wehe dem Teige, von dem der Schöpfer aussagt, er ist böse! nach den Worten: „denn er kennt unsern Trieb, gedenkt daß wir Staub sind.“[2]) „Wehe der Pflanze, wenn der, welcher sie gepflanzt, über dieselbe zeugt, sie sei böse: „Der Ewige, Zebaoth, der dich gepflanzt, sprach Böses über dich!“[3]) Bestimmter kehrt diese Mahnung in dem Spruche wieder: „Das böse Auge, der böse Trieb und der Menschenhaß bringen den Menschen von der Welt.“[4]) Andere Lehren betonen mit Nachdruck, daß der Mensch vermöge seiner Willensfreiheit Herr seiner Triebe werden kann. Wir bringen von denselben: „Die Frevler sind in der Gewalt ihres Herzens (des Sitzes der menschlichen Triebe), denn also heißt es: „Der Thor wähnt in seinem Herzen, es ist kein Gott (Ps. 14. 1.); Esau sprach in seinem Herzen (1. M. 27. 41.); Jerobeam redete in seinem Herzen (1. K. 12. 26.); Haman dachte sich in seinem Herzen (Ester 6. 6.)“; aber die Gerechten haben das Herz in ihrer Gewalt, nach: „Hanna redete in ihrem Herzen (1. S. 1. 13.); David sprach zu seinem Herzen (1. S. 27. 1.); Daniel redete in seinem Herzen (Daniel 1. 8.).“[5]) Ferner: „Sechs Gegenstände wurden zu des Menschen Bedienung geschaffen, von diesen sind drei in seiner Gewalt, aber drei stehen außerhalb derselben. Das Auge, das Ohr und die Nase, der Geruchssinn, sind nicht in des Menschen Gewalt, er sieht oft, was er nicht will; er hört zuweilen, was er nicht wünscht; er riecht manchmal, was er vermeiden wollte. Dagegen sind: der Mund, die Hand und der Fuß in des Menschen Macht. Der Mund! denn der Mensch kann vom göttlichen Gesetz sprechen, aber auch Verleumdungen und Gotteslästerungen vorbringen; die Hand! er vermag mit derselben göttliche Gebote zu vollziehen, aber auch zu stehlen und zu morden; der Fuß! denn er kann Theater und Circusse, aber auch Bet- und Lehrhäuser aufsuchen. Aber es geschieht, so der Mensch sittlich rein lebt, daß er auch die ersten drei zu beherrschen vermag. Die Hand, nach 1. K. 3. 11.: „Und seine Hand erstarrte, die er gegen ihn ausstreckte“; der Mund, nach 1. M. 27. 33., er sprach: „Er soll auch gesegnet bleiben“; der Fuß, nach Spr. Sal. 1. 16.: „Mein Sohn, gehe nicht mit ihnen, denn ihre Füße eilen dem Bösen nach.“[6]) Ferner: „Die Gerechten haben den guten Trieb zu ihrem Richter, denn es heißt: „Mein Herz ist in mir erschlagen“ (Ps. 109. 22.), aber die Frevler werden von ihrem bösen Trieb gerichtet, nach: „Es spricht der Abfall zum Frevler in meinem Herzen, Gottesfurcht ist nie vor seinen Augen“ (Ps. 36. 1.).[7]) „Abraham“, heißt es ferner, „machte, daß der böse Trieb in ihm gut wurde, denn es heißt: „Du fandest sein Herz treu zu dir“ (Nehemia 9. 8.), „aber er besaß keine Macht, ihm zu widerstehen“ (Ps. 109. 22.).[8]) Ihre Mahnung war daher: „Und liebe den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen (5. M. 6. 5.), d. h. mit beiden Trieben, mit dem gutem und dem bösen Trieb.“[9]) Mehreres siehe: „Triebe“ und „Böses“

Bel und der Drachen, בֵּל ודרקון. Apokryphische Schrift, eine der Zusätze zum Buche Daniel (s. d. A.), die sich in griechischer Sprache in der griechischen Bibelübersetzung (s. d. A.), Septuaginta (s. d. A.), vorfindet. Dieselbe besteht aus zwei getrennten Erzählungen und hat 42 Verse. Ihre Tendenz ist die Bekämpfung des Götzentums, der Nachweis seines Trugwesens und seiner Nichtigkeit. Die

---

[1]) Kidduschin S. 30b. [2]) Ps. 103. 14. [3]) Jeremia 11. 17. Midrasch rabba 1. M. Absch. 34. [4]) Aboth 2. 11. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 34. [6]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 67. Tanchuma zu 1. M. 27. 33. [7]) Berachoth S. 61a. צדיקים יצ"ט שופטן רשעים יצה"ר שופטן [8]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. Halacha 25. [9]) Gemara Berachoth S. 61.

erste Erzählung ist die von dem Götzen Bel (s. Baal), welche berichtet: Der König Cyrus versucht Daniel zu seinem Götzenglauben zu bekehren; er erzählt ihm, wie Bel alle ihm vorgesetzten Opferstücke verzehre, 12 Artaban Mehl und 6 Metreten Wein. Daniel stellt dieses entschieden in Abrede, es beruhe dieser Glaube auf Betrug von Seiten der Priester, und sucht davon seinen königlichen Herrn zu überzeugen. Er läßt, nachdem die Opferstücke dem Bel hingelegt wurden, Asche auf den Estricht des Beltempels streuen, worauf die Thüren verschlossen und versiegelt werden. Die Priester mit ihren Angehörigen kommen dennoch in den Tempel, nehmen die vorgefundenen Opferteile und verzehren sie. Des Morgens werden die Thüren geöffnet, da zeigt Daniel dem König die Spuren der menschlichen Fußtritte, die in der Asche auf dem Boden des Tempels zurückgeblieben waren, als Beweis, daß die Priester mit den Ihrigen da gewesen und die Opferstücke mit dem Wein verzehrt hatten, worauf die Priester getötet wurden und des Königs Glaube an den Götzen erschüttert ward. Die zweite Erzählung hat die Geschichte, wie Daniel als Strafe, daß er den Drachen, den die Babylonier als Gott verehrten, mit Kuchen aus Pech, Talg und Haaren gefüttert und getötet hatte, in die Löwengrube geworfen, aber hier wunderbar durch den Propheten Habakuk gespeist wurde, so daß er nach sieben Tagen unversehrt aus der Grube gezogen werden konnte. Der König rief darauf: „Groß bist du, Herr, Gott des Daniel, es ist kein Anderer als du!" Die Feinde Daniels wurden darauf in die Löwengrube geworfen und augenblicklich verzehrt. Das Mythenhafte dieser Dichtung geht schon daraus hervor, daß bekanntlich die Babylonier keinen Tier-Götzendienst kannten. Daniel Kap. 6 mag wohl zur Unterlage dieser Dichtung gedient haben. Die Sprache, in welcher diese Dichtung abgefaßt wurde, war die griechische, doch existirt dieselbe auch in syrischer Sprache und wurde von den Juden gelesen, da der Midrasch Rabba (s. d. A.) 1. B. Mos. Ende des Abschn. 68. dieselbe kennt und sie wiedergiebt. Die Zeit der Abfassung war wohl in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. n., als die Wogen zur Bekämpfung des Götzenwesens hoch gingen, und der Andrang der Heiden zum jüdischen Bekenntnis nicht unbedeutend war.

Binden und Lösen, oder Verbieten und Erlauben, לאסור ולהתיר; Erschweren und Erleichtern, להחמיר ולהקל; Unrein- und Reinerklären, לטמא ולטהר; Entfernen und Nähern, לרחק ולקרב; Bestimmen und Abschaffen, לגזור ולהעביר; Verordnen und Aufheben, לתקן ולבטל; Bestätigen und Zerstören, לקיים ולהפר; Richten und Entscheiden, להורות ולדין. Ausdrücke und Bezeichnungen der gesetzlichen Gewalt und Vollmacht der Oberbehörde der Gesammtgemeinde des jüdischen Volkes, als: des Obergerichts (s. d. A.), des Synhedrions (s. d. A.), des rite ordinirten (s. „Ordination") jüdischen Gerichts (s. d. A.), Rabbinats (s. d. A.), Obrigkeiten in den verschiedenen Zeiten und Ländern während des zweimaligen jüdischen Staatslebens in Palästina und nach demselben, welche die Förderung des Wachstums des jüdischen Gemeinwesens und die Erhaltung des religiösen Lebens in demselben zur Aufgabe haben. Wir lesen darüber: „Wenn dir über eine Sache zu entscheiden ungewiß wird zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, zwischen Schaden und Schaden, bei Streitsachen in deinen Thoren, so mache dich auf und gehe an den Ort, den der Ewige, dein Gott, erwählen wird. Und du sollst kommen zu den Priestern, den Leviten oder zum Richter, der in diesen Tagen sein wird; frage sie, und sie werden dir die Sache des Rechts sagen. Handle nach der Entscheidung, die sie dir verkünden, von dem Orte, den der Ewige erwählen wird, und beobachte zu thun ganz, wie sie dich lehren werden. Nach der Weisung, die sie dir geben, und nach dem Rechte, welches sie dir sprechen, sollst du thun; weiche nicht von dem, was sie

dir sagen, weder rechts, noch links."[1]) Diese für das Obergericht zu Jerusalem angegebenen Gesetzesbestimmungen werden im talmudischen Schrifttum als sich auch auf das spätere Synhedrion (s. d. A.) und jedes jüdische, rite ordinirte Dreimännergericht, Oberbehörde, an jedem Orte beziehend erklärt. Es heißt: „Und du sollst kommen — zum Richter in diesen Tagen" (s. oben), das deutet auch auf das spätere Gericht in Jabne" (s. d. A.).[2]) So lesen wir in der Mischna: „Es sei Jabne oder jede Ortschaft, wo ein Gericht vorhanden ist."[3]) In Bezug auf die Autorität dieser Religionsbehörden in den verschiedenen Zeiten und deren Hochachtung nebst dem Gehorsam gegen dieselben lauten die talmudischen Angaben: „Es steht: „und komme zu dem Richter in diesen Tagen" (s. oben), d. h. du hast nur den Richter deiner Tage aufzusuchen, aber sprich nicht, daß frühere Tage besser waren als die gegenwärtigen."[4]) „Warum wurden die Namen der von Mose geweihten Aeltesten (4. M. 11. 16. 17.) nicht angegeben? Damit man die drei Männer, die zu jeder Zeit ein Gericht bilden, gleich denen des Gerichtscollegiums unter Mose hochachte";[5]) „Jerubabel zu seiner Zeit war wie Mose in seiner Zeit; Bedan in seinem Zeitalter war wie Aharon in dem seinigen; Jephta in seinen Tagen war wie Samuel in den seinigen";[6]) ferner: „Weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden, weder nach rechts noch nach links" (s. oben), d. h. wenn sie auch dir sagen auf „rechts": es ist „links", und auf „links": es ist „rechts", gehorche ihnen";[7]) deutlicher: „Das sind die Feste, heilige Verkündigung, die ihr verkünden sollet, jedes zu seiner Zeit" (3. M. 24. 37.), d. h. auch wenn sie sich wissentlich oder unwissentlich geirrt, oder durch Andere irre geführt wurden, in jedem Falle gehorche ihnen."[8]) Diese Bestimmungen von der Hochachtung und dem Gehorsam gegen die jedesmalige Religionsbehörde wurden so befolgt, daß thatsächlich ein R. Gamaliel II. (im 2. Jahrh.), als Vorsitzender des Synhedrions, sogar den Gesetzeslehrer R. Josua, der sich seinem Ausspruche in Betreff der Bestimmung des Neumondes nicht fügen wollte, streng zum Gehorsam gegen ihn aufforderte, den dieser ihm auch auf die Mahnung des R. Akiba nicht versagte.[9]) Nicht uninteressant ist die agadische Allegorie (s. „Agada") von der Würdigung der Religionsbehörde in dieser ihr zuerkannten Vollmacht. „Es versammelten sich einst", heißt es, „die Engel und frugen die Gottheit: „Wann ist Neujahr?" Sie erhielten zu Antwort: „Das fraget ihr mich? Ich und ihr wollen darüber bei der Behörde unten anfragen."[10]) Auf einer andern Stelle läßt die Agada den Lehrer R. Josua in einer Gesetzesdisputation mit R. Eliefer, der für die Richtigkeit seiner Meinung auf erschienene Wunder hinwies, ausrufen: „Die Thora, das Gesetz, ist nicht im Himmel! Wir kümmern uns nicht um das vernommene Bathkol, Himmelsstimme!"[11]) Wer denkt dabei nicht an die Stelle in Matth. 18. 18.: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden gebunden haben werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden gelöst haben werdet, wird auch im Himmel gelöst werden?"[12]) Welchen Gebrauch die Männer der jüdischen Religionsbehörde in den verschiedenen Zeiten von dieser ihnen zustehenden Vollmacht zu machen pflegten, und welche

---

[1]) 5. M. 17. 8—11. [2]) Sifre 143. zu Schoftim: לרבות בית דין שביבנה [3]) Mischna Rosch haschana אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין [4]) Rosch haschana S. 25 b. אל תאמר שימים הראשונים היו טובים מאלה [5]) Sifre § 153. und Rosch haschana S. 25 a. [6]) Rosch haschana S. 25 b. לימד לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו [7]) Sifre zu dieser Stelle: אפילו מראין בעיניך על שמאל שהיא ימין ועל ימין שהיא שמאל שמע להם [8]) Rosch haschana S. 25 a. [9]) Daselbst. [10]) Mechilta in Jalkut Schimoni zu 2. M. 12. 2. und Midrasch rabba 2. M. Absch. 15. [11]) Baba mezia S. 59 b. [12]) Aehnlich in Matth. 16. 19.: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben. Was du auf Erden gebunden haben wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, was du auf Erden gelöst haben wirst, wird auch im Himmel gelöst sein."

heilsamen Folgen daraus für das jüdische Volk und die Erhaltung seiner Religion erwuchsen, haben wir in den Artikeln: „Rabbinismus“, „Obergericht“, „Fortdauer des Gesetzes“, „Dispensation vom Gesetze“, „Gesetzesaufhebung“ u. a. a. O. ausführlich dargethan. Es bleibt uns hier nur noch, diese ihre Thätigkeit in ihren verschiedenen Arten anzugeben. Dieselben waren: a. die Auslegung des schriftlichen und mündlichen Gesetzes; b. der weitere Ausbau desselben nach bestimmten, aufgestellten exegetischen Regeln und Folgerungsgesetzen;[1]) c. Anordnungen, תקנות, zu treffen, um den Bedürfnissen der Zeit und des Ortes Rechnung zu tragen;[2]) d. Dispensationen von den Gesetzespflichten in dringenden Fällen zu erteilen;[3]) e. Aufhebung von Gesetzen und Anordnungen auszusprechen;[4]) f. zur Verhütung von Gesetzesübertretungen gewisse Vorbeugungsgesetze, geseroth, Zäune, um das Gesetz, גדרים und סייגים, zu machen; g. die Neumondstage und die Festtage zu bestimmen[5]) u. a. m. Wie diese Thätigkeit mit dem Verbot in 5. M. 4. 2. und 13. 1—4: „nichts dem Gesetze hinzuzufügen und nichts davon abzunehmen“ zu vereinbaren sei, haben wir in den Artikeln „Gesetzesaufhebung“ und „Nicht mehr und nicht weniger“ ausführlich dargethan, auf die wir hier, um jede Wiederholung zu vermeiden, verweisen. Um auch da die Lehre und das Gesetz, sowie die Religionsgemeinde vor Uebergriffen in den Anordnungen der jedesmaligen Religionsbehörde in der ihr eingeräumten Machtvollkommenheit zu schützen, wurden von den Gesetzeslehrern zu verschiedenen **Zeiten Bestimmungen getroffen**, welche der Religionsbehörde in ihrer Tätigkeit **gewisse Grenzen dieser Machtbefugnis** setzen, die nicht überschritten werden dürfen. Auch darüber bitten wir in dem Artikel „Rabbinismus“ S. 955—56. nachzulesen. Wir bringen von denselben nur die hauptsächlichsten. a. Bei Gesetzesaufhebungen waren: „Jedes Verbot, das bei bestimmter Anzahl von Gelehrten beschlossen wurde, kann nur durch eben diese Anzahl von Gelehrten wieder aufgehoben werden“;[6]) „Was durch ein Dreimännergericht verboten wurde, das bedarf zu seiner Aufhebung ebenfalls ein Dreimännergericht, wenn auch der Grund des Verbotes nicht mehr vorhanden ist“;[7]) ferner: „Kein Gericht kann die Verordnungen eines andern Gerichtes aufheben, wenn es nicht größer an Anzahl und Weisheit ist.“[8]) b. Bei zu treffenden Verordnungen, Verboten u. a. m. lauteten dieselben: „Man verhänge nichts über eine Gemeinde, wenn die Mehrheit der Gemeindeglieder dasselbe nicht tragen kann“;[9]) „Zu einem Vorbeugungsgesetz füge man kein anderes Vorbeugungsgesetz hinzu“;[10]) ferner: „Zu einer Verordnung soll keine zweite zu deren Befestigung hinzukommen.“[11]) Diesem lassen wir noch einige Sätze über die Würdigung der Verordnungen der Religionsbehörden folgen. Obenan setzen wir hier den Ausspruch: „Die Schrift, das Schriftgesetz, wurde den Weisen überliefert, dir zu sagen: an welchem Tage die Arbeit verboten oder erlaubt sei, welche Arbeit man an gewissen Tagen vornehmen darf und welche

---

1) Siehe: „Exegese“. 2) Siehe: „Rabbinismus“. 3) Siehe: „Dispensation vom Gesetze“. 4) Siehe: „Gesetzesaufhebung“ und „Rabbinismus“. 5) Siehe: „Kalender“. 6) Gemara Beza S. 5b. Jeruschalmi Sabbat VII. 2. כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו 7) Jeruschalmi Therumoth am Ende; daselbst Sabbat II. 2. 8) Mischna Edajoth I. 5. Maimonides, Jadchasaka h. Mamrim Absch. II. אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין Vergl. hierzu Weiß, Tradition II. S. 61—63. Seine Gegenzitate fallen weg, sobald wir annehmen, daß dieser Ausspruch sich nur auf Anordnungen von noch gegenwärtigen Gerichten bezieht, die durch andere Gerichte aufgehoben werden sollen. 9) Gemara baba kama S. 79b. אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה Vergl. Aboda sara S. 36b. 10) Gemara Beza S. 2b. אין גוזרין גזירה לגזירה und daselbst S. 3a. האי גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה 11) Gemara Baba mezia S. 5b. Schebuoth S. 41a. תקנתא לתקנתא לא עבדינן

unterlassen werden soll."[1]) „Alles, was die Rabbanan angeordnet, ist, als wenn es die Thora angeordnet hätte."[2]) Mehreres siehe: „Rabbinismus."

Böses und Gutes, הרע והטוב. Die in der Welt hervortretenden Gegensätze des Bösen und Guten haben die Menschen früh zum Nachdenken über den Ursprung und den Urgrund dieser entgegengesetzten Erscheinungen angeregt. Die Völker des Altertums glaubten an mehrere, im Wollen und Vollbringen sich bekämpfende Gottheiten, welche die Welt regieren. So waren es die Griechen und Römer, die über jedes Land und jede Gegend, jede Stadt und jedes Dorf, ja selbst über jedes Haus und jede Familie eine andere Gottheit gesetzt sich dachten, wo jede zum Schutze und Beistand der Ihrigen in einem fortwährenden Kampfe mit den anderen sich befindet, und nur, wenn sie unterliegt, kann Verderben über ihre Schützlinge eintreten. Die Perser hatten nach der Lehre des Zoroaster den Glauben an zwei von Anfang der Schöpfung gleichmäßig neben einander herrschende entgegengesetzte Mächte als Gottheiten, von denen die eine Ormuzd, der Herrscher des Lichtes und des Guten, und die andere Ahriman, der Herrscher der Finsternis und des Bösen, genannt wurde. Auch das Judentum konnte in Betreff dieser Erscheinungen nicht in Stillschweigen verharren, die Geschicke wechselten zu oft, es hatte selbst manchen harten Wechsel erlebt und mußte sich über die Ursache derselben, so es den falschen Folgerungen der Feinde überhaupt, die jedes Unglück als Zeichen der Verstoßung von Gott betrachteten, vorbeugen wollte, aussprechen. Das Judentum sah sich zu einer Erklärung herausgefordert; es gab dieselbe ab, aber im schroffen Gegensatz zu dem Heidentum. Das Böse und Gute, so sprach es oft in seinen Lehren und Sprüchen aus, stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu Gott, es sind blos mittelbare Aeußerungen seines Willens, die in Folge der Uebung der Tugend oder des Lasters eintreffen. Gott schuf die Wesen, die an und für sich weder absolut gut, noch absolut böse genannt werden können. Sie werden je nach dem Gebrauch und der Verwendung derselben von Seiten des Menschen entweder gut, wenn sie gut und richtig gebraucht wurden, böse, wenn deren Verwendung schlecht und falsch war. Der Mensch selbst und nicht Gott ist die ursprüngliche Quelle des Bösen und Guten, so lautete die das Heidentum negirende Lehre des Judentums. Von dem Augenblicke, heißt es, da Gott auf Sinai die Worte aussprach: „Siehe, ich lege Euch heute vor den Segen und den Fluch (5. M. 11. 36.), kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Böse, noch das Gute" (Klagel. 3. 37.). Das Böse erfolgt von selbst als Folge der bösen Handlung, und das Gute von selbst über die, welche das Gute üben.[3]) Die Liebe Gottes jedoch, so wird diesem hinzugefügt, die das Wohl seiner Geschöpfe will, offenbarte dem Menschen auf Sinai Lehren und Gesetze, die uns den Weg zum Guten betreten lehren, mit der Mahnung: „Wähle das Leben und das Gute" (5. M. 30. 15.).[4]) „Nicht allein", so heißt es wörtlich, „daß ich ihnen zwei Wege vorlegte, zeigte ich mich gegen sie weit über die Grenzen der Billigkeit, ich sagte ihnen: wähle das Leben!"[5]) Wie sie diesen Satz bewiesen, diese Lehre besprachen, welche Folgerungen sie für das Leben daraus zogen —, das soll jetzt der Gegenstand unserer Betrachtung sein. Und so sind es vier Fragen, die hier aufgeworfen und beantwortet werden. Diese sind: a. Was man unter „Böses und Gutes" versteht. b. Der Ursprung des Bösen und Guten. c. Wie dasselbe bekämpft werden soll. d. Welche Schlußbetrachtungen sich uns aus diesem ergeben. a. Was

---

[1]) Sifre zu ראה § 131., ein Ausspruch von R. Ismael. לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזו יום אסור ואיזו מותר ואיזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת

[2]) Gemara Pesachim S. 116b. Jebamoth S. 111a. כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון

[3]) Midrasch rabba u. Tanchuma zu: ראה. [4]) Daselbst. [5]) Daselbst

man unter „Böses und Gutes“ versteht. Wie das Judentum in seiner bereits erwähnten Auffassung der Erscheinungen des Bösen und Guten im allgemeinen sich im Gegensatze zum Heidentume ausspricht, daß dieselben in keiner unmittelbaren Beziehung zu Gott stehen, sondern nur als Folgen unserer Tugenden und Laster eintreten, so eigentümlich treffen wir es in der Erklärung, was man unter „Böses und Gutes“ zu verstehen habe. Nicht die Gegenstände, wie sie scheinen und in dem ersten Augenblicke ihres Auftretens sich uns ankündigen, sondern was sie in der Folge werden, wozu sie sich entwickeln —, ist nach ihm der richtigste Führer, dem wir uns bei der Beurteilung des Bösen und Guten anzuvertrauen haben. Es giebt Gegenstände, die bei ihrer ersten Erscheinung angenehm auf uns wirken und nach kurzer Zeit sich böse gestalten, und ebenso entgegengesetzt treffen wir Vieles, das uns erst bitter berührt und später sich als das Schönste und Beste bewährt. Böse ist daher nur das, was auch in der Folge böse bleibt, und gut das, was sich auch später als gut bewährt. Die Sünde ist bei ihrem Auftreten süß, aber am Ende bitter.[1]) Der Weg der Tugend erscheint dem Menschen erst voller Dornen, aber zuletzt wird er eben und gerade, dagegen treffen wir die Bahn zur Sünde am Anfange geebnet und schön, aber am Ende voll Dornen und Disteln.[2]) Das Leben der Frevler hat erst die Ruhe und die Freudigkeiten, aber zuletzt die Leiden und Zerstörungen; das Entgegengesetzte sehen wir bei dem Gerechten.[3]) Ebenso sprechen sie sich über die Zeichen aus, an denen wir das Böse zu erkennen haben. Die Verwundung ist oft Ursache unserer Genesung.[4]) Die Leiden sind geschaffen, damit wir durch diese zur Erkenntnis Gottes gelangen.[5]) Der Engel, der Bileam auf seiner Reise, Israel zu verfluchen, hindernd in den Weg trat, war ein Engel der Barmherzigkeit, weil er ihn von dem Frevel retten wollte.[6]) Der Tod, die Leiden, die Begierde, die Strafe u. s. w. sind nach ihnen ebenso gut und dem Ganzen notwendig, wie die ihnen entgegengesetzten Schöpfungen des Guten. An die Worte: „Gott sah Alles, was er geschaffen, und es war sehr gut“ (1. M. 1. 31.) knüpfen sie folgende Betrachtung. Und es war sehr gut, das bezieht sich auf die Schöpfung des Triebes zum Guten und des zum Bösen (Sinnlichen), denn wäre der böse Trieb nicht, so hätte Niemand ein Haus gebaut, Niemand eine Frau geehelicht, Niemand Kinder gezeugt, Geschäfte getrieben u. s. w.[7]) Ebenso ist nach obigen Worten die Schöpfung des Paradieses und der Hölle gut, weil durch dieselbe Lohn auf die guten Handlungen und Strafe auf die bösen erfolgen können.[8]) Auf gleiche Weise war die Schöpfung des Engels des Lebens und des Todes gut, damit derjenige, welcher sich mit guten Thaten beschäftigt, das Leben, und der mit den bösen den Tod erhalten soll.[9]) Der Tod ist gut, damit die Frevler doch endlich aufhören zu sündigen, damit auch die Frommen von ihrem Kampfe mit dem Leben ausruhen.[10]) Diese Erklärung des Bösen und Guten tritt noch dadurch bestimmter hervor, daß man Gegenstände aufzählt, die bei dem Einen Heil und Segen verbreiten, bei dem Anderen nichts als Zerstörung und Zerrüttung bewirken. Das Gute der Frevler ist in Bezug auf den Gerechten böse, so heißt es: „Hüte Dich, daß Du mit Jakob weder Böses, noch Gutes sprichst“ (1. M. 31.).[11]) Das Licht ist heilbringend für den Gerechten, aber unheilvoll für den Frevler.[12]) Zur Zeit, heißt es, da Gerechte in die Welt treten, trifft das Heil für sie ein, das Unheil dagegen wird entfernt, aber so diese von dannen scheiden, tritt das Böse ein und das Gute wird auf die Seite geschoben; entgegengesetzt, wenn die

---

[1]) Tanchuma zu: ראה. Siehe: „Sünde“. [2]) Daselbst. [3]) Siehe: „Frevler“. [4]) Midrasch rabba 2. M. Absch. 20—23. [5]) Berachoth. Siehe: „Leiden“. [6]) Midrasch rabba zu Balak. [7]) Midrasch rabba zu: וישב, 1. M. Absch. 9. [8]) Daselbst. [9]) Daselbst. [10]) Daselbst. [11]) Jebamoth 103. [12]) Siehe: „Frevler“ und Midrasch rabba, 1. M. Absch. 12.

Frevler geboren werden und wenn sie von dannen gehen. Als Noa geboren wurde, heißt es in dem Beweis hierzu, sprach man: „Dieser wird uns trösten bei unserem Thun und bei der Mühseligkeit unserer Händearbeit“ (1. M. 5. 29.), und so der Gerechte stirbt, lesen wir: „Der Gerechte, ach, er ist nicht! aber Niemand führt es zu Gemüte —, aber Niemand merkt, daß dadurch das Unglück kommt, wenn der Gerechte weggerafft wird“ (Jesaia 57. 1.). Dagegen heißt es von der Geburt des Frevlers: „So der Frevler kommt, tritt Verachtung ein“ (Spr. Sal. 18. 3.), von dessen Tode: „So die Frevler schwinden, ist Frohlocken“ (Spr. Sal. 11. 10.).[1]) Auf gleiche Weise gestalten sich die drei Vorzüge des Menschen: Reichtum, Tapferkeit und Weisheit bald gut, bald böse, je nach den Besitzern derselben. Es gab einen Reichtum, heißt es, der Böses seinen Besitzern brachte, und einen Reichtum, der seinen Eigentümern zum Guten gereichte. Der Reichtum eines Korachs oder eines Hamans gehörte zu dem ersteren, dagegen war der Reichtum des Jehoschophat (s. d. A.) derjenige, der zum Wohle seines Besitzers gereichte, denn also heißt es: „Jehoschaphat erlangte Reichtum und großes Ansehen“ (2. Chron. 18. 2.); „Jehoschaphat betete zu dem Ewigen, und der Ewige stand ihm bei“ (2. Chron. 18. 31.). Ebenso giebt es eine Tapferkeit, die heilbringend ist für ihre Besitzer, aber auch eine, die ihren Eigentümern Unglück brachte. Dem David brachte die Tapferkeit Heil, aber dem Goliath Unheil (s. d. A.). Auf gleiche Weise giebt es eine Weisheit, gut für ihre Besitzer, aber auch eine Weisheit, die Böses ihrem Herrn bewirkt. Josua besaß Weisheit (5. M. 34.), und sie gereichte ihm zum Heil, dagegen hatte Bileam Weisheit, die ihm Verderben brachte.[2]) b. **Ursprung und Urgrund des Bösen und Guten.** Ueber den Ursprung und den Urgrund des Bösen und Guten brachten wir schon oben den Ausspruch des Midrasch, der denselben nicht in Gott, sondern in dem Menschen, in dessen Thun und Lassen, angiebt. Dasselbe soll hier ausführlicher dargelegt werden. „Alles“, heißt es, „hat Gott geschaffen, nur nicht die Lüge und das Unrecht,“ denn: „Der Schöpfer, vollkommen ist sein Werk“ (5. M. 32. 4.).[3]) Ferner: „Nichts Böses kommt von oben (Gott), er läßt den Regen hinabstürzen, aber durch die Sünden der Menschen wird er zu Schwefel;“[4]) Gott will nur das Gute, das Licht, die Werke der Gerechten;[5]) sein Name wird nicht bei dem Bösen, sondern bei dem Guten genannt;[6]) „Suche nicht das Böse auf, so wird das Böse nicht bei dir weilen, denn es heißt: „Das Böse hat keine Stätte bei dir“ (Ps. 8. 5.);[7]) „Begiebt sich der Mensch auf den Weg der Wahrheit, so gesellt sich zu ihm ein guter Engel, der ihn auf diesem Wege führt; sucht er jedoch Bosheit auf, zu lügen und zu zaubern, so ist es ein böser Engel, der ihn nach der Weise der Frevler führt, zu lügen und Falschheit zu treiben, denn es heißt: „Mit dem Reinen verfährst du rein, mit dem Tückevollen tückevoll“ (Ps. 18. 27.).[8]) Speziell werden die Gegenstände aufgezählt, die das Böse erzeugen. Es sind: Verblendung, Mangel an Einsicht, böse Gesellschaft, eigene Sündhaftigkeit u. a. m. „Der Mensch,“ heißt es, „sündigt nicht früher, bis der Geist der Verirrung in ihn gedrungen;“[9]) „Es giebt keine Armut, als nur die an Erkenntnis;“[10]) „Die Welt wird nur in Folge der Unwissenden und Unerfahrenen heimgesucht;“[11]) „Die Sünde macht das Herz des Menschen gefühllos;“[12]) „Der Zornige erhält zum Lohne den Jähzorn, aber der Gute genießt die Früchte seiner Werke;“[13])

---

[1]) Tosephta Sote. Absch. 10. Siehe daselbst ausführlich die Beweise hierzu. [2]) Midrasch rabba 2. M. Absch. 31. [3]) Jalkut I. §. 942. [4]) Daselbst zu Psalmen §. 655. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 1. [6]) Daselbst 1. M. Absch. 3. [7]) Jalkut zu den Büchern der Könige §. 231. [8]) Daselbst zu 5. M. §. 942. [9]) Gemara Sote S. 3. אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות. [10]) Nedarim S. 41 a. אין עני אלא בדיעה. [11]) Gemara Baba bathra S. 8. [12]) Joma 39 b. עבירה מטמטמת לבו של אדם. [13]) Kidduschin S. 41.

„Der Neid, die Begierde und die Ehrsucht bringen den Menschen von der Welt;"[1]) „Es giebt keine Leiden ohne Sünde, keinen Tod ohne Fehl, denn also heißt es: „Die Person, welche sündigt, stirbt" (Jecheskel 18. 4.);[2]) „Scherz und Leichtsinn führen den Menschen zur Sünde."[3]) Ebenso deutlich sind ihre Sprüche, welche in dem Umgang mit Sündern den Urgrund des Bösen finden. „Geselle dich zu keinem Frevler und halte dich nicht von der Strafe frei;"[4]) „Wehe dem Frevler, wehe seinem Nachbarn! Heil dem Gerechten und Heil seinem Nachbarn!"[5]) „Die Gerechten werden sich und Anderen zum Heil, aber die Frevler gereichen sich und Anderen zum Unheil."[6]) Beweise dafür brachten die Volkslehrer aus der Geschichte der letzten Jahre des jüdischen Staatslebens in Palästina. Wir lesen darüber: „Zur Zeit, da falsche Richter sich mehrten, häuften sich falsche Zeugen; da die Angeberei überhand nahm, herrschte Gewaltthätigkeit; da die Frechheit ihr Haupt erhob, schwand die Würde des Menschen u. s. w."[7]) Deutlicher: „Von dem Tage an, da die Eigennützigen und Genußsüchtigen sich mehrten, kam Grimm und Zorn über die Welt und dahin war die Ehre der Thora; da die Ohrenflüsterer im Gericht zunahmen, wurden die Handlungen verdreht, die Rechte verkürzt und Gottes Abglanz schwand von Israel; da die Personen sich mehrten, die das Ansehen der Person im Gerichte achteten, hörte die Befolgung des Gesetzes auf: „Ihr sollet kein Ansehen der Person achten" (5. M. 1. 17.); man warf von sich die Obrigkeit „Gott" und setzte an deren Stelle die des Menschen ein; da die Gewinnsüchtigen sich häuften, war viel Bestechung, das Recht wurde gebeugt, und es ging immer rückwärts . . . . ."[8]) Ferner: „Nur in Folge des Neides und des grundlosen Hasses wurde der Tempel zerstört."[9]) c. **Die Bekämpfung des Bösen.** In consequenter Richtung obiger Angaben des Ursprunges und des Urgrundes des Bösen im Menschen werden auch die Mittel zu dessen Bekämpfung aufgefunden und vorgeführt. Dieselben sind: α. Die Beseitigung alles dessen, was das Böse zur Folge hat, und β. die Heranziehung der Gegenstände, die das Gute in und um uns fördern und befestigen. α. Hierher gehören die Lehren und Mahnungen zum Entsagen und Verlassen der Stätte des Bösen. Wir lesen darüber: „Komme nicht unter die Spötter, du könntest von ihren Handlungen ablernen; speise nicht bei einem unwissenden Priester, du möchtest dich am Heiligen vergreifen; breite dich nicht mit deinen Gelöbnissen allzusehr aus, denn du würdest treulos gegen den Eid; verwöhne dich nicht am Mahle, du verfällst sonst der Armut; fliehe bei dem Unerlaubten auch das Zweifelhafte, damit du nicht das Gewisse desselben übertrittst u. a. m.;"[10]) ferner: „Je mehr Fleisch, desto mehr Würmer; je mehr Gutes, desto mehr Sorge; je mehr Frauen, desto mehr Zaubereien; je mehr Mägde, desto mehr Unzucht; je mehr Knechte, desto mehr Raub; je mehr Gotteslehre, desto mehr Leben; je mehr Besuch der Lehranstalten, desto mehr Weisheit u. a. m.;"[11]) ferner: „Der Schlaf am Morgen, der Wein am Mittag, das Schwatzen mit Kindern, der Besuch der Versammlungshäuser der Unwissenden bringen den Menschen von der Welt;"[12]) „Wer die Nacht durchwacht, auf den Weg sich allein begiebt und sein Herz dem Nichtigen zuwendet, hat an seinem Tod selbst schuld."[13]) In einer geschickten Zusammenstellung anderer noch hierher gehörenden Agadasprüche (s. Agada) bei Maimonides[14]) heißt es: „Wer zum Zorn leicht reizbar ist, der möge seine Führung so nehmen, daß er, wenn er geschmäht und geschlagen wird, sich zeige,

---

[1]) Aboth Absch. 4. [2]) Gemara Sabbath S. 55. [3]) Aboth 3. 17. שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה [4]) Daselbst 4. [5]) Daselbst u. Succa S. 88. [6]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 27. [7]) Beth hamidrasch I. S. 1. edit. Jellinek. [8]) Tosephta Sote Absch. 14. Gemara Sote S. 47. [9]) Joma 9b. [10]) Aboth de R. Nathan cap. 26. [11]) Aboth 2. 8. [12]) Daselbst 3. 14. [13]) Daselbst. [14]) Jad chasaka helochoth deoth Absch. II.

als wenn er nichts empfände. Diesen Weg schlage er so lange ein, bis das Zürnen aus seinem Herzen ganz geschwunden ist." Ausführlicher sind die Lehren ad *β*. über das Heranziehen von Gegenständen, die das Gute in und um uns fördern und festigen. Wir bringen von denselben: „Gott schuf den bösen (sinnlichen) Trieb, aber er gab uns auch die Anweisung, die Thora, zu dessen Bekämpfung;"[1]) „Betrachte drei Gegenstände und du verfällst nicht der Sünde, wisse woher du gekommen, wohin du gehst und vor wem du einst Rechenschaft ablegen wirst, vor dem König der Könige, Gott, gelobt sei er;"[2]) ferner: „Wisse, wer über dir ist, ein Auge, welches sieht; ein Ohr, welches hört, und alle deine Werke werden in das Buch verzeichnet;"[3]) „Sieht der Mensch, daß Leiden über ihn kommen, untersuche er seine Handlungen, denn es heißt: „Lasset uns unsere Wege untersuchen, ihnen nachforschen und zum Ewigen zurückkehren" (Klagelied 3);[4]) Tief eingreifend waren die Lehren und Mahnungen der Volks- und Gesetzeslehrer nach der Eroberung Palästinas durch Titus und der Vernichtung des jüdischen Staates, wie Land und Volk sich von den schrecklichen Verheerungen wieder erholen können." „Der Mensch stirbt nur in Folge der Unthätigkeit,"[5]) war die Lehre des R. Tarphon; „So du nichts zu thun hast," mahnte R. Juda ben Bathyra, „gehe und besichtige deine Besitzungen; findest du ein Feld verödet, baue es an; ein Haus zerstört, einen Hof verwüstet, bessere aus und stelle alles wieder her, denn es heißt: „Sechs Tage arbeite und verrichte dein ganzes Werk" (2. M. 20. 9.), dein ganzes Werk, das bezieht sich auf die Wiederherstellung der zerstörten Häuser, der Aecker, die verwüstet liegen.[6]) d. Schlußbetrachtung. Die bessere Erkenntnis vom „Bösen und Guten" hat die richtige Beurteilung zweier Gegenstände zur Folge: *α*. die lichtvollere Auffassung unserer Geschicke und *β*. die klarere Vorstellung unseres Verhältnisses zu Gott. *α*. Die lichtvollere Auffassung unserer Geschicke. Die auffallende, immer wiederkehrende Erscheinung von dem Glück des Frevlers und dem Leiden des Gerechten findet nach obiger Darstellung des „Bösen und Guten" in Folgendem ihre Erklärung und Lösung: „Dem wahrhaften Gerechten geht es immer gut, so wie es dem wahren Frevler stets schlecht ergeht; geht es dem Gerechten schlecht, so geschieht es, weil auch der Gerechte fehlt, oder das Böse, von dem er betroffen wird, nur scheinbar ist, welches das Gute auf irgend eine Weise in sich birgt. Entgegengesetzt verhält es sich mit dem Glücke des Frevlers. Geht es ihm gut, so geschieht es als Folge irgend einer guten That, die er ja auch einmal vollziehen kann, oder das Gute ist so beschaffen, daß es zuletzt böse endet. Die Aussprüche darüber sind: „Der Gerechte, dem es gut geht, ist ein vollkommener Gerechter; der Frevler, dem es schlecht geht, ist ein wahrer Frevler. Dagegen wird der Frevler, dem es gut geht, kein wahrer Frevler, und der Gerechte, dem es schlecht geht, kein wahrer Gerechter sein."[7]) Ferner: „Der Anfang der Frevler ist Wohlergehen, aber an deren Ende Untergang."[8]) Daher der schöne Spruch: „Nach deinem Namen wirst du genannt, auf deine Stätte geführt, von dem Deinigen wird dir gegeben; Niemand berührt das, was dem Andern bestimmt ist, und keine Regierung vermag in die eines Andern zu bringen, auch nicht um ein Haar breit;"[9]) ferner: „Alles, was von Gott kommt, ist zum Guten."[10]) *β*. Die klarere Vorstellung unseres Verhältnisses zu Gott. Streng nach obiger Annahme, daß die Gegensätze vom „Bösen und Guten" nicht in Gott, sondern im Menschen, seinem Wollen und Vollbringen, zu suchen sind,

---

[1]) Baba bathra 16a. [2]) Aboth Absch. 3. 1. [3]) Daselbst Absch. 2. [4]) Berachoth S. 5. [5]) Aboth de R. Nathan Absch. 11. אין אדם מת אלא מתוך בטלה [6]) Daselbst. [7]) Berachoth S. 7a. [8]) Midrasch rabba 3. Mos. Absch. 27. [9]) Joma S. 38. [10]) Berachoth S. 60.

lauten auch hier die Lehren von unserm Verhältnisse zu Gott in Bezug auf das Böse und Gute. Wir hören darüber: „Machet mir keine Götter aus Silber, keine Götter aus Gold (2. M. 20. 20.), d. h. benehmet euch vor mir nicht, wie die Heiden, sie opfern ihren Göttern und verehren sie beim Eintreffen des Guten, aber so Böses, Strafe, sie trifft, fluchen sie denselben. Nicht so verfahret ihr, sondern beim Eintreffen des Guten und Bösen danket Gott, denn also rief David: „Den Kelch des Heils erhebe ich und im Namen des Ewigen rufe ich" (Ps. 116. 13.); ebenso Hiob: „Der Ewige hats gegeben, der Ewige genommen, der Name des Ewigen sei gepriesen" (Hiob 1. 21.).[1]) Ferner: „Und du, Ewiger, bestehst erhaben" (Ps. 92. 9.). „Stets", heißt es hierzu, „ist, Gott, deine Macht oben. Nicht wie bei den Menschen, die den Richter loben, so er frei spricht, aber tadeln, so er sie für „schuldig" erklärt, sondern es möge uns Gutes oder Böses treffen, Gott, immer ist deine Hand oben, erhaben."[2]) So waren es die bedeutendsten Volks- und Gesetzeslehrer in den ersten drei Jahrhunderten, die alle Widerwärtigkeiten des Lebens in frommer Ergebung ertrugen und sich freuten, Beweise von ihrer Liebe gegen Gott abzulegen. „Gott", sprachen sie oft, „giebt uns wundervoll die Kraft, das Böse, wie das Gute zu ertragen."[3]) Ferner: „Liebe den Ewigen, deinen Gott (5. M. 6. 5.), d. h. auch, wenn es dein Leben kostet."[4]) So sprach ruhig der Lehrer R. Chanina ben Teradjon (im 2. Jahrh.) nach dem Anhören des von den Römern über ihn verhängten Todesurteils: „Der Fels (Gott), vollkommen ist sein Werk, denn alle seine Wege sind nach Recht, ein Gott der Treue ohne Unrecht, gerecht und redlich ist er!" (5. M. 32. 4.).[5]) Die Welt der Zukunft, die sie sich als die Welt der Vollkommenheit dachten, war es, auf die sie hoffnungsvoll hinschauten und gern jede Unbill ohne Murren ertrugen. „In dieser Welt", lehrten sie, „herrschen Krieg, Leiden, der böse Trieb, der Satan, der Todesengel, die sich der Welt bemächtigen, aber in der Welt der Zukunft giebt es keine Leiden, keinen Haß, keinen Satan und Todesengel, keinen bösen Trieb, denn also heißt es: „Und der Ewige wischt die Thränen von jedem Angesicht" (Jesaia 25. 5.).[6])

Brief Baruchs, אגרת ברוך. Apokryphische Schrift, die sich in der Londoner und Pariser Polyglotte syrisch und in Fabricius Codex Apokryph. V. T. II. 147. lateinisch abgedruckt befindet. Der Brief ist angeblich an die 9½ Stämme jenseit des Euphrats gerichtet. Baruch erinnert in demselben, daß das Gottesgericht, von dem sie heimgesucht wurden, ein gerechtes gewesen. Es erfolgt durch die Sündenanhäufung. Doch sollten sie Mut fassen, sich bessern, und da werde die Erlösung nicht ausbleiben. Er berichtet ihnen von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar und von der Wegführung der Einwohner in die Gefangenschaft, spricht von dem künftigen Gericht Gottes über die jetzigen Bedränger mit der Verheißung ihrer einstigen Erlösung. Die Hauptpointe darin ist der Bericht, daß der Tempel nicht durch Nebukadnezar und seine Leute, sondern auf Gottes Geheiß durch Engel zerstört wurde, damit der Feind sich nicht rühmen könnte, er habe das Haus Gottes vernichtet. Auch die heiligen Tempelgefäße haben Engel verborgen. Beide Angaben hat auch das Schrifttum des Talmuds und des Midrasch. Im Midrasch zum Klagelied S. 69. col. a. und c. und daselbst zum Hohelied S. 38. col. d. werden Michael und Gabriel als die Zerstörer des Tempels genannt. Ebenso berichtet Gemara Sote S. 9., und Jeruschalmi Schekalim Abschn. 7. erzählt vom Verbergen der Bundeslade u. a. m. durch unbekannte Hand, um sie nicht in Feindeshand geraten zu

---

[1]) Jalkut Jesaia § 282. [2]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 24. Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. 22. [3]) Sanhedrin S. 100. [4]) Berachoth S. 61. u. S. 13. [5]) Jalkut I. § 942. [6]) Bethhamidrasch I. S. 55—56 edit. Jellinck.

lassen.[1]) Als Anknüpfung für diese Tradition sind die Worte im Klagelied: „Von der Höhe sandte er Feuer.“[2]) Es folgt nun die Mahnung in nachdrucksvollem Tone, nicht vom Gesetze zu lassen, die Gebote Gottes treu zu erfüllen, Feste und Sabbat zu beobachten, damit Israel sich erhalte und nicht untergehe. Der Verfasser dieser Schrift ist unstreitig ein gesetzestreuer Hellenist im 1. Jahrh. Die Tendenz desselben ist die Bekämpfung des jüdischen Hellenismus in seiner Lossagung vom Gesetz und dem jüdischnationalen Volkstum. Vergleiche hierzu den Artikel: „Fortdauer des Gesetzes“.

Brief Jeremias, אגרת ירמיהו. Apokryphische Schrift, die in unseren Extraausgaben der Apokryphen des alten Testamentes das 6. Kapitel des Buches Baruch bildet. Dieselbe ist in Bezug auf Jeremia 10. 1—16; 29. gedichtet und giebt sich als den dort genannten Brief Jeremias aus. Der erste Vers dieses Pseudobriefes giebt darüber an: Abschrift des Briefes, welchen Jeremia denjenigen, die von dem Könige der Babylonier als Gefangene nach Babylon abgeführt werden sollen, zuschickte, um ihnen zu verkünden, was ihnen von Gott aufgetragen worden. Ihr Thema ist die Bekämpfung des Götzendienstes, die Darstellung des ihm anhaftenden Trug- und Blendwerkes, die Aufdeckung der Ohnmacht und Nichtigkeit der Götzen u. a. m. mit der Mahnung an Israel, sich von demselben fern zu halten.[3]) Auffallend in dieser Schrift ist die Angabe der Dauer des Exils (in V. 3.) auf die Dauer von sieben Generationen, im Widerspruch mit Jeremia 29. 10., wo dieselbe auf 70 Jahre bezeichnet wird. Diese Abweichung mit Hinzuziehung, daß die Schrift ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt wurde, dokumentirt die Unechtheit derselben. Die Zeit ihrer Abfassung ist die der starken Kämpfe des Judentums gegen das Heidentum, nämlich die der ersten Dezennien des 1. Jahrhunderts der üblichen Zeitrechnung.

Buch Baruch, ספר ברוך. Unter den Apokryphen des alten Testaments sind es drei Schriften, als deren Verfasser „Baruch Sohn Neria“ (s. d. A.), der Gefährte und Schreiber des Propheten Jeremia (s. d. A.), angegeben wird: a. das Buch Baruch; b. der Brief Baruchs an die 9½ Stämme und c. ein syrisches Buch apokalyptischen Inhalts. Angefügt an dem erstgenannten Buch Baruch als dessen 6. Kapitel ist d. ein Brief Jeremias an die babylonischen Exulanten. Wir behandeln hier nur a. das „Buch Baruch“ und haben für die anderen drei besondere Artikel. Das Buch Baruch hat 5 Kapitel, die der Diktion und dem Inhalte nach in zwei Teile zerfallen: 1) Kap. 1—3. 8. und 2) Kap. 3. 9—5. Beide Teile sind völlig verschieden in der Diktion; der erstere erinnert an die palästinische und der zweite an die jüdisch-alexandrinische; sie stehen zu einander in ganz losem Zusammenhange. Der Inhalt des ersten Teiles verkündet in einer Ueberschrift, daß diese Schrift ein Buch Baruchs, Sohn Nerias, sei, das er im 5. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (1. 1—2.) geschrieben. Dasselbe las Baruch dem Könige Jechonja und den Exulanten in Babel vor. Der tiefe Eindruck, den dieses Buch auf sie machte, erweckte in ihnen den Entschluß, Geld nach Jerusalem zu senden, damit man dort für den König Nebukadnezar und seinen Sohn Belsazar (s. d. A.) opfere und bete. Die in Jerusalem wohnenden Juden werden aufgefordert, die ihnen übersandte Schrift im Tempel an Festtagen vorzulesen.[4]) Weiter bringt dasselbe das Sündenbekenntnis der Exulanten, die in dem furchtbaren Geschick, das sie und die heilige Stadt betroffen hat, die gerechte Strafe Gottes für ihre Sünden halten. Sie bekennen ferner, daß ihr Ungehorsam gegen den König von Babel eine Auflehnung gegen Gott selbst gewesen, der gewollt, daß Israel ihm gehorche.[5]) Völlig verschieden

---

[1]) Siehe: „Tempelgeräte“. [2]) Klagelied 2. 7. [3]) Daselbst 1. 3—6. [4]) Baruch 1. 3—14. [5]) Daselbst 2. 21—24.

an Diktion und Inhalt ist der zweite Teil Kap. 3. 9—5.; er enthält Trost und Belehrung für das niedergebeugte Israel. Es hatte die Quelle der Weisheit verlassen und mußte gedemütigt werden. Die wahre Weisheit ist nur bei Gott, zu der Israel zurückzukehren habe.[1]) Jerusalem ist nicht für immer verödet, auch das Volk soll nicht ewig im Exil sein. Die zerstreuten Glieder werden wieder im heiligen Lande versammelt werden.[2]) Man sieht, daß beide Teile mit einander nur die historische Thatsache gemein haben: die Verwüstung Jerusalems und die Wegführung des Volkes in Gefangenschaft; sonst besteht keine Verbindung unter ihnen. Noch mehr fallen diese beiden Teile auseinander, wenn wir auf die Verschiedenheit ihres Stils und ihrer Darstellung sehen; ersterer hebräisirend und letzterer fließend griechisch. Auffallend ist ferner der Widerspruch zwischen 1. 1. 2. 26., wo die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird, und 1. 10. 14., wo der Opferdienst noch bestehen soll. Wir stimmen daher mit denen überein,[3]) welche zwei verschiedene Verfasser für diese beiden Teile des Buches Baruch annehmen. Mit dieser Annahme hängt auch die Angabe der Abfassungszeit derselben zusammen, die für jeden Teil eine andere war. Welche Männer können wir annäherungsweise als die Verfasser derselben angeben, und zu welcher Zeit haben sie diese Schriftstücke abgefaßt? Daß es nicht Baruch, Sohn Nerias, war, geht aus Kap. 1. 1—4 hervor, wo von einer Kollekte der babylonischen Juden für den Opferdienst in Jerusalem die Rede ist, da dieselbe im 5. Jahre nach der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar keinen Sinn hätte; ferner nennt das Buch Belsazar als den Sohn Nebukadnezars, was historisch unrichtig ist und nur mit Daniel 5. 18. übereinzustimmen vermag. In Bezug auf diese Abhängigkeit unseres Buches von dem Buche Daniel, das bekanntlich der makkabäischen Zeit (gegen 164. v.) angehört, die durch andere Stellen, als z. B. Daniel 9. 7—10. (Vergl. Baruch 1. 15—18.) noch vermehrt wird, mit Hinzuziehung der Parallele von Baruch 5. und Psalter Salomos 11., sind wir geneigt, die Abfassung dieser Schrift einem palästiniensischen Juden in den ersten Jahren der Regierung des Kaisers Hadrian (s. d. A.) gegen 118—120 zuzuschreiben. Die Versöhnungspolitik dieses Kaisers in den ersten Jahren seiner Regierung, sowie der Friede mit den parthischen Ländern und die Abtretung Mesopotamiens und Assyriens erweckten auch bei den Juden in Palästina die größten Hoffnungen. Man glaubte in Hadrian einen zweiten Cyrus (s. d. A.) wiedergefunden zu haben, der die Juden in ihre Rechte wieder einsetzen und den zerstörten Tempel aufbauen lassen würde. So singt das 5. Buch der Sybille, das einen alexandrinischen Juden zum Verfasser hat, in Bezug auf den Regierungsantritt Hadrians:

„. . . . . nach ihm wird
„Herrschen ein anderer Mann mit silbernem Helm; eines Meeres
„Namen er trägt, ein gar trefflicher Mann, der Alles begreifet.
„Ja, unter dir, du Trefflicher, Herrlicher, Dunkelgelockter,
„Und unter deinem Geschlecht wird Frieden sein ewige Zeiten."[4])

Die Hoffnung und Sehnsucht, die sie dem Trefflichen, Dunkelgelockten entgegentrugen, spricht es auf einer andern Stelle aus:

„. . . . . daß dann der glücklichen Juden
„Göttlich Geschlecht sich aufs Neue erhebt, der Himmelsbewohner,
„Welche mitten im Land die Stadt ihres Gottes erbauen."[5])
„Auf, läßt sie alsdann den Priester in Linnen, den neuen Cyrus, rufen,
und lasset uns Gott einen schönen Tempel in Wahrheit
„Aufbauen und das Gebot, das böse, der Vorfahren ändern.

---

[1]) Daselbst 3. 9.—4. 4. [2]) Daselbst 4. 5.—5. 9. [3]) Fritzsche, Hitzig, Kneuker, Hilgenfeld und Reuß. [4]) Syb. V. 46. ff. [5]) Daselbst V. 247.

„Laßt uns bekehren das Herz und dem ewigen Gotte lobsingen,
„Ihm, dem Erzeuger, der Gott der Ewigkeit immer gewesen.“[1])

Das Buch Baruch in seinem ersten Teil 1—3. 9. gehört dieser Zeit an. Wir brauchen nur bei „Babel“ an Rom und bei „Nebukadnezar“ und „Belsazar“ an die Kaiser Roms zu denken, so wird uns die Tendenz dieser Schrift klar; sie bringt eine Mahnung zur Versöhnung mit Rom, der Anerkennung seiner Herrschaft über Palästina als eine von Gott über Israel bestimmte. In diesem Sinne sprach sich auch ein Volks- und Gesetzeslehrer derselben Zeit, R. Jose b. Kisma, gegen R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) aus: „Mein Bruder! Siehst du es nicht ein, daß dieses Volk, Rom, vom Himmel zur Regierung bestimmt ist; es hat den Tempel zerstört, die Frommen getötet, die Schätze vernichtet — und dennoch besteht sie! Aber ich hörte von dir, daß du gegen das Verbot öffentliche Lehrvorträge hältst.“[2]) Das Aufhören der Darbringung eines täglichen Opfers für den Kaiser Roms galt als Signal zur Erhebung und Eröffnung des Krieges gegen Roms Oberhoheit in Palästina; so sollte die Wiedereinführung dieser Opferung für die Kaiser bei der Wiedererbauung des Tempels und Wiederherstellung des Opferkultus das Zeichen des Friedens und der Versöhnung mit Rom werden. So lesen wir in diesem Buche Kap. 1. 10.: „Siehe, wir schicken euch Geld, kaufet dafür Ganzopfer.“ . . . . . V. 11.: „Betet auch für das Leben Nebukadnezars (Hadrian), Königs von Babel (Rom), und für das Leben Belsazars, seines Sohnes, daß ihre Tage sein sollen wie die Tage des Himmels über der Erde;“ ferner daselbst Kap. 2. 21.: „Also spricht der Herr: „Beuget eure Schulter und dienet dem Könige von Babylon (Rom), so werdet ihr im Lande bleiben, welches ich euren Vätern gegeben;“ daselbst V. 22.: „Gehorchet ihr aber der Stimme des Herrn nicht, dem Könige von Babylon (Rom) zu dienen;“ V. 23.: „So will ich in den Städten Judas verstummen lassen die Stimme der Freude und die Stimme der Lust.“ Wir haben hier noch hinzuzufügen, daß diese Mahnung zur Versöhnung mit Rom in diesem alten Gewande in der Absicht gewählt wurde, um einen desto stärkeren Eindruck zu erzielen, dieselbe als eine Orakelstimme aus alter Zeit anzusehen. Wir bemerken nur noch, daß, wie dieses Buch von Geldsammlung für den Opferkultus berichtet, so auch in den Midraschim von Aufstellung von Tischen auf den Heerstraßen Palästinas gemeldet wird, wo Geld zu dieser Zeit zur Wiederherstellung des Tempels und seines Opferkultus gesammelt wurde.[3]) Die Unechtheit dieses Buches ist übrigens erwiesen aus: a. Kap. 17., wo ein Hohepriester Jojakim genannt wird, der nie existirte (vergl. 1. Chr. 6. 3.); b. Kap. 1. 3. wird der König Jechonja als mit den Zuhörern in Babylonien genannt gegen das 2. Kap. 25. 27., wo derselbe gefangen gehalten wurde, der erst unter Evil Merodach aus dem Kerker entlassen wurde; c. Kap. 1. 8. erhält Baruch die heiligen Tempelgeräte, was erst später durch Cyrus geschehen durfte. Anders verhält es sich mit dem zweiten Teile dieses Buches von Kap. 3. 9—5. Da wird in der Mahnung zur Rückkehr zu Gott und zur strengen Beobachtung seines Gesetzes als der Quell der wahren Weisheit und in dem darin ausgesprochenen Sündenbekenntnis nicht, wie im ersten Buche, der Ungehorsam gegen Babel (Rom), den Besieger und Zerstörer Jerusalems, als Ungehorsam und Abfall gegen Gott und seinen Beschluß bezeichnet. Eine andere Abweichung vom ersten Buche sind die in Kap. 5. ausgesprochenen Verheißungen für Jerusalem und Israel der baldigen Rückkehr früherer Herrlichkeit und Selbstständigkeit. So V. 1.: „Ziehe das Kleid deiner Trauer und deines Unglücks aus, Jerusalem, und lege den Schmuck der Herrlichkeit

---

[1]) Daselbst V. 492—495. [2]) Gemara Aboda Sara S. 18a. [3]) Siehe: „Hadrian“ und „Barkochba“.

an, welche dir Gott auf immer verleihen wird." V. 2.: „Umhülle dich mit dem Gewande der Gerechtigkeit Gottes und setze die Krone der Herrlichkeit des Ewigen auf dein Haupt." V. 5.: Stehe auf Jerusalem, und stelle dich auf die Höhe, schaue um dich her nach dem Aufgang, siehe, deine Kinder sind versammelt vom Untergang der Sonne bis zum Aufgang." Diese beiden Abweichungen deuteten auf die Zeit des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.) in den Jahren 132—135. n., wo diese Schrift von einem alexandrinischen Juden ihre Abfassung erhalten zu haben scheint. Ihre Tendenz war, den Juden in Palästina, die in der Erhebung gegen Rom begriffen waren, das Einverständnis der Juden in Alexandrien mit ihnen und ihren engeren Anschluß an sie zu verkünden, auch die Umwandlung der hellenistischen Juden für die Aufrechterhaltung des Gesetzes, als der wahren Weisheit, auszusprechen.

Buch Baruch, ספר ברוך. Apokryphische Schrift apokalyptischen Inhalts, von der sich eine Handschrift in der großen Mailänder Peschito-Handschrift befindet,[1]) die von Ceriani 1867 in lateinischer Uebersetzung[2]) und 1871 in ihrem syrischen Text herausgegeben wurde. Sie hat 86 Kapitel und wird in sieben Abschnitte eingeteilt. Auch dieses Buch giebt den Baruch Sohn Neria, den treuen Gefährten des Propheten Jeremia, als den Verfasser an; er erzählt darin, was ihm vor und nach der Zerstörung Jerusalems begegnete und was ihm da geoffenbart wurde. So berichtet er in Kap. 1—5., daß ihm Gott im 25. Jahre des Jechonja den bevorstehenden Untergang Jerusalems verkündete. Kap. 6—8.: Das Heer der Chaldäer kommt vor die Stadt und vier Engel zerstören dieselbe, worauf die Chaldäer einziehen und die Bewohner in die Gefangenschaft wegführen. Kap. 9—12.: Jeremia zieht mit den Gefangenen, aber Baruch bleibt auf der Trümmerstätte zurück. Kap. 13—15.: Er erhält nach siebentägigem Fasten die Verkündigung, daß auch die Heiden das Strafgericht treffen werde, auch eine Aufklärung über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Gerechten. Kap. 16—20.: Gott weist sein Bedenken zurück und befiehlt ihm, sich durch nochmaliges siebentägiges Fasten für eine Offenbarung über die Ordnung der Zeiten vorzubereiten. Kap. 21—26. wird er wegen Zweifel und Kleinmut zurechtgewiesen und erhält über die Zeit und die Dauer des Strafgerichts über die Gottlosen Aufschluß. Kap. 27—28.: Die Zeit der Drangsal zerfällt in zwölf Teile, von denen jeder eine eigene Plage bringt, die Dauer der Zeit ist zwei Teile (Wochen) von 7 Wochen. Kap. 28—30.: Diese Drangsal wird die ganze Erde treffen, worauf der Messias erscheint, und mit ihm kommt die Zeit der Freude und Herrlichkeit. Kap. 31—34.: Baruch beruft die Volksältesten zu einer Versammlung in das Thal Kidron, denen er verkündet, daß der Tempel zerstört und ein zweiter erbaut werden wird, aber auch dieser wird zerstört; erst der dritte nach ihm besteht ewig. Kap. 35—37.: Auf den Trümmern des Allerheiligsten erhält er im Traum eine neue Offenbarung: einen großen Wald, umgeben von Bergen und Felsen, dem gegenüber ein Weinstock wächst, unter welchem eine Quelle entspringt, die sich in große Ströme ergießt, welche den Wald und die Berge unterwühlen, so daß diese dadurch einstürzen und weggespült werden. Eine Zeder erhielt sich noch, aber auch diese wurde bald entwurzelt. Endlich kamen der Weinstock und die Quelle und befahlen der Zeder, auch dahin zu gehen, wohin der Wald gegangen ist. Die Zeder brannte nieder, aber der Weinstock wuchs, und es blühte Alles um ihn her. Kap. 38—40.: Die Deutung dieser Traumerscheinung: das Reich, das Zion vernichtet hat, wird selbst von einem andern Reiche vernichtet, aber auch dieses geht unter und ein drittes erhebt sich; auch dieses wird vernichtet, nach ihm kommt ein viertes, grausamer als

---

[1]) Cod. Ambros. B. 21. Inf. [2]) Ceriani, Anecdota sacra et profana. Mailand 1867.

alle vorigen. Erst bei dem Sturz dieses erscheint der Messias, gleich einer Quelle und einem Weinstock; er vernichtet die Schaaren seines Reiches, und der letzte Feldherr desselben wird durch die Zeder angedeutet; er wird vom Messias verurteilt und getötet. So tritt die Herrschaft des Messias ein, die ewig währen wird. Kap. 41—43.: Baruch soll nun das Volk ermahnen und sich selbst durch Fasten wieder für eine Offenbarung vorbereiten. Kap. 44—46.: Baruch hält Mahnreden an die Aeltesten des Volkes. Kap. 47—48. 24.: Er fastet 7 Tage und betet zu Gott. Kap. 48. 25—30. folgen die Offenbarungen der Drangsale der Zeiten. Kap. 49—52.: Aufschlüsse über die Leiblichkeit der Auferstandenen, die Seligkeit der Gerechten und die Unseligkeit der Gottlosen. Kap. 53.: Eine neue Vision: Eine große Wolke steigt aus dem Meere und bedeckt die ganze Erde; es regnet erst schwarze Wasser und dann helle, darauf wieder schwarze und wieder helle u. s. w. in zwölfstündigem Wechsel, bis zuletzt schwarze Wasser kommen und nach ihnen ein leuchtender Blitz, der die ganze Erde heilt; 12 Ströme kommen und unterwerfen sich jenem Blitze. Kap. 54—55.: Die Deutung dieser Vision durch den Engel Ramiel. Kap. 56—67.: Es deuten an: die große Wolke: die gegenwärtige Welt; die ersten dunkeln Wasser: die Sünde Adams, durch welche der Tod in die Welt kam; die zweiten hellen Wasser: Abraham und seinen Nachkommen, welche, obwohl noch nicht im Besitze des Schriftgesetzes, doch die Gebote Gottes beobachten; die dritten dunkeln Wasser: die folgenden sündigen Geschlechter, besonders der Aegypter; die vierten hellen Wasser: das Auftreten Mosis, Aarons, Josuas und Kalebs, auch die Gesetzgebung und Offenbarung Gottes auf Sinai; die fünften dunkeln Wasser: die Werke der Amoräer und der Zauberer, an denen auch Israel sich beteiligte; die sechsten hellen Wasser: die Zeiten Davids und Salomos; die siebenten dunkeln Wasser: den Abfall Jerobeams und die Sünden seiner Nachfolger und den Untergang des Zehnstämmereiches; die achten hellen Wasser: die Rechtschaffenheit Hiskias und seine Rettung von Sanherib; die neunten dunkeln Wasser: die allgemeine Gottlosigkeit in den Tagen Manasses und die Ankündigung des Unterganges Jerusalems; die zehnten hellen Wasser: die Zeit des frommen Königs Josia; die elften dunkeln Wasser: die gegenwärtige Trübsal, den Untergang Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft. Kap. 68.: Die zwölften hellen Wasser: Es erlebt das Volk Israel wieder Freude, Jerusalem wird wieder erbaut, der Opferkultus hergestellt und die Priester kehren zu ihrem Dienste zurück. Kap. 69—71.: Die letzten dunkeln Wasser: Die Drangsal und die Verwirrung auf der ganzen Erde, wo Wenige über Viele herrschen; Arme werden reich und Reiche arm, Frevler werden über Helden erhöht, Weise schweigen und Thoren reden, die Völker kommen und kämpfen mit den Fürsten; es geschieht, daß, wer dem Kriege entrinnt, durch Erdbeben umkommt, und wer diesem entgeht, stirbt durch Feuer oder durch Hunger, und wer da noch übrig bleibt, fällt in die Hände des Gesalbten, des Messias. Kap. 72—74.: Auf diese dunkeln Wasser folgen helle Wasser: Es tritt die Zeit des Messias ein, der Gericht über die Völker hält und auf ewig seinen Thron einnimmt; alle Trübsale sind beendet, Friede und Freude herrschen auf der Erde. Kap 75—76.: Baruch dankt für die Offenbarung; er soll nun nach 40 Tagen den Gipfel eines Berges besteigen, wo vor seinem Auge alle Gegenden der Erde vorüberziehen werden, worauf er der Erde entrückt wird. Kap. 77.: Baruch hält eine Mahnrede an das Volk und schreibt auf dessen Verlangen am 21. Tage des 8. Monats an die Exulanten zwei Mahnschreiben, das eine an die 9½ Stämme und das andere an die 2½ Stämme. Kap. 78—86. haben den Inhalt des ersten Schreibens, worüber wir auf den Artikel „Brief Baruchs" verweisen. Kap. 87: Er sendet diesen Brief durch einen Adler an die 9½ Stämme im Exil. Der andere Brief an die 2½ Stämme fehlt hier. S p r a c h e, V e r f a s s e r und

Abfassungszeit. Die Sprache unseres Baruchbuches ist, wie es sich in der oben genannten Mailänder Peschitohandschrift vorfindet, syrisch, doch wird die syrische Sprache desselben nicht als die seines Originals erkannt, sie macht sich vielmehr als eine Uebersetzung aus dem Griechischen kenntlich. Nach unserer weitern Angabe der Abfassungszeit (s. weiter) und des Verfassers wurde diese Schrift „hebräisch" abgefaßt. Die Zeit der Abfassung dieses Buches geben wir gegen das Jahr 130 an; es hat die Tendenz, die Vorbereitung zum barkochbaischen Aufstand in den Jahren 132—135 zu fördern. Die Beweise dafür sind mehrere Stellen aus diesem Buche, die durch eine Menge von Parallellehren der hervorragenden Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina aus dieser Zeit unterstützt werden. Wir nennen von diesen Kap. 31—34.: „Baruch beruft die Aeltesten des Volkes zu einer Versammlung in das Thal Kidron und verkündet ihnen, daß ein Tempel zerstört und ein zweiter erbaut wird, aber auch dieser wird zerstört und erst ein dritter nach ihm wird ewig bestehen." Der Verfasser weiß also schon von der Zerstörung des zweiten Tempels, er lebte daher nach der Eroberung Palästinas durch Vespasian und Titus. Die Hoffnung auf die Wiedererbauung des Tempels wurde in den ersten Jahren der Regierung Hadrians unter den Juden besonders rege.[1]) In K. 53. ist das Letzte der Vision, daß zwölf Ströme kommen, die sich dem Blitze unterwerfen. Der „Blitz" wird auf den Messias, den Gesalbten, gedeutet. Die zwölf Ströme sind die zwölf Stämme Israels, als Bezeichnung aller Juden mit der Auslegung in K. 68: „Das Volk Israel wird wieder Freude haben, Jerusalem wird erbaut, der Opferkultus hergestellt und die Priester sind wieder in ihrem Dienste;" es sind dies die Hoffnungen, die das jüdische Volk um diese Zeit durchglühten. K. 78—86.: Die Aufforderung zum Schreiben an die 9½ Stämme und die 2½ Stämme sind Aufforderungen zur Beteiligung an dem barkochbaischen Aufstand gegen Rom. Herrlich sprechen K. 35—37. im Bilde einer Vision von einem großen Walde (Rom) und einem Wasser (Israels Lehre), das seinen Boden unterwühlt, von dem Weinstock (Israel), der Quelle, der Gotteslehre, durch die Alles erblüht, die Hoffnung auf Siege und das Heil des Aufstandes aus. Ueber die Parallellehren der Volks- und Gesetzeslehrer des 1. und 2. Jahrhunderts bitten wir die Artikel: „Messias", „Messiaszeit", „Messianische Leidenszeit" nachzulesen. Auch die neueste Schrift „Vier apokryphische Bücher" von Dr. F. Rosenthal, Leipzig 1885 hat S. 95—98 eine Menge Parallelaussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden aus dieser Zeit, die wir hier nicht weiter wiederholen möchten.

Buch der Weisheit Salomos, ספר חכמת שלמה. Apokryphisches Buch des jüdisch-griechischen Schrifttums aus dem letzten Jahrhundert vor der üblichen Zeitrechnung, das die Hauptlehren des Judentums in griechischem Gewande, nach griechischer Denk- und Redeweise vorträgt mit dem zweifachen Ziele, einerseits den griechisch gebildeten Juden ihre väterliche Religion in ihren Vorzügen vor der des Heidentums lichtvoll darzustellen, sie vor Abfall und Verwirrung, sowie überhaupt vor leichtfertigen, freigeisterischen Grundsätzen und frivoler Lebensweise zu warnen, andererseits das Judentum mit seinen Lehren und Gesetzen den Nichtjuden, den Griechen und Römern, in seinem wahren Gehalt vorzuführen, um dasselbe vor Verunglimpfungen zu schützen, auch um dafür in verschiedenen Kreisen Propaganda zu machen. Im Ganzen tritt diese Schrift für die Vereinigung der damaligen Weltbildung, der griechischen Weisheit, mit den Lehren und Gesetzen der jüdischen Religion ein und bildet dadurch eine würdige Repräsentation derselben nach Außen. I. Ueberschrift, Integrität und Inhalt. Das Buch hat zur Ueberschrift „Weisheit Salomos", um

[1]) Siehe: „Hadrian".

den Lehren, die es verträgt, mehr Eingang zu verschaffen, aber nicht, um Salomo als den Verfasser anzugeben; es zählt 19 Kapitel, von denen das letzte (siehe weiter) nicht demselben anzugehören scheint; sie bilden sonst, wenn wir von einzelnen späteren Einschiebseln absehen, ein zusammengehöriges Ganze. Wir geben den Inhalt desselben, bevor wir näher auf ihn eingehen, summarisch nach seinen einzelnen Kapiteln an. Kap. 1. beginnt mit einer Mahnuug an die Beherrscher der Erde, Redlichkeit zu üben, durch sittliches Streben und Werke der Tugend der Weisheit zu folgen, denn ohne dieselben zieht die Weisheit nicht ein, sie wohnt nicht bei einem der Sünde Verfallenen (4.). Dem Tod und Verderben verfällt man ohne dieselbe. Den Tod hat Gott nicht geschaffen, er tritt in Folge unserer Werke ein. Kap. 2.: Schilderung der freigeisterischen Grundsätze mit ihren Consequenzen, dem Jagen nach sinnlicher Lust und der Unterdrückung des Gerechten; sie leugnen Gott und Unsterblichkeit, verspotten und bedrücken den Gerechten und werden so eine Beute des Teufels, durch den der Tod in die Welt gekommen. Schon aus dieser Angabe erkennt man die Tendenz des Buches, gegen wen es zu Felde zieht; es ist der Teil unter den jüdischen Hellenisten, die der Firnis ihrer Bildung Alles, Tugend und gute Sitte, zu negiren berechtigt.[1]) Kap. 3.: Das Loos des Gerechten und das Unheil des Gottlosen; jene erlangen Frieden und Unsterblichkeit, ihre Leiden sind Prüfungen, die zum Heil führen, Gottes Gnade ist ihr Teil; aber diese erhalten Strafe und Verderben, ihre Weiber sind thöricht und ihre Kinder böse und gedeihen nicht, im Tode ohne Hoffnung und am Tage des Gerichts ohne Trost. Kap. 4.: Weitere Schilderung der Verschiedenheit der Geschicke beider in Bezug auf Familie, Welt und Gesellschaft. Des Gottlosen Glück ist nur vorübergehend, ihre eigenen Kinder sind in Prüfungstagen gegen sie; dagegen genießt der Gerechte selige Ruhe, ihr Ende ist Gottes Wohlgefallen. Kap. 5.: Fortsetzung: Parallele zwischen dem Ende des Gerechten und des Gottlosen; das Rätsel der Theodice findet da seine Lösung unter Hinweisung auf die Vergänglichkeit des Glückes dieses und die Ewigkeit des Heils bei jenem. Kap. 6.: Nach dieser Lösung wendet sich der Vortragende nochmals mit seiner Mahnung an die Richter der Erde und Herrscher der Völker, das Gesetz zu beobachten und Gerechtigkeit zu handhaben, mit Androhung des göttlichen Strafgerichts. Die Weisheit ist das Gesetz, sie zu erlernen ist nicht schwer, aber gewährt Schutz. Liebe zu ihr ist Beobachtung ihrer Gesetze, die Sicherheit und Unsterblichkeit gewährt (19.). Es erfolgt der Uebergang zur Angabe, was Weisheit sei. Kap. 7. ist diesem gewidmet. Wieder ist es der König Salomo selbst, der von ihr und über sie spricht; es ist das schönste Kapitel im ganzen Buche. „Auch ich bin," beginnt er, „ein sterblicher Mensch gleich Allen, ein Abkömmling des erstgebildeten Erdgeborenen." Nach dieser Einleitung folgt die Schilderung der Weisheit an sich in ihrem Werthe für den Menschen. In der Angabe ihres Wesens haben wir schon hier einige Anklänge, die an Philos Logos anstreifen: sie ist ein Hauch der Macht Gottes, ein Ausfluß der echten Herrlichkeit des Allmächtigen (25.); sie vermag Alles, erneuert Alles, befähigt die Menschen zu Propheten. Kap. 8.: Fortsetzung, wo und was die Weisheit sei. Mit Gott ist ihr Zusammenleben, eine Ratgeberin seiner Werke; sie lehrt Mäßigkeit, Bedachtsamkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit; es sind die vier Kardinaltugenden der stoischen Philosophie. So ist sie die Mitte aller Tugenden und Kenntnisse; sie wird dem Menschen nur durch die göttliche Gnade zu Teil. Kap. 9.: Das Gebet um Gewährung der Weisheit, als Gebet Salomos, ihre Notwendigkeit für Regenten und Richter, mit Angabe, was durch sie geschieht. Kap. 10.: Ihre Thatkraft vom Anfang des Menschen-

[1]) Besonders zu lesen Kap. 2. V. 23—25.

geschlechtes; was da geschah, so sie beim Menschen war, und welche Mißgeschicke erfolgten, so sie fehlte. Kap. 10. und 11.: Nachweise in der Geschichte von Adam bis Mose, die Geschicke der Aegypter und Kananiter; zugleich eine Schilderung des Götzendienstes nach Ursprung, Wesen und Folgen. Kap. 12.: Gericht Gottes und Mahnung vor demselben. Kap. 13.: Die Thorheit des Götzenwesens, anstatt des Schöpfers die Geschöpfe anzubeten, von leblosen Götzen das Heil zu erwarten. Kap. 14.: Die Ursache des Verfalls in den Götzendienst; seine Folgen: Rechtlosigkeit und Unsittlichkeit. V. 30—31.: Die Mahnung an die Juden, Griechlinge, die Götzendiener geworden. Kap. 15.: Nutzen und Vorteil in der Hinwendung zu Gott und seinem Gesetz; Aufruf, besonders an die Juden (15.), zum Ablassen vom Götzendienst. Kap. 16.: Wie Gott die Juden beschützt und gerettet in Aegypten und in der Wüste, wogegen die Aegypter von den Tieren, die sie verehrten, heimgesucht wurden. Die kupferne Schlange in der Wüste, als Symbol, um zu Gott emporzuschauen und geheilt zu werden. Kap. 17.: Das Strafgericht und die schützende Hand Gottes über Israel unter den Völkern, die Strafe gegen die Heiden. Kap. 18.: Gott begnadet Israel in Aegypten mit hellem Lichte, ebenso durch die Feuersäule. Kap. 19.: Aus Liebe zu Israel ändert Gott die Natur und bewirkt Wunder zur Bestrafung der Feinde. II. Eigentümlichkeiten dieser Lehren und Angaben. In denselben bemerken wir oft die Aufnahme von Philosophemen der griechischen Philosophie, der stoischen und platonischen, die mit den Lehren der Bibel nicht im Einklang stehen, oft von denselben stark abweichen, was wohl der Grund zur Apokryph-Erklärung dieser Schrift gewesen. Indessen treffen wir in ihr auch die Anschauungen und Lehrweise des Judentums vertreten, so daß wir den Autor derselben als in der Mitte zwischen Judentum und Griechentum stehend bezeichnen, der von da und dort das aufnimmt, was ihm zu seiner Vereinigung des Judentums mit dem Griechentum richtig und passend erscheint. Im Sinne der Bibellehre und der Lehre des Judentums erscheinen: Kap. 1. V. 12. und 13—16., daß Gott nicht den Tod gemacht und sich nicht freue an dem Untergange der Lebenden, aber die Gottlosen bringen den Tod durch ihre Werke; ferner Kap. 2. von der Bekämpfung der epikuräischen Grundsätze; Kap. 3—5. von dem Loose des Gerechten und dem Geschick des Gottlosen und der Lösung der Rätsel der Theodicee. In Kap. 6. die Darstellung: „Die Weisheit ist das Gesetz" wiederholt sich auch im Midrasch;[1]) ebenso sind die Lehren der Unsterblichkeit Kap. 3. 7. 8. und Kap. 4. 7.; 5. 15. 16. von der Seligkeit des Gerechten, sie leben ewig; ferner Kap. 5. 17—23. von dem Weltgericht u. a. m. Kap. 16.: Die Deutung der kupfernen Schlange in der Wüste (4. M. 21. 9.) ist auch im Midrasch.[2]) Dagegen sind folgende Philosopheme darin gegen die Lehren des Judentums: Kap. 17.: Die Schöpfung der Welt aus formlosem Urstoffe;[3]) Kap. 9. 15., daß der Leib Sitz der Sünde sei; Kap. 7. 24.: das Hindurchgehen der Weltseele durch alle Dinge; Kap. 7. 25—26.: Die Weisheit ist ein Hauch aus Gottes Kraft, ein Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit; Kap. 8. 5.: sie schafft Alles; Kap. 8. 1.: regieret Alles; Kap. 7. 27.: sie erneuert Alles. Kap. 9. 4. ist sie Beisitzerin auf Gottes Thron; sie ist nach allen diesen eine aus Gottes Wesen stammende Gehilfin; Kap. 10. 17. ist sie in der Wolken- und Feuersäule bei den Israeliten in der Wüste. Es sind dies schon Anklänge von Hypostasirung der Weisheit, die in den Angaben bei Philo vom Logos[4]) nur vollständiger erscheint und nicht mit der Bibellehre von Gott (s. d. A.) und der Weisheit (s. d. A.) zu vereinigen ist. Nicht ohne Anstoß sind die andern Philosopheme: Kap. 8. 7. die vier Kardinaltugenden der

---

[1]) Siehe: „Weisheit". [2]) Siehe Raschi zu 4. M. 21. 9. [3]) Siehe: „Schöpfung aus Nichts".
[4]) Siehe: „Religionsphilosophie" und „Philo".

stoischen Philosophie: Mäßigkeit, Bedachtsamkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit; ferner Kap. 8. 20. von der Präexistenz der Seele. Auch in der Agada (s. d. A.) kommen dergleichen Lehren vor.[1]) Besonders wichtig erscheint uns Kap. 7. 1—7. gegen die Cäsarenvergötterung, wie sie später besonders bei Caligula hervortrat, wo der Autor als Gegensatz hierzu den König Salomo rufen läßt: „Auch ich, da ich geboren war, bin ein sterblicher Mensch u. s. w." III. Verfasser, Zeit und Abfassung. Daß der Verfasser ein ägyptischer Jude war, geht aus Kap. 15. 14—19. und Kap. 11. 15., der Schilderung der plumpen Götter u. a. m. in Aegypten, hervor; ebenso Kap. 10. 7. die Unkenntnis, daß am Toten Meere Bäume wachsen. In Bezug auf die Zeit bemerken wir zunächst, daß der Autor jünger als Jesus Sirach (s. d. A.) und älter als Philo ist, da seine Lehren eine Vorstufe der philonischen Philosophie sind; die Abfassungszeit war sicher in den 50 Jahren vor der üblichen Zeitrechnung. Mehreres siehe: „Philo" und „Religionsphilosophie".

Dissentirender Gelehrter, זקן ממרא, widersetzlicher Gelehrter. Ein wichtiges Kapitel in der Rechtslehre des talmudischen Schrifttums bilden die Bestimmungen über den dissentirenden oder wörtlich: den widersetzlichen Gelehrten. Die Lehrfreiheit war im Judentum stets heimisch und durch mehrere Institutionen, als die des Prophetentums im ersten und zu Anfang des zweiten jüdischen Staatslebens und der Volks- und Gesetzeslehrer während und nach demselben, verbürgt. Wie hätten die Männer dieser zwei Institutionen, die Propheten und die Volks- und Gesetzeslehrer, ihre heilsame Thätigkeit zu den verschiedenen Zeiten und unter den wechselnden Herrschern entfalten können,[2]) wenn ihnen nicht die Lehr- und Redefreiheit als unantastbar zugestanden worden wäre? Dies ging so weit, daß man dieselbe auch für die falschen Propheten stets aufrecht erhalten wissen wollte. So wurde der Prophet Jeremia wegen seiner rücksichtslosen Reden gegen die Fürsten und Priester angeklagt, aber bald darauf unter Hinweisung auf die den Propheten zustehende Redefreiheit freigesprochen.[3]) Doch bald entstand auch die Frage, welches Verfahren soll eingeschlagen werden, wenn diese Redefreiheit mit den bestehenden Staatsgesetzen und Staatseinrichtungen in Collision gerate? Darüber stellt das talmudische Schrifttum, die Mischna (s. d. A.) und die Gemara (s. Talmud), folgende Bestimmungen auf, die vollständig zur Lösung dieser Frage ausreichten. „Ein Volks- und Gesetzeslehrer darf gegen die Aussprüche der jüdischen Religionsbehörde, Obergericht (s. d. A.), Synhedrion (s. d. A.) und des rite ordinirten Dreimännergerichts (s. Gericht), wenn dieselben nicht mit seiner Ansicht übereinstimmen, das Wort ergreifen und nach seinem eigenen Sinne lehren und Vorträge halten, aber nur, wenn mit der Rede keine Handlung verbunden ist, d. h. wenn er nicht dem Volke nach seiner abweichenden Meinung zu handeln befiehlt oder dasselbe dazu ermahnt. Sobald er dies thut, überschreitet er die Grenzen der Redefreiheit; es wird als Akt der Aufreizung zur Widersetzlichkeit gegen die bestehenden Staatsgesetze betrachtet, worauf Strafe erfolgt." Wir lesen darüber: „Ein gegen die Entscheidung des Obergerichts, Synhedrion, sich auflehnender Gelehrter, der nach 5. M. 17. 8. den Tod verdient, kann nur durch das Synhedrialgericht verurteilt werden;"[4]) ferner: „Drei Gerichtshöfe waren in Jerusalem, der eine hielt seine Sitzungen am Eingange des Tempelberges, der andere am Eingange des Tempelvorhofes und der dritte in der Quaderhalle des Tempels (s. Tempel). Die Anfragenden kamen zuerst zu dem, welcher am Eingange des Tempels seinen Sitz hatte, und trugen vor: „So habe ich und so haben meine Kollegen gelehrt." Hat das Gericht eine Tradition zur Entscheidung, so sagt

---

[1]) Siehe: „Seele" und „Ethik". [2]) Siehe: „Prophetentum" und „Gelehrte". [3]) Siehe Abt. I. S. 569 dieser R.-E. [4]) Sanhedrin S. 86. Mischna daselbst. זקן ממרא על פי בית דין

es dieselbe ihnen, wo nicht, so gehen sie zu dem Gericht am Eingange des Vorhofes. Wieder bringt der Gelehrte seine und der anderen Meinung vor. Hat dieses Gericht eine Tradition für diesen Gesetzesfall, so sagt es dieselbe, wo nicht, richten die Anfragenden ihren Weg zum dritten Gericht in der Quaderhalle des Tempels, von wo die Gesetzeslehre über ganz Israel ausgeht, denn so heißt es (5. M. 17. 10.): „von dem Ort, den der Ewige erwählen wird." Der Ausspruch dieses Gerichtes ist entscheidend. Aber kommt der Gelehrte in seine Stadt zurück und lehrt wiederholt, wie er früher gelehrt, so ist er frei; hat er jedoch seine Lehre in Anwendung bringen lassen, seine Lehre nicht blos als Meinung, Lehre, Theorie, sondern als Gegensatz aufgestellt, nach dem man zu handeln habe, so ist er strafbar, denn es heißt (5. M. 17. 12.): „Der Mann, der sich zu thum vermißt;" er ist daher nicht früher strafbar, bis er zur That gemahnt. Dagegen ist ein Gelehrtenjünger, d. h. ein noch nicht rite ordinirter Gelehrter, der gegen die Entscheidung des Synhedrialgerichts eine Lehre vorträgt und nach derselben zu handeln ermahnt, nicht strafbar. So hat es dieser leichter als der rite ordinirte Gesetzeslehrer.[1]) Die Strenge gegen den rite ordinirten Volks- und Gesetzeslehrer war eine notwendige Gegenwehr gegen jede Parteispaltung; dem Volke sollte seine Einheit bewahrt bleiben. Dagegen lautete der Ausspruch für die Lehrfreiheit, wenn sie nicht in Aufreizung zur That gegen die bestehenden Gesetze übergeht: „Diese erlauben und jene verbieten; die Worte Dieser und Jener sind Worte des lebendigen Gottes."[2]) Es berichten uns die Evangelien von den Gegenlehren Jesus, die, wenn sie auch oft von schonungslosen, heftigen Angriffen gegen die Volks- und Gesetzeslehrer begleitet waren, dennoch in Folge der herrschenden Lehrfreiheit von keiner Religionsbehörde gestört, sondern als zulässig gestattet wurden. Auf Widerspruch stießen sie, wenn sie aus der Theorie herausgingen und Werke zu vollziehen veranlaßten, die gegen die herrschende Gesetzespraxis waren. Dieser Widerspruch bestand nur aus gelehrten Interpellationen, der keine weitere Störung der Redefreiheit zur Folge hatte. Jesus war kein ordinirter Volks- und Gesetzeslehrer; er konnte, wenn er auch zur Handlung gegen die bestehende Gesetzespraxis aufreizte, nach obiger Bestimmung nicht bestraft werden.[3]) Mehreres siehe: „Obergericht", „Synhedrion", „Binden und Lösen" und „Rabbinismus".

Erlösungsjahre, שנות הגאולה. Hier soll eine Ergänzung des Artikels „Erlösungszeit" in Abteilung I. dieser R.-E. gegeben werden, welche die Aufstellung von Berechnungen der Erlösungsjahre zu verschiedenen Zeiten bespricht. Gegen Berechnungen vom Eintreffen der Erlösungsjahre protestirten von jeher, wie wir dies im genannten Artikel nachwiesen, die bedeutendsten Lehrer der Verstandesrichtung im Judentume; sie sprachen über diejenigen Verwünschungen aus, die sich damit befaßten, da die Nichterfüllung ihrer Angaben Mutlosigkeit und Abfall zur Folge haben könnte. Indessen lassen Druck und Elend, wie sie sich im Mittelalter gegen die Juden häuften, den Menschen oft nach Strohhalmen greifen, wenn auch der Rausch nur von kurzer Dauer sein sollte. Not und Finsternis lagen schwer auf den Mißhandelten, man lieh daher trotz aller Verbote und Aufklärungen gern solchen Berechnungen das Ohr, die ihnen das Jahr der Erlösung verkündeten. So entschuldigt Maimonides (1135—1204) die Erlösungsberechnungen des Gaon Saadja (s. weiter), daß es bei ihm und vielen Anderen die Absicht gewesen, Trostbedürftige zu stärken.[4]) Auch im Christentume

---

[1]) Sanhedrin S. 86. Mischna daselbst. [2]) An mehreren Stellen הללו אוסרים והללו מתירים אלו ואלו דברי אלהים חיים [3]) Gemara Sanhedrin S. 86b. Mischna daselbst; ferner siehe: Maimonides, Jadchasaka h. mamrim III. § 5. [4]) Maimonides אגרת תימן S. 39. 57. edit. D. Haluh Wien 1874.

wurden die Chiliasten (s. Chiliasmus) nicht müde, nach gewissen Berechnungen das Jahr des Weltunterganges und des Eintrittes des tausendjährigen Reiches vorher zu verkünden. Es dürfte manchem Leser nicht uninteressant erscheinen, die vielen verschiedenen Berechnungen und Angaben, meist nur von den Mystikern, kennen zu lernen. In dem biblischen Schrifttume werden an drei Stellen Erlösungsjahre für verschiedene Zeiten angegeben. In 1. M. 15. 13. 14. wird die Verheißung der Erlösung der Israeliten aus Aegypten in den Worten angegeben: „Und er sprach zu Abram, wisse, daß ein Fremdling dein Nachkomme sein wird in einem Lande, das nicht ihnen gehört, man wird sie dienstbar machen und sie peinigen 400 Jahre. Aber auch das Volk, dem sie dienstbar sein werden, richte ich, nachher werden sie ausziehen mit großem Vermögen." Das Erlösungsjahr für die Israeliten in Aegypten wurde demnach auf das Jahr nach Beendigung der 400 Jahre verkündet. Wir haben über diese Angaben gegenüber einer andern, welche den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten auf 430 Jahre angiebt (2. M. 12. 40. 41.), ausführlich in dem Artikel „Auszug aus Aegypten" gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen. Die zweite Stelle, die vom Erlösungsjahr spricht, betrifft das babylonische Exil, die Erlösung der Israeliten, die auf Befehl Nebukadnezars zu verschiedenen Zeiten (s. Zehn Stämme) nach Babylonien deportirt wurden. Dieselbe ist in Jeremia 25. 11.: „Und es wird dieses ganze Land wüste und öde sein; es werden diese Völker dem König von Babel 70 Jahre dienen;" ferner 2. Chr. 36. 21.: „Um zu erfüllen das Wort des Ewigen durch Jeremia, bis daß das Land seine Sabbatjahre (s. d. A.) getilgt hat, alle Tage der Verödung zu feiern, damit diese 70 Jahre voll werden." Auch über dieses hier verheißene Erlösungsjahr haben wir in dem Artikel „Rückkehr der Exulanten" gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Es bleibt uns hier nur noch, die Aufstellung von Erlösungsjahren für die Juden nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus zu erörtern. Es ist die dritte Bibelstelle, die neben vielen anderen biblischen Aussprüchen, wie schon erwähnt, meist von den Mystikern zur Berechnung und Aufstellung des Erlösungsjahres verwendet wird. Dieselbe ist im Buche Daniel Kap. 12. 6. 7.: „Bis wann währt das geheimnisvolle Ende (nämlich des Exils)? Da begann der oberhalb des Tigerstromes stehende Engel seine Rechte und seine Linke zum Himmel zu erheben und zu schwören: daß das geheimnisvolle Ende bestimmt sei, daß nach einer Zeit, zwei Zeiten und einer halben, wenn aufgehört hat das Zerschlagen der Macht des heiligen Volkes, all dieses vollendet sein wird." Eine nähere Angabe darüber giebt daselbst V. 9—12.: „Gehe, Daniel, denn verborgen und versiegelt sind die Worte bis auf die Zeit des Endes; es werden auserlesen werden und gereinigt und geläutert Viele, und freveln werden Frevler, aber nichts verstehen all die Frevler, doch die Verständigen werden verstehen. Von der Zeit, da abgeschafft war das beständige Opfer und man hineingab die Gräuel der Verwüstung, ein Tausend zweihundert und neunzig. Heil dem, der da hofft und erreicht die Tage, Jamim, tausend dreihundert fünf und dreißig." Diese drei Angaben werden von den Exegeten als auf die Zeit der Verfolgung durch Antiochus (s. d. A.) und auf die Erhebung und die Siege der Hasmonäer (s. d. A.) bezogen. Aber die Erlösungsjahresberechner haben trotzdem diese danielsche Weissagungen zur Unterlage ihrer Angaben über das Erlösungsjahr gemacht. Als Ersten der nachtalmudischen Zeit nennen wir den Gaon Saadja Fajumi (gest. 942), der in seinem Buche „Emunoth we Deoth" Absch. 8. 1—6. von den oben angegebenen drei Zeitangaben die letzte als die wahre festhält und dieselbe in Folgendem berechnet. Der hebräische Ausdruck „Jamim", Tage, bedeutet nach Analogie von 3. M. 25. 29. 30. einen Kreislauf von Jahren. Man hat daher unter dem Ausdruck „le moed" (Daniel 12. 7.)

eine Zeitdauer und unter „moadim", Zeiten, zwei (daselbst), eine zweimalige Zeitdauer, nämlich des jüdischen Reiches, zu verstehen; es bestanden die zweimaligen jüdischen Reiche (das erste 480 Jahre, das zweite 410 Jahre) 890 Jahre. Die Hälfte von 890 ist = 445. Diese 445+890, als die Summe der angegebenen 2½ Zeiten, geben die Zahl 1335 des Daniel Kap. 12. V. 12. Das Erlösungsjahr wäre demnach in der ersten Hälfte der dritten Zeit zu erwarten. Allerdings eine sehr dunkle Berechnung, da hier nicht das Erlösungsjahr bestimmt genug angegeben wird. Aber Gaon Saadja war Philosoph, er gehörte ganz und gar den Lehrern der Verstandesrichtung im Judentume an, dem, wie auch später dem Maimonides, diese Art von Berechnungen zuwider war, die er jedoch seiner Zeit als Notbehelf zur Aufrichtung und Trostverkündigung geben mußte. Welches Jahr der Erlösung wohl Saadja hier, wenn auch verhüllt, gemeint haben mag, darüber waren die Meinungen der Späteren verschieden. Nach Abravanel (1470—1509.) berechnete Saadja das Erlösungsjahr auf das Jahr 1358 der gewöhnlichen Zeitrechnung,[1]) dagegen geben Neuere: Ben Seeb (gest. 1811.) das Jahr 964;[2]) Julius Fürst das Jahr 1123 (in einer Anmerkung in seiner Uebersetzung des אמונות S. 433.) dafür an. Es sind dies keine willkürlichen Annahmen; dieselben beruhen auf Berechnung, die von Jedem anders angegeben wird. Vor Saadja war es das Buch Pirke de R. Elieser, das in Kap. 28., nach einer traditionellen Geschichtsangabe, das Jahr 1575 als das Erlösungsjahr berechnete,[3]) eine Angabe, die im Mittelalter viele Anhänger fand. Dieselbe wird im Sohar (s. d. A.) Absch. תולדות im Midrasch haneelam wiedergegeben. Der Verfasser des Buches „Serubabel" hat das Jahr 1058 als Erlösungsjahr berechnet.[4]) Ein späteres Datum, 1096, wurde von einem Anonymen in einer Schrift von den Leiden der Juden in der Zeit der Kreuzzüge[5]) angegeben. Mehrere Astrologen in Spanien bestimmten nach einer Constellation der Sterne das Jahr 1146,[6]) aber dieses Jahr brachte anstatt der Erlösung große Bedrängnis der Juden in Deutschland, Frankreich und Afrika.[7]) Erwartet wurde im Jahre 1179 eine völlige Umwälzung; in Frankreich und Spanien wurde deshalb viel gefastet. Dem Reisenden Petachja verkündet in Ninive der Astrolog Salomo, daß er in den Sternen die Ankunft des Messias gesehen habe.[8]) Im Jahre 1211 begaben sich viele Rabbiner aus Frankreich und England nach Jerusalem; man erwartete im Jahre 1212 oder 1216 die Wiederkehr der Prophetie; auch in Spanien fand dieser Glaube unter den jüdischen Gelehrten Anhänger; Andere in Frankreich gaben das Jahr 1240 als Ende des Exils an.[9]) Der Kabbalist Abraham Abulafia bezeichnete das Jahr 1290 oder 1293 als Erlösungsjahr, dessen Jünger das Jahr 1295 (s. Kabbala). Die Bibel der Kabbalisten, das Buch Sohar (s. d. A.), spricht vom Jahre 1300 als Beginn der Erlösung;[10]) auch das Jahr 1306 wird daselbst als solches angegeben. Es heißt daselbst auch: „Um diese Zeit werden die Pforten der obern Weisheit sich aufthun."[11]) Im neuen Sohar[12]) kennt man das Jahr 1310; im Buche „Der treue Hirt" das Jahr 1328 oder das Jahr 1340. Eine Anzahl ausgezeichneter Gelehrten: Salomo Jizchaki, ge-

---

[1]) In seiner Schrift: אמונות ודעות [2]) In seinem Buche: אמונות ודעות תק"מ"ט Berlin. [3]) Ausführliches darüber im Anfang zu Maimons אגרת תימן edit. von dem gelehrten Rabbiner David Halub. [4]) Jellinek B. II. II. S. 55. Vergl. Jellineks Einleitung hierzu. [5]) Diese Schrift heißt גזירות ת"ת"נ"ו angeblich von ראב"ד edit. Jellinek. 1854. [6]) Abravanel zu Daniel 12. [7]) Siehe darüber Abraham Ibn Esra in seinem Kommentar zum Buche Daniel gegen Ende; er spricht sich gegen dieses Treiben der Astrologen aus. Vergl. auch Arama in seiner Schrift „Akeda" zu פקודי Ueber Mehreres verweisen wir auf den gelehrten Anhang zu אגרת תימן S. 58. 59. [8]) Zunz in Geigers Monatsschrift 1871. S. 106. [9]) Zunz, Zur Geschichte S. 87. Anm. a. [10]) Sohar פ' וירא [11]) Daselbst בשית מאה שנין לשתיתאה יתפתחין תרעי דחכמתא לעילא [12]) Sohar chadasch zu ואתחנן

nannt Raschi, Nachmanides,[1]) Gersonides,[2]) Bachja[3]) u. a. m. ließen sich verleiten, das Jahr 1358 als das Erlösungsjahr anzugeben; ihre Beweise dafür waren so reichlich und überzeugend, daß Einige von ihnen bei ihrer noch so starken Nüchternheit hierzu gleichsam mitgerissen wurden.[4]) Im Jahre 1403 erwarteten R. Chananel,[5]) Abraham ben Chija[6]) u. a. m. den in Jesaia verheißenen Weltfrieden. Der Verfasser des Buches „Hapliah" gab das Jahr 1490 als die Zeit der Erlösung an, und 1502 trat in Italien Ascher Lemlein aus Istrien mit der Verkündigung der Ankunft des Messias auf. Von dem berühmten Gelehrten Abravanel sind drei verschiedene Angaben des Erlösungsjahres: das Jahr 1503,[7]) 1534[8]) und 1530,[9]) und Salomo Molcho verkündete das Jahr 1540 dafür.[10]) Damit war die Sache noch nicht abgethan, denn schon sein Zeitgenosse Isaak Luria hoffte auf das Jahr 1568 (s. Kabbala); ebenso Schentob[11]) und später Mordecha Data auf das Jahr 1575; wieder Andere auf 1577,[12]) Elieser Harophe auf 1594,[13]) Gedalja Jachja auf 1598.[14]) Nicht minder wurde das 17. Jahrh. mit Erlösungsjahren bedacht. So rechnete Isaak Kohen in Prag[15]) auf das Jahr 1634; der Verfasser des Buches הכוונה S. 58b. spricht vom Jahre 1640, und wieder ist es das Buch Sohar, welches das Jahr 1648 als Erlösungsjahr verkündet.[16]) Wir bemerken, daß im Jahre 1648 in Deutschland der dreißigjährige Krieg beendet war und der Friedensschluß zu Osnabrück und Münster stattfand. Der gelehrte Rabbiner Menasche b. Israel in Amsterdam gab in seinem Schreiben an das englische Parlament im Namen eines polnischen Gelehrten das Jahr 1698 als Erlösungsjahr an. Vorher lauteten die Angaben von David Sason,[17]) der sich für einen Nachkommen des Königs David hielt, auf das Jahr 1658, und später im Jahre 1664 trat Sabbatai Zevi als Messias auf; Mordechai Eisenstadt, der Sabbatianer, sprach vom Jahre 1680 und 1682, Zadok ben Schema vom Jahre 1695[18]) und Loeb Minden vom Jahre 1700.[19]) Bald darauf war es Nathan Spiro, der das Jahr 1724 als Erlösungsjahr erkannte.[20]) Endlich haben wir noch zu nennen: Simon Duran, der das Jahr 1850,[21]) Samuel Valeria, der das Jahr 1868,[22]) Joseph Jachia,[23]) der das Jahr 1940, und von christlicher Seite den Bischof Clayton, der das Jahr 2015 dafür angab.[24]) Wir bemerken zum Schlusse, daß sich im Judentume (s. d. A.) von jeher zwei Strömungen geltend machten, die der Verstandesrichtung und die des Mystizismus. Sämmtliche Angaben dieser Erlösungsjahre rühren, wie schon oben bemerkt wurde, meist von den Mystikern her, die von den Lehrern der Verstandesrichtung bekämpft und entschieden als nicht Sache des Menschen zurückgewiesen wurden. Mehreres siehe: „Messiasse".

Evangelien, אונגליון. Unsere Arbeit hier hat nicht eine kritisch-exegetische Untersuchung über die Entstehung, die Geschichte u. a. m. dieses Schrifttums zu ihrem Gegenstande, sondern beschäftigt sich ausschließlich mit dem Lehrinhalt desselben in seinem Verhältnis zum Judentume, soweit sich für dessen Themen

---

[1]) In seiner Schrift ספר הגאולה und in seinem Kommentar zu 1. M. 2. 3. Vergl. über ihn Asaria Rossi, Meor enajim cap. 42. [2]) In seinem Kommentar zu Daniel gegen Ende und in seiner Schrift מגן ישועה [3]) In seinem Kommentar zu . . . ויקרא [4]) Siehe Meor Enajim cap. 42. [5]) Zu Ruth 4. 6. [6]) Im Kommentar des Bachja zu בא [7]) In seinem Kommentar zu Jesaia und Jeremia. [8]) Daselbst. [9]) In seiner Schrift מעיני ישועה [10]) In seinen Vorträgen in dem Buche כספר המפואר [11]) Scharith Joseph edit. 1568. f. 88a. [12]) Gedalja Jachia 47a. [13]) מעשה ה' [14]) S. 47b. [15]) In seiner Schrift רזי פענח Abschn. ויקר' [16]) Sohar zu בראשית S. 139. mit der Kunstangabe בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו wo das Wort זאת = ת"ח = 1648 ist. [17]) In קול מבשר edit. 1605. [18]) Steinschneider zu Benjamins Katalog 1869. S. 3. Nr. 6. [19]) Wolf, Bibliothek. T. 3. S. 330. [20]) In seinem Megale Amukoth. [21]) In אוהב משפט S. 202a. [22]) In חזון למועד S. 110a. [23]) In seinem Kommentar zu Daniel Kap. 8. V. 14. [24]) Unparteiische Untersuchung u. s. w. Frankfurt 1750. S. 166.

in den Lehren und Gesetzen des nachbiblischen Schrifttums der Juden, in den Talmuden und Midraschim (s. d. A.), ähnliche Aussprüche auffinden lassen, die mit denselben übereinstimmen oder von ihnen abweichen und einen Gegensatz zu ihnen bilden. Wir besitzen eine ziemliche Anzahl von Schriften, welche Parallelen aus den rabbinischen Schriften zu den Lehren, Anordnungen, Gleichnissen und Allegorien der Evangelien bringen,[1]) aber in keiner wird von dem Verhältnisse dieser Zitate aus dem jüdischen Schrifttume zu ihren ähnlichen Sätzen in diesen Büchern eingehend gesprochen, ob sich zwischen beiden volle Harmonie oder gewisse Divergenzen vorfinden. Von diesem Lehrinhalt der Evangelien kommen in Betracht die Aussprüche über: *a.* das mosaische Gesetz und die rabbinischen Bestimmungen; *β.* die Dogmen; *γ.* den Kultus; *δ.* die Ethik. *a.* Das mosaische Gesetz und die rabbinischen Verordnungen. Die Frage von der Fortdauer oder der Auflösung der mosaischen und rabbinischen Gesetze, wie dieselben vom Volke beobachtet wurden, erhält hier, wenn auch keine entschiedene, abschließende Erledigung, so doch eine zeitweise Beantwortung. In Matth. 5. 17—19. lesen wir: „Ihr sollet nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde vergehen, wird nicht der kleinste Buchstabe vergehen, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Wer nur Eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und die Leute also lehrt, der wird der Kleinste heißen im Himmelreiche, aber wer es thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreiche."[2]) In diesen Sätzen wird der Gesetzesfortdauer das Wort geredet, ohne jedoch deren Gültigkeit für immer auszusprechen; vielmehr scheint der Zusatz: „bis daß es alles geschehe" auf eine beschränkte Zeit hinzuweisen, als wenn Jesus seinen Jüngern nach ihm darin noch freie Hand lassen wollte. In der That war es der Apostel Paulus, der wohl im Sinne dieser Schlußworte weiterging und die Aufhebung des Gesetzes aussprach. Mit dieser Darlegung scheinen auch die anderen Berichte in den Evangelien von der Aufrechterhaltung des Gesetzes zu stimmen: von dem Befehl Jesu an den geheilten Aussätzigen, das pflichtmäßige Schuldopfer zu bringen;[3]) seiner Antwort, daß zur Erlangung des ewigen Lebens die Beobachtung der Gebote gehöre;[4]) ferner, daß seine Jünger voraussetzen, ihr Meister werde das Passahopfer mit ihnen essen;[5]) daß sie Petrus verweisen, er habe mit Heiden gegessen;[6]) daß sie regelmäßig den Sabbat feiern;[7]) die Ceremonien beobachten u. a. m.[8]) Diese sämmtlichen Angaben können auf eine nur zeitliche Fortdauer des Gesetzes deuten, ganz nach obigem Schlusse: „bis daß alles geschehe." Bestärkt werden wir durch einen anderen Ausspruch: „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes."[9]) Aber auch in dieser zeitlichen Anerkennung der Fortdauer des Gesetzes werden Fälle, Ausnahmen und Abweichungen angegeben, welche die Gesetzesvollziehung aufheben. So lehnt Jesus die Pflicht des Fastens für seine Jünger ab;"[10]) ferner nimmt er seine Jünger in Schutz, die am Sabbat zur Stillung ihres Hungers Aehren vom Saatfelde abraufen, indem er den sie anklagenden Pharisäern zuruft: „Habt ihr nicht gehört, was David that, da ihn und die, welche mit ihm waren, hungerte? Wie er in das Gotteshaus ging und die

[1]) Wir nennen: 1) Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae, Opera omnia II. S. 243—742., 783—928.; 2) Meuschen, Novum Testamentum ex Talmude illustratum. Leipzig 1736.; 3) Nork, Rabbinische Quellen zu neutest. Schriftstellen. Leipzig 1839.; 4) Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien. Goettingen 1878.; 5) Siegfried, Analecta rabbinica ad N. T. Leipzig 1875. 6) F. Delitzsch, Horae hebraicae et talmudicae in seiner Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jahrg. 37. 3. und 4. Leipzig 1876. [2]) Vergl. auch Lukas 16. 17. [3]) Mark. 1. 44. [4]) Matth. 19. 16. 17. [5]) Daselbst 26. 17. [6]) Apostelgesch. 11. 13. [7]) Daselbst 20. 7. [8]) Daselbst. [9]) Matth. 11. 13. [10]) Mark. 2. 19—22.

Schaubrote aß, die er doch nicht essen durfte, auch nicht die, welche mit ihm waren, sondern allein der Priester? Oder habt ihr nicht gelesen im Gesetz, wie die Priester im Tempel am Sabbat den Sabbat brechen und ohne Schuld dabei sind? Ich sage euch, daß hier der ist, der auch größer ist, als der Tempel. Wenn ihr aber wüßtet, was das bedeutet: „Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit, und nicht am Opfer," hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt. Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbat."[1]) Auf gleiche Weise nahm er am Sabbat die Heilung von Kranken vor und legte denjenigen, die sich darüber wunderten, die Rechtmäßigkeit seiner That dar.[2]) Viel leichter nahm er es mit den rabbinischen Gesetzen. So beschönigt Jesus die Handlungsweise seiner Jünger, das Brot mit ungewaschenen Händen zu essen, daß das, was zum Munde eingeht, nicht den Menschen verunreinigt, sondern das, was aus dem Munde kommt.[3]) Nach einem andern Bericht lautete seine Aeußerung gegen die Beobachtung von rabbinischen Anordnungen: „Ihr verlasset Gottes Gebot und haltet der Menschen Aufsätze, von Krügen und Trinkgefäßen zu waschen; und desgleichen thut ihr viel."[4]) Einen zweideutigen Ausspruch darüber bringt Matth. 23. 1—5. Derselbe lautet: „Auf Mosis Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Haltet Alles, was sie euch sagen, und thut es . . . . Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf den Hals. . . . ." Auf einer dritten Stelle werden diese Satzungen als eine Ueberhäufung geschildert, die das Gesetz zerstören und deren Frömmigkeit als Werk des Aeußeren erscheinen lassen.[5]) Nach anderen Berichten hat Jesus selbst die Schranken des Chaberbundes (s. d. A.) gebrochen; er speiste in Gemeinschaft mit Zöllnern, ohne zu fragen, ob alles verzehntet sei.[6]) In Bezug auf das Wichtigste im Gesetz hat das Evangelium Matthäi zwei Angaben. In Kap. 7. 12. heißt es: „Alles, was euch die Leute thun sollen, das thuet ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten." Dagegen lesen wir in Kap. 22. 33—39., daß das Gebot von der ungeteilten Liebe gegen Gott (5. M. 6. 5.) und das der Nächstenliebe (3. M. 19. 18.) die zwei Hauptgesetze bilden, in denen das ganze Gesetz und die Propheten enthalten sind. Diese zweite Angabe der Hauptgesetze hat auch Markus 12. 28—29., aber in veränderter, wohl noch in ihrer ursprünglichen Fassung; es wird da ungekürzt aus 5. M. 6. 4. 5. zitirt: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist Gott der Eine. Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen." Im Ganzen sind es Angaben über vier Punkte in diesen Zitaten: a. die Opposition gegen die rabbinischen Verordnungen; b. die Aufhebung oder die Fortdauer des Gesetzes; c. die Dispensation vom Gesetze und d. die Hauptgebote des Gesetzes. Wir wollen sehen, wie dieselben sich zu den Lehren und Gesetzen des nachbiblischen Schrifttums der Juden verhalten. In Bezug auf a. die Opposition gegen die rabbinischen Verordnungen, als z. B. des Händewaschens vor dem Genuß des Brotes u. a. m. bemerken wir, daß Jesus darin an den Sadducäern (s. d. A.) ältere Vorgänger hatte, die bekanntlich die Bestimmungen der pharisäischen Gesetzeslehrer nicht anerkannten. Er schloß sich ihnen an und verwarf ebenfalls die rabbinischen Anordnungen. Das geschichtliche Judentum hat gegen die Sadducäer die rabbinischen Anordnungen, als den weiteren Ausbau des Gesetzes, anerkannt, welche nicht blos Erschwerungen, sondern auch zeitgemäße Einrichtungen, Tekanoth, und verschiedene Erleichterungen zu den ihrigen zählten. Wir bitten, darüber den Artikel „Rabbinismus" nachzulesen. b. Die Aufhebung oder die Fortdauer

---

[1]) Matth. 12 1—8. [2]) Daselbst V. 10—14. [3]) Matth. 15. 10. 11. [4]) Mark. 7. 5. ff. [5]) Daselbst 2. 15. 18. [6]) Daselbst.

des Gesetzes. Gesetzesaufhebung war, nach den talmudischen Angaben, weder Sache eines Propheten, noch des Messias, sondern lag in der Macht der Oberbehörde, des Obergerichts, בית דין הגדול (s. d. A.), Synhedrion (s. d. A.), der jüdischen Gesammtgemeinde, die nach den Zeitverhältnissen eine Gesetzesaufhebung aussprechen konnte. Wir haben dies in den Artikeln: „Fortdauer des Gesetzes“ und „Gesetzesaufhebung“ ausführlich dargethan und möchten es hier nicht wiederholen. Die allgemeinen Sätze darüber sind: „Das sind die Gebote (3. M. 27. 34.), d. h. kein Prophet soll nach Mose ein neues Gesetz verkünden;“[1]) ferner: „48 Propheten und 7 Prophetinnen weissagten in Israel; aber sie ließen weder etwas weg, noch fügten sie etwas hinzu, was die Thora befohlen, außer dem Gebot, am Purimfeste das Buch Ester vorzulesen;“[2]) R. Chelbo teilt im Namen des R. Samuel ben Nachman mit: „85 Greise und über 30 Propheten haben gegen die Neuerung von Mordechai und Ester (betreffend das Purimfest) Bedenken gehabt, da in Bezug auf 3. M. 27. 34.: „Dieses sind die Gebote, die der ewige Mose befohlen hat!“ kein Prophet etwas Neues einzuführen befugt ist.“[3]) Maimonides hat darüber: „Wenn heute ein Prophet unter den Juden oder unter einem anderen Volke aufstände, Wunder und Zeichen giebt und dabei spricht: „Gott habe ihn gesandt, ein neues Gesetz zu geben, oder ein altes abzuschaffen,“ so ist derselbe ein falscher Prophet.“[4]) Die spätere Mystik, beeinflußt vom Christentum, spricht von einem neuen Gesetz durch den Messias und von einer Thora in der Zukunft. Wir bitten darüber die Artikel: „Fortdauer des Gesetzes,“ „Lehre und Gesetz“ und „Messias“ in Abt. II. dieser Real-Encyclopädie S. 747—748. nachzulesen. c. Dispensation vom Gesetze. Anders verhält es sich mit der zeitlichen Befreiung von einer Gesetzesbeobachtung, die jeder Gelehrte nach gewissen Bestimmungen vornehmen durfte. Auch darüber bitten wir in dem Artikel „Dispensation vom Gesetze“ nachzulesen. Wir bringen hier die Hauptsätze davon: „Es giebt keine Sache, die nicht weichen muß, so ein Menschenleben gerettet werden soll, nur nicht die Verbote des Götzendienstes, der Blutschande und des Mordes.“[5]) Ferner: „Es soll der Mensch durch sie (die Gesetze) leben, aber nicht sterben.“[6]) In Bezug auf die Sabbatbeobachtungsgesetze: „Der Sabbat ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat;“[7]) ferner: „Der Sabbat ist in euren Händen, aber nicht ihr in den Händen des Sabbats.“[8]) Es ist dies ähnlich dem Ausspruch Matth. 12. 8.: „Der Menschensohn ist Herr des Sabbats.“ Noch deutlicher wiederholt sich diese Lehre in der Antwort eines Volkslehrers auf die Frage, ob man am Sabbat bei einem Kranken das Licht auslöschen darf: „Die Seele des Menschen ist ein Licht, ein Gotteslicht; besser, wenn wir das menschliche Licht auslöschen, als wenn das Gotteslicht erloschen werden soll.“[9]) Die Berufung auf David in Matth. 12. 1—8., der die heiligen Brote für sich mitgenommen, um sich vor dem Hungertode zu schützen, findet sich ähnlich in dem Ausspruch eines Midrasch: „David fand in dem Zeltheiligtum bei dem Priester Ahimelech in Nob nur Schaubrote (s. d. A.); er sagte zu ihm: „Gieb mir diese mit, damit wir nicht dem Hungertode erliegen, denn auch bei einer zweifelhaften Lebensgefahr weicht das Sabbatgesetz, darf man gegen das Sabbatgesetz verstoßen.“[10]) d. Die

---

1) Sabbath S. 104a. Sanhedrin S. 89a. אלה המצות אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. 2) Midrasch Ester u. Jalkut, daselbst gegen Ende. 3) Midrasch rabba zu Ester 2. 4. 4) Maimonides, Jadchasaka hilchoth Jesode thora Absch. 9. Vergl. daselbst hilchoth melachim Absch. 11. „Die Gebote werden fortbestehen, ohne vermehrt oder vermindert zu werden.“ 5) Joma S. 82a. אין לך דבר שעומד לפני פקוח נפש חוץ מע"ז ג"ע וש"ד 6) Sifra zu Absch. 13. וחי בהם ולא שימות בהן 7) Mechilta zu כי תשא, nämlich לכם שבת מסורה ואין אתם מסורים לשבת 8) Joma S. 85. היא מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידה 9) Sabbath S. 30 a. u. b. מוטב תכבה נרו של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה 10) Jalkut zu 1. S. 21. 7. vom Midrasch Jelamdenu כיון שלא מצא דוד כי אם לחם הפנים, אמר תן לי שלא נמות ברעב שספק נפשות דוחה שבת

Hauptgebote des Gesetzes. Auch im talmudischen Schrifttum sind verschiedene Angaben von Hauptgesetzen aus verschiedenen Zeiten. So von Hillel: „Was dir unlieb ist, füge nicht dem Andern zu," das ist das ganze Gesetz, das Uebrige ist nur Erläuterung, gehe und lerne!" Diese Angabe findet sich auch in Tobit 4. 15.; sie giebt die negative Fassung des Gebotes: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" (3. M. 19. 18.), die sich auch im Targum Jonathan zur Stelle vorfindet. Jesus hat die Worte Hillels in positiver Fassung: „Alles, was euch die Leute thun sollen, das thuet ihnen auch; das ist das Gesetz." [1]) Auch die zweite Angabe der Hauptgebote: „der Glaube an Gott und die ungeteilte Liebe gegen ihn, in Verbindung mit dem Gebot der Nächstenliebe" findet sich ebenfalls in einem Ausspruche des Midrasch, den wir in dem Artikel „Gesetz" in diesem Supplement bringen und dort nachzulesen bitten. Wir haben hier uns noch über die Worte in Matth. 5. 17. 19.: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen!" auszusprechen, was unter „das Gesetz zu erfüllen" verstanden werden soll. Man hat dieses „erfüllen" auf die weitere Ausdehnung der Gesetze, auf die ihnen hinzugefügten neuen Bestimmungen, wie dieselben in den Aussprüchen der Bergpredigt (Matth. 5.) und an anderen Stellen vorkommen, gedeutet und sie mit den rabbinischen Gesetzeserweiterungen durch die „Gesetzeszäune", sejagoth, סייגות, und „Gesetzesvorbeugungen", geseroth, גזירות, welche in ihrer Gesammtheit die Gesetzeserschwerungen, חומרות, bilden (s. Rabbinismus), verglichen oder gar sie mit denselben identifizirt,[2]) ohne zu bedenken, daß diese Bestimmungen im Rabbinismus eine Vorhut des Gesetzes, um nicht zur Uebertretung des Schriftgesetzes zu gelangen, sein sollten, während dieselben in den Evangelien nicht eine Vorbeugung gegen die Gesetzesübertretung, sondern eine weitere Ausspinnung, Ausdehnung des Gesetzes, gewissermaßen eine Entwickelung desselben bilden und sein sollen. Wir fassen daher dieses „erfüllen", πληρῶσαι (Matth. 5. 17.), im Sinne von „ausbauen" und „weiterentwickeln", wie es in den Aussprüchen gegen die Ehescheidung in Matth. 5. 32. hervortritt: „Ich aber sage euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um Ehebruch, der macht, daß sie die Ehe bricht;" ferner in den Mahnungen gegen den Eid (Matth. 5. 33—37.): „Eure Rede sei: Ja, ja, nein, nein!" und über den Mord (Matth. 5. 21.), daß auch seinen Nächsten zu beschimpfen und zu höhnen demselben gleichkomme, und erkennen darin eine Umwandlung der Rechtsgesetze und Rechtsaussprüche des Mosaismus in Moralgesetze und Moralaussprüche. Als Gesetze und Aussprüche der Moral konnte man dieselben weiter ausspinnen, ihre Bestimmungen ausdehnen, während dieselben als Rechtsgesetze in Bezug auf Jurisdiktion in ihren vorgesteckten Grenzen bleiben mußten und keine Erweiterung zulassen konnten. Auch im talmudischen Schrifttum kommen ähnliche, zuweilen auch dieselben Moralgesetze (s. weiter) vor, aber die Schriftgesetze als Rechtsgesetze zur Jurisdiktion und Strafverhängung werden durch dieselben nicht tangirt, sie verbleiben in ihren Grenzen rechtskräftig, wenn sie auch in der Moral eine weitere Ausdehnung bei den Volkslehrern erhalten. Mehreres darüber bitten wir unter δ. „Ethik der Evangelien" nachzulesen. β. Die Dogmen, Glaubenslehren. Vor Allem bemerken wir, daß die Evangelien in ihren Angaben über die Dogmen bei Vielen nicht, wie beim „Gesetz", den Lehren der Sadducäer, sondern denen der Pharisäer folgten, als z. B. von dem Glauben an die Engel, Dämonen, die Auferstehung u. a. m., Dogmen, gegen die von den Sadducäern entschieden protestirt wird. a. Der Glaube. Der unbedingte Glaube, der Glaube ohne Prüfung, wird an mehreren Stellen in den Evangelien als Grundlage der christlichen Religion verkündet. So in Markus 11. 22—23.:

---

[1]) Matth. 7. 12. [2]) So Weiß in seiner Geschichte der Tradition I. S. 238. 4.

„Jesus antwortete und sprach: Habt Glauben an Gott. Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt, so wird es geschehen." [1]) Wir bemerken in Bezug darauf, daß auch das Judentum den Glauben von seinen Bekennern fordert, aber nicht den ohne Gründe, auch nicht den vernunftwidrigen, sondern den Glauben, der die Zeugen seiner Wahrhaftigkeit mit sich führt, auf die er sich beruft und durch die er erkannt sein will. Wir haben dies durch mehrere Lehren des biblischen und nachbiblischen Schrifttums des Judentums in dem Artikel „Glauben" nachgewiesen, auf den wir hier verweisen. b. Gott, Dreieinigkeit. Die Aussprüche über dieses Dogma lauten bei den Evangelien verschieden. Das Evangelium Markus 12. 29. 30. läßt Jesus das mosaische Bekenntnis des Glaubens an Gott, den Einen (Monotheismus), wörtlich nach 5. M. 6. 4.: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist der Ewige, der Eine!" aussprechen, das er mit dem Gebot der Liebe gegen Gott als das vornehmste Gebot aller Gebote bezeichnet, neben dem die Nächstenliebe (3. M. 19. 18.) als das zweite Hauptgebot angegeben wird. Aber schon Matth 28. 19. hat die Formel des Gottesglaubens der Dreieinigkeit: Vater, Sohn und heiliger Geist. Am entschiedensten wird dieser Trinitätsglaube von den Aposteln Paulus und Johannes verkündet. Wir haben in dem Artikel: „Einheit Gottes" die Lehren und Aussprüche aus den talmudischen Schriften gebracht, die für den Einheitsglauben (Monotheismus) eintreten und denselben als den Grundstein des Judentums angeben, und die wir hier, schon des engen Raumes wegen, nicht wiederholen wollen.[2]) Das ganze Dogma von „Sohn Gottes" und „Heiliger Geist" im Sinne des Christentums hat in der alexandrinischen Philosophie, in den Philosophemen Philos vom „Logos" (s. „Religionsphilosophie"), einen nicht unbedeutenden Anhalt. Ueber die anderen Dogmen: Engel, Dämonen, Satan, Erbsünde, Böses, Willensfreiheit, Sünde, Versöhnung oder Sündensühne, Mittlerschaft, Messias, Messiasleiden, Messiasreich, Hölle, Paradies, Vergeltung, Jüngstes Gericht, Auferstehung, Weltende u. a. m. bitten wir die betreffenden Artikel nachzulesen. γ. Der Kultus: Beten, Gebet. Darüber lesen wir in Johannes 4. 19—24.: Das Samariterweib sagte zu Jesus: „Unsere Väter haben Gott auf dem Berge bei dieser Stadt angebetet, aber ihr Juden sagt: Jerusalem sei der Ort, wo man Gott anbeten müsse." Jesus sagte: „Weib! glaube mir, es kommt die Zeit, da ihr den Vater weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem anbeten werdet . . . ., denn Gott ist ein Geist, und diejenigen, die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten!" Aehnliches haben die Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud: „Es heißt: „Gott ist nahe Allen, die ihn in Wahrheit anrufen" (Ps. 145. 18.); man könnte meinen Allen! Darum heißt es bald darauf: „die ihn in Wahrheit anrufen."[3]) Ferner: „Wer da betet, denke sich Gott gegenüber!"[4]) oder: „So ihr betet, wisset, vor wem ihr betet!"[5]) „Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen!" (5. M. 6. 5.) d. h. lautet die Mahnung an Israel: „während des Gebetes nicht geteilten Herzens zu sein, zu Gott und zu anderen Gegenständen zugleich."[6]) Ferner: „Wer die Augen verdreht, die Lippen verzieht während des Gebetes, von dem heißt es: „Nicht mich riefst du an, Jakob!" (Jesaia 43. 25.).[7]) Mehreres siehe: „Andacht." In Matth. 6. 7. heißt es:

---

[1]) Aehnlich in Matth. 17. 20. [2]) Siehe auch den Artikel: „Religionsgespräche". [3]) Midrasch Psalm 68. [4]) Sanhedrin S. 22. [5]) Berachoth S. 28. וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים [6]) Midrasch Tanchuma zu כי תבא gedruckt in Josephow daselbst S. 22. בשעה שאתם מתפללין לפני הב"ה לא יהיו לכם שתי לבבות אחד לפני הב"ה ואחד לדבר אחר [7]) Joma S. 19,3 und Jalkut zu Jesaia § 318. הקורא שמע ומרמז בעיניו וקורץ בשפתיו ומורה באצבעותיו לא אתי קראת יעקב

„So ihr betet, machet nicht viele Worte, wie die Heiden, die da meinen, der vielen Worte wegen werden sie erhört werden. Machet ihnen das nicht nach, denn euer Vater weiß ja schon, was ihr nötig habt, ehe ihr darum bittet.“ Nachdrucksvoller lauten darüber die Mahnungen im Talmud: „Besser wenig mit Andacht, als viel ohne Andacht!“[1]) R. Elieser betete einst sehr kurz, und als die Schüler sich darüber wunderten, verwies er sie auf das Gebet von Moses für die Genesung seiner Schwester Mirjam: „Ach Gott, heile sie!“ (4. M. 12. 13).[2]) Im Namen des R. Jochanan lehrte R. Chija (im 3. Jahrh.): „Wer da viel betet und meint, daß Gott deshalb sein Gebet erhören müsse, der hofft vergebens, denn es heißt: „Langes Beten macht das Herz krank“ (Spr. Sal. 13. 12.).[3]) R. Hamnuna betete einst sehr lange, da machte ihm darüber Rabba Vorwürfe: „Wegen des Betens um das Zeitliche vernachlässigst du die wahren Lebenszwecke;“ oder wörtlich: „Sie lassen das ewige Leben und beschäftigen sich mit dem Leben für die Stunde.“[4]) In Matth. 6. 9—13. lesen wir: „Ihr aber sollet so beten: „Vater unser, der du bist im Himmel. Geheiligt werde dein Name. Zu uns komme dein Reich. Dein Wille geschehe im Himmel, also auch auf Erden. Gieb uns unser tägliches Brot. Und vergieb uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldnern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel!“ Jeder Satz in diesem Gebet kommt in den Gebeten und Lehren der jüdischen Volkslehrer in den Talmuden vor, sodaß das ganze Gebet auf dem Boden des Judentums seine Heimstätte hat. So sind in dem ersten Satze die Anfangsworte auch die üblichen Anfänge der ältesten jüdischen Gebetstücke, als z. B. „Unser Vater im Himmel“, אבינו שבשמים;[5]) „Barmherziger Vater“, אב הרחמן; „Unser Vater, Vater der Barmherzigkeit“, אבינו אב הרחמים.[6]) Ferner bilden die Worte: „Geheiligt werde dein Name!“ den Anfang eines sehr alten Gebetes, des Waisengebetes: „Es werde groß und geheiligt sein Name (Gott), der große“, יתגדל ויתקדש שמיה רבא. Der zweite Satz: „Zu uns komme dein Reich!“ klingt völlig ähnlich den anderen Worten in diesem Gebet: „Er lasse regieren sein Reich während eures Lebens, וימליך מלכותיה; der dritte Satz: „Dein Wille geschehe im Himmel, also auch auf Erden!“ wird als Gebet des R. Elieser (im 2. Jahrh.) zitirt: „Dein Wille geschehe im Himmel oben, und Herzensfriede werde denen, die dich unten auf Erden ehrfürchten!“[7]) Der vierte Satz: „Gieb uns unser täglich Brot!“ hat Aehnliches in dem kurzen Gebete für die an gefahrvollen Orten: „Gewähre, o Gott, jedem Einzelnen nach seinem Unterhalt und jedem Körper, was ihm nötig thut!“[8]) Es hängt dieses Gebet mit der Lehre des R. Elieser zusammen: „Wer für den Tag zu essen hat und spricht: „Was werde ich morgen essen?“ ist von den Kleingläubigen.“[9]) Der fünfte Satz: „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldnern!“ ist ebenfalls eine stehende Lehre in den Aussprüchen von der Sündenvergebung: „Die Sünden des Menschen gegen Menschen vergiebt Gott nicht früher, bis er den Anderen vergeben hat.“[10]) Der sechste Satz: „Und führe uns nicht in Versuchung!“ kommt auch in dem täglichen Morgengebete vor: „Und bringe uns nicht in die Versuchung,“ אל תביאני לידי נסיון. Der siebente Satz: „Erlöse uns

[1]) טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה [2]) Berachoth S. 34a. כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב אל נא רפא נא לה [3]) Daselbst. [4]) Sabbath S. 10. מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה [5]) Mischna Joma 8. 9. אבינו שבשמים Sote 9. 15. [6]) Siehe den Artikel: „Abba“. [7]) Berachoth S. 29b. עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך והטוב בעיניך עשה [8]) Daselbst. שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה די מחסורה [9]) Mechilta S. 47. ed. Friedmann. שהאומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה [10]) Joma S. 85a. עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה חברו

von dem Uebel!" hat viel Aehnliches mit den Schlußworten des Sabbatgesetzes: „Sie mögen erlöst und befreit werden von jedem Uebel."[1]) Auch der Schluß: „Denn dein ist das Reich" bildet den Schluß des schönen messianischen Gebetes „Alenu" (s. d. A.): „Denn das Reich ist dein, ewig regierst du ehrenvoll," כי המלכות שלך ולעולמי עד תמליך בכבוד. Aehnliche kurze, kräftige Gebete wurden von fast jedem bedeutenden Lehrer abgefaßt. Wir bringen von denselben das Gebet des R. Eliezer (im 2. Jahrh.): „Es sei dein Wille, Ewiger, unser Gott, daß unter uns wohne Liebe, Eintracht, Frieden und Freundschaft....!"[2]) Ueber die anderen Lehren in den Evangelien, die den Kultus betreffen, bitten wir in den betreffenden Artikeln dieser R.-E. nachzulesen. *d. Die Ethik oder die Morallehren.* Die Morallehren in den Evangelien bilden den Glanzpunkt derselben. Auffallende Aehnlichkeit haben dieselben mit den Lehren der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in den ersten drei Jahrhunderten, wie sie in dem Schrifttum der Talmuden und Midraschim verzeichnet sind, sodaß diese nicht blos als Parallelsätze zu jenen, sondern auch als deren Quelle angesehen werden können. Es ist der Teil der Lehren in den Evangelien, der mit denen des Judentums übereinstimmt, sodaß hier Judentum und Christentum eins sind. Der einzige Unterschied zwischen beiden besteht, wie wir bereits oben angaben, darin, daß sie in den Evangelien als Gegensatz zum Gesetz mit dem Ausrufe: „Aber ich sage euch!" verkündet werden[3]), was einer Aufhebung desselben oder einer Umwandlung der Rechtspflege zu Moralgesetzen gleichkommt; dagegen gelten dieselben im talmudischen Schrifttum nur als Morallehren, Mahnungen besserer Sitten, die nicht das Gesetz aufheben, sondern neben ihm als „Sitten der Frommen", מדות חסידים, befolgt werden sollen und auch befolgt wurden. Diese Morallehren, wie dieselben in der Bergpredigt und an anderen Stellen der Evangelien vorkommen, sollen hier einzeln mit ihren Parallellehren im talmudischen Schrifttum nach ihrem Verhältnisse zu einander beleuchtet werden. a. *Der Mensch.* Der Mensch wird nach der biblischen Angabe wegen seiner göttlichen Ebenbildlichkeit (siehe: „Ebenbild Gottes") „Sohn Gottes" genannt. So heißt Adam „Sohn Gottes".[4]) Geburts- und Standesunterschiede sollen nicht betrachtet werden. Der Samariter, der menschlich handelt, ist mehr als ein Priester oder Levit, der sich unmenschlich zeigt, keine Werke der Liebe vollzieht.[5]) Dasselbe lehren mehrere Aussprüche im Talmud: „Nur Adam, ein Mensch, wurde geschaffen, damit die Gerechten nicht sagen, wir sind Söhne des Gerechten, und die Frevler nicht sprechen, wir sind Söhne eines Frevlers, d. h. wir sind nach unserem Stammvater, auch damit die Familien sich nicht gegen einander überheben."[6]) Ferner: „Ein Bastard, der ein Gelehrter ist, geht einem unwissenden Priester vor."[7]) „Ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, ist einem Hohenpriester gleich."[8]) b. *Heiden und Israeliten.* Die Heiden schloß Jesus von dem messianischen Heil aus; er befahl seinen Jüngern: „Geht nicht auf der Heiden Straße!"[9]) Er selbst rief einem heidnischen Weibe zu: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Es ist nicht billig, daß man den Kindern das Brot nehme und es den Hündlein vorwerfe." Diese Angaben sind auffallend. Dagegen betrachtet das Judentum die Bekehrung der Heiden als Hauptwerk der messianischen Zeit. Wir haben in dem Artikel

---

1) In dem Gebet Jekum Purkan ויתפרקון וישתזבון מן כל עקא 2) Berachoth S. 29. 3) Matth. 5—7. Lukas 6. 26—49. 4) Lukas 3. 38. 5) Daselbst 10. 30—37. in dem Gleichnis daselbst. 6) Sanhedrin S. 38a. אדם יחידי נברא שלא יהיו צדיקים אומרים אנו בני צדיקים ורשעים אנו בני רשעים 7) Horajoth S. 13a. Mischna daselbst ממזר ותלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ 8) Sifra zu אחרי מות Absch. 13. גוי העוסק בתורה הרי זה ככהן גדול Mehreres siehe: „Nichtisraelit". 9) Matth. 10. 5.

„Ausbreitung des Judentums" die Stellen aus dem talmudischem Schrifttum zitirt, die von der Heidenbekehrung durch die bedeutendsten Volkslehrer berichten und dieselbe als wichtiges Werk preisen.[1]) c. Familie. 1) Die Ehe und die Ehescheidung. Die Ehe zwischen Mann und Frau wird als unlösbar angesehen, nur bei wirklichem Ehebruch kann eine Scheidung erfolgen. Matth. 5. 31 - 32.: „Es ist auch gesagt: Wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr einen Scheidebrief geben.[2]) Ich aber sage euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet, wenn nicht wegen Ehebruch, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe." Zur Beleuchtung dieser Stelle bringen wir darüber das Schriftgesetz 5. M. 24. 1.: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt und sie ehelicht, aber es geschieht, daß sie keine Gunst in seinen Augen findet, denn er hat an ihr „Blöße einer Sache" (Schändendes) gefunden, so schreibe er ihr einen Scheidebrief, gebe denselben ihr in die Hand und entlasse sie aus seinem Hause." Die Auffassung der hier bezeichneten Grundangabe der Scheidung: „Blöße einer Sache," hebräisch: ervath dabar, ערות דבר, bildete gegen 30 v. einen Streitpunkt zwischen der Schule Hillels (s. d. A.) und der Schule Samais (s. d. A.). Von dieser wurde darunter „unzüchtige That", Ehebruch, verstanden, aber jene deutete dieselbe auf jede „Blöße einer Sache", auch, wenn sie nur z. B. die Speisen anbrennen läßt.[3]) Die Bestimmung der Hilleliten wurde für die Praxis normativ. Gegen diese gesetzliche Praxis richtet sich obiger Ausspruch in den Evangelien, der nur die Angabe der Schule Samais darüber: „eine unzüchtige That" als Ehescheidungsgrund gelten lassen will. Was das Zweite in obigem Ausspruch: „und wer eine Abgeschiedene heiratet, der bricht die Ehe," betrifft, da die Wiederverheiratung der Geschiedenen im Schriftgesetz gestattet ist,[4]) so bezieht sich dieses auf den Fall, wo die Scheidung ohne den bezeichneten Scheidungsgrund „unzüchtige Sache" geschah, da alsdann die Scheidung als unzulässig und die Ehe als weiter fortbestehend angenommen wird, daher die Widerverheiratung der Geschiedenen als widergesetzlich und Ehebruch gehalten wird. Deutlicher wird dasselbe an drei anderen Stellen: Markus 10. 2., Lukas 16. 14. und Matth. 19. 7. vorgeführt. Wir führen die von Markus 10. 2. an: „Und die Pharisäer traten zu ihm und fragten ihn, ob ein Mann sich von seiner Frau scheiden dürfe. Er antwortet: Was hat euch Moses geboten? Sie sprachen: Moses hat zugelassen, einen Scheidebrief zu schreiben. Jesus antwortete: Eures Herzens Härtigkeit wegen hat er euch solch Gebot geschrieben. Aber vom Anfang der Schöpfung hat sie Gott geschaffen, einen Mann und eine Frau.[5]) Darum soll der Mensch seinen Vater und seine Mutter lassen und seinem Weibe anhangen und (die Zwei) sollen ein Fleisch sein. So sind sie nun nicht zwei, sondern Ein Fleisch. Was denn Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Und daheim frugen ihn abermals seine Jünger um dasselbige. Er sprach zu ihnen: Wer sich scheidet von seinem Weibe und freiet eine Andere, der bricht die Ehe an ihr. Und so sich ein Weib scheidet von ihrem Manne und freiet einen Andern, die bricht ihre Ehe." In dieser Stelle wird der Scheidungsgrund „die unzüchtige That" nicht, wie in Matth. 5. 31. und 19. 7., genannt; es handelt sich daher hier von der Scheidung ohne diesen Scheidungsgrund, etwa im Sinne der Hilleliten, woraus hervorgeht, daß das Verbot der Wiederverheiratung der Geschiedenen, das hier ausgesprochen ist, nur in dem Falle ist, von dem die Rede ist, wenn die Scheidung ohne den Scheidungsgrund von „Ehebruch" stattgefunden, aber nicht, wo die Scheidung rechtlich auf Grund des Ehebruches vorgenommen wurde. So wird

---

[1]) Siehe auch: „Proselyten". [2]) 5. M. 24. 1. [3]) Gittin S. 90a. [4]) 5. M. 24. 3. [5]) 1. M. 1. 27.

in Matth. 19. 9. ausdrücklich hervorgehoben: „wenn nicht wegen einer unzüchtigen Sache.“ Die Scheidung daher, von der hier gesprochen wird, geschah ohne den angegebenen zulässigen Scheidungsgrund. Erkannte auch die jüdische Gesetzespraxis diese Bestimmungen nicht an, so suchte sie anderweitig die Ehescheidung zu erschweren. So z. B. durch die Bestimmung, daß die Ehefrau von ihrem Manne bei ihrer Trauung eine Schuldverschreibung, Kethuba (s. d. A.), erhalten soll, die von demselben im Falle einer Scheidung ihr ausgezahlt werden muß, damit dem Mann die Scheidung nicht leicht ankomme und die Frau vor der Willkür des Mannes gewissermaßen geschützt werde.[1]) R. Jochanan (s. d. A.) lehrte: „Verhaßt bei Gott ist der, welcher sich von seiner Frau scheiden läßt;“[2]) und von R. Eleasar lautete der Spruch: „Wer sich von seiner Frau scheiden läßt, auch der Altar vergießt über ihn Thränen, denn es heißt: „Und dieses Zweite thun sie, es decken Thränen den Altar des Ewigen, Weinen und Seufzen, daß man sich nicht wenden mag zum Opfer, um es gnädig von euren Händen zu nehmen. Und ihr sprechet, weshalb? Weil der Ewige Zeuge ist zwischen dir und der Frau deiner Jugend, so du gegen sie treulos bist, sie ist deine Genossin und die Frau deines Bundes“ (Maleachi 2. 13. 14.). 2) Die Frau, Ehebruch. In Matth. 5. 28. lesen wir: „Ihr habt gehört, was zu den Alten gesagt ist (2. M. 20. 14.): „Du sollt nicht ehebrechen.“ Ich aber sage euch: „Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“ Dieselbe Mahnung, in noch schärferer Betonung, kommt in mehreren Aussprüchen der Talmuden und Midraschim vor. Wir bringen von denselben: „Wer auf Frauen sieht, kommt schließlich zur Sünde;“[3]) „Es ist verboten, ein fremdes Weib auch nur anzusehen, denn es heißt: Hüte dich vor jeder bösen Sache“ (5. M. 23. 9.);[4]) „Wer einer Frau Geld zuzählt, oder sich von ihr Geld zuzählen läßt, um sie zu betrachten, sollte er auch an Gelehrsamkeit unserm Lehrer Mose gleichen, wird von den Strafen der Hölle nicht frei“ (Spr. Sal. 11. 21.).[5]) Von Liebe zu einer Ehefrau entbrannt erkrankte ein Mann und befand sich in Lebensgefahr. Die Aerzte verordneten, daß die Frau wenigstens vor ihm nackt erscheine. Aber auch dieses verboten die Rabbiner; besser, er sterbe, als daß er eine Sünde der Unzucht begehe.[6]) 3. Die Begierde und ihre Bekämpfung. Matth. 5. 29. hat darüber: „Aergert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir. Es ist besser, daß eins deiner Glieder verderbt und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen wird.“ V. 20.: „Aergert dich deine rechte Hand, haue sie ab. Es ist besser, daß eins deiner Glieder verderbt und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen wird.“[7]) Aehnliche talmudische Sprüche sind: „Auge und Herz sind die Makler der Sünde, denn das Auge sieht und das Herz gelüstet;“[8]) „Eine Hand, welche die Geschlechtsteile berührt, soll abgehauen werden.“[9]) Diese extremen Lehren werden jedoch von den meisten Lehrern bekämpft. „Gott schuf den bösen Trieb, aber er hat dir auch das Mittel gegen ihn gegeben, die Thora.“[10]) 4) Die Nächsten- und Feindesliebe. Das Gebot der Nächstenliebe wird neben dem von der Liebe gegen Gott in Matth. 22. 37—39. als Hauptgebot anerkannt und wörtlich angeführt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Auf einer andern Stelle (Matth. 7. 12.) wird dieses Gebot übertragen angegeben: „Alles, was euch die Leute thun sollen, das thuet ihnen auch, das ist das Gesetz und

---

[1]) Kethuboth S. 10a. [2]) Gittin S. 90b. [3]) Nedarim S. 20. כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה [4]) Abodа sara S. 20a. שלא יסתכל אדם באשה נאה [5]) Erubin S. 18b. Vergl. Berachoth S. 61a. [6]) Sanhedrin S. 75a. [7]) Vergl. Matth. 18. 9. Mark. 9. 47. [8]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. S. 6b. עינא וליבא סרסורי דחטאי נינהו [9]) Nidda S. 13a. [10]) Kidduschin S. 30β. Baba bathra S. 16β. ברא יצר הרע ברא לו תבלין תורה

die Propheten." Dagegen wird von der Feindesliebe so gesprochen, als wenn in dem mosaischen Gesetz und dem späteren Schrifttum anstatt „Feindesliebe" Feindeshaß geboten wäre. Die Stelle darüber in Matth. 5. 43. lautet: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen." Ich aber sage euch, liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut denen wohl, die euch hassen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen." Es ist dies auffallend, denn im ganzen biblischen Schrifttum finden wir darüber nichts; das Gebot der Feindesliebe bildet im Mosaismus und in den späteren Schriften einen bedeutenden Abschnitt. So lesen wir 2. M. 23. 4. 5.: „So du triffst den Ochsen deines Feindes oder dessen Esel sich verirren, führe denselben ihm zu. Siehst du den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegend, hüte dich, ihn zu verlassen, sondern hilf abzupacken." Spr. Sal. 24. 17.: „So dein Feind fällt, freue dich nicht, strauchelt er, es frohlocke nicht dein Herz." Das. 25. 21.: „Hungert dein Feind, speise ihn mit Brot, durstet er, gieb ihm Wasser zu trinken." Ps. 109. 28.: „Mögen sie fluchen, du segne." Auch im talmudischen Schrifttum wird beides, die Nächsten- und Feindesliebe, nachdrucksvoll geboten und den Israeliten ans Herz gelegt. Wir haben die Lehren und Sprüche darüber in den Artikeln: „Nächstenliebe" und „Feind, Feindesliebe" ausführlich angeführt und wollen dieselben hier nicht wiederholen. Mehreres siehe: „Vergeltung." Die Lehre von der Feindesliebe hat daher im Judentum ihren Stamm und ihren Boden. 5) **Vergeltung.** Darüber lesen wir in Matth. 5. 38—40.: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn (2. M. 21. 23.). Ich aber sage euch, daß ihr nicht dem Uebel widerstreben sollet, sondern so dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar. So Jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lasse auch deinen Mantel." Aehnliche Sätze im Talmud sind: „Schimpft dich Jemand Esel, so lege den Sattel auf dich."[1]) „Stets gehöre der Mensch lieber zu den Verfolgten, als zu den Verfolgern."[2]) Ferner: „Diejenigen, welche Beleidigungen geduldig ertragen, verletzende Aeußerungen nicht erwidern, aus Liebe handeln, bei Leiden nicht mürrisch werden, von denen sagt die Schrift: Seine Lieben werden strahlen, wie die Sonne in ihrer Macht hervorstrahlt."[3]) Ferner: „Wer da spricht: Das Meine gehört dir und das Deine gehört auch dir, das ist ein Frommer."[4]) „Gehöre lieber zu den Gefluchten, als zu den Fluchenden."[5]) „Wer über Beleidigungen hinwegsieht, über dessen Vergehungen sieht Gott hinweg."[6]) 6) **Eid, Meineid.** Darüber hören wir Matth. 5. 33. 34.: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „Du sollst keinen falschen Eid thun und sollst Gott deinen Eid halten." Ich aber sage euch, daß ihr allerdings nicht schwören sollet . . . . . Eure Rede aber sei: Ja, ja, nein, nein; was darüber ist, das ist vom Uebel." Auch im Talmud wird der Eid vom moralischen Standpunkt aus perhorreszirt. So heißt es: „Bei den Gerechten ist das „Ja" ein „Ja" und ihr „Nein" ein „Nein".[7]) Bekannt ist, daß die Essäer (s. d. A.) nie schwuren. Aehnliches lesen wir im Midrasch: „Ihr sollet ihm dienen, anhangen und bei seinem Namen schwören (5. M. 6. 13.), glaubet nicht, daß euch erlaubt sei, bei meinem Namen zu schwören. Nicht einmal zur Bekräftigung der Wahrheit ist dies erlaubt. Auch da ziemt es nicht dem Menschen,

---

[1]) Baba kama S. 92 b. חברך קרייך חמרא ארכבא מינש לגבך [2]) Daselbst S. 93 a. לעולם יהא מהנרדפין ולא בין הרודפין [3]) Sabbath S. 88 b. Joma S. 23 a. הנעלבין ואין עולבין שומעין חרפתן ולא משיבין [4]) Aboth 5. 12. [5]) Sanhedrin S. 48 b. לטא ולא תהא לטא [6]) Joma S. 23. המעביר על מדותיו מעבירין ממנו פשעיו [7]) Midrasch rabba zu Ruth 3. 18. הצדיקים הן שלהן הן ולאו שלהן לאו Baba mezia S. 49. שיהא הן שלך צדק

zu schwören, damit man nicht leichtfertig mit Gelübden sei und seinen Nächsten durch Eide täusche."[1]) Ueber die anderen Lehren von: Reichtum, Armut, Wohlthätigkeit, Barmherzigkeit, Aufrichtigkeit, Mord, Diebstahl, Verfolgung, Frömmigkeit, Beschämen siehe die betreffenden Artikel in dieser R.-E.

Festgottesdienst, Festgebete, תפלות המועד. Hier geben wir den Gottesdienst mit seinen Gebeten an den drei Festen, dem Passah-, Schebuoth- und Succothfest an und beginnen mit: a. dem Passahfest. α. Der Morgengottesdienst, das Morgen- und Mussafgebet, שחרית ומוסף. Dasselbe ist in seinem ersten Teile, der Einleitung, Pesuke de Simra, ganz wie am Sabbat (siehe „Sabbatgottesdienst"), dagegen ist der zweite Teil von „Borchu" bis „Schemone Esre" nach dem täglichen Morgengebet (s. d. A.). Die Schemone Esre ist hier nicht ein „Achtzehngebet", sondern ein „Siebengebet", besteht aus sieben Benediktionen, den drei ersten und drei letzten der täglichen „Schemone Esre" und einer mittleren Benediktion. Diese hat die Stücke: a. אתה בחרתנו „Du hast uns ausersehen", ein Gebet, das schon von den Lehrern im 4. Jahrh. genannt wird.[2]) Zur Unterlage hat dasselbe die Schriftstellen 5. M. 10. 5.; 14. 2.; Ps. 149. 4.; Jes. 66, 18.; Jeremia 14. 9. über die Berufung des israelitischen Volkes. b. ותתן לנו Auch dieses Gebet ist schon im 3. Jahrh. von Rab Samuel genannt, hat also ein höheres Alter.[3]) c. אלהינו ואלהי אבותינו, worüber wir in dem Artikel „Neumondsgottesdienst" gesprochen haben. d. והשיאנו. Die Quelle dieses Gebetes ist im Talmud Jeruschalmi Berachoth Absch. 9 und Traktat Sopherim Absch. 19. 7. Diesem Gebete schließt sich die Vorlesung aus der Thora und den Propheten an, worüber wir den Artikel „Vorlesung aus der Thora" und „Haftara" nachzulesen bitten. Es folgt nun die Predigt (s. d. A.) und das Mussafgebet. Ueber letzteres verweisen wir auf den Artikel „Mussafgebet"; wir nennen von demselben: 1) die Mussafschemone Esre, die aus sieben Benediktionen, den drei ersten und den drei letzten Benediktionen der täglichen Schemone Esre (s. d. A.) und der mittleren Benediktion, besteht. Diese hat wieder mehrere Stücke: a. אתה בחרתנו und ותתן, beide wie beim Morgengebet; b. ומפני חטאינו mit der Zitirung der Opfervorschriften dieses Tages. Das Gebet ומפני ist aus dem 7. Jahrh. und hat verschiedene Texte.[4]) c. אלהינו ואלהי אבותינו Dasselbe gehört ebenfalls dem 7. Jahrh. an; die biblische Unterlage desselben ist: Ps. 119. 68.; Jesaia 65. 1.; Maleachi 3. 7.; 2. M. 23. 17. d. והשיאנו wie im Morgengebet dieses Tages. Nach der zweitletzten Benediktion folgt der Priestersegen, über den der Artikel „Priestersegen" berichtet. 2) Die Schlußgebete: אין כאלהינו und עלינו, worüber wir auf den Artikel „Alenu" verweisen. Auch diese Gebete wurden durch spätere Pijutdichtungen sehr bereichert, die an verschiedenen Stellen mit eingeschoben, oder zuletzt vorgetragen wurden. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Liturgische Poesie" und wollen hier nur der elegischen Stücke dieser Dichtungen zum Morgengebet mit den Anfangsworten ברח דודי gedenken, die in ihrem tiefen Schwung sehr packend sind. β. Das Minchagebet, מנחה. Wir bitten, darüber den Artikel „Minchagebet" nachzulesen und haben hier nur nachzutragen, daß die Schemone Esre aus dem „Siebengebet", ברכת שבע, gleich der des Morgengebetes ist. γ. Das Abendgebet, תפלת ערבית. Das Abendgebet (s. d. A.) am Fest ist bis zur „Schemone Esre" ganz wie am Neujahrsabend, nur zuletzt liest man den Vers aus 3. M. 23. 44. וידבר משה את מועדי ה'. Die Schemone Esre (hier „Siebengebet", ברכת שבע) ist die des Morgengebetes, nur daß die drittletzte Benediktion שלים רב

[1]) Tanchuma zu Vajikra p. 126. und Midrasch rabba zu 4. M. Absch. 22. Beth hamidrasch I. p. 63. edit. Jellinek. [2]) Joma S. 87 b. Vergl. Beza S. 16. Rosch haschana S. 32. [3]) Berachoth S. 33 b. [4]) Baer, Siddur S. 352.

ist. Die Kiddusch benediktion (s. d. A.) bleibt wegen der „Sederfeier“ zu Hause weg. Mit dem „Alenugebet“ (s. d. A.) und dem „Kaddischgebet“ (s. d. A.) schließt das Abendgebet. Ueber die Sederfeier an den Passahabenden siehe „Pesach-hagada“. Auch das Abendgebet hat mehrere Einschiebsel von Pijutdichtungen, von denen das ליל שמורים des zweiten Abends und das פסח אשרי des achten Abends wegen ihres geschichtlichen Inhalts lesenswert bleiben. b. Schebuothfest, Wochenfest (s. d. A.), שבועות. *α.* Morgengottesdienst, Morgengebet, שחרית. Der Morgengottesdienst mit seinem Morgengebet ist derselbe, wie am Passahfest, nur daß die Nennung des Festes die des Schebuothfestes ist; auch die Vorlesung aus der Thora und den Propheten ist eine andere, worüber wir auf den Artikel „Vorlesung aus der Thora“ und „Haftara“ verweisen. *β.* Das Minchagebet. Auch dasselbe ist ganz wie am Passahfest; ebenso *γ.* das Abendgebet. Die Pijutdichter haben für dieses Fest unendlich viel gedichtet (s. „Liturgische Poesie“); von den Einschiebseln sind die Stücke über die „Zehngebote“ immerhin lesenswerth. Zu Mussaf ist eins der ältesten Pijutstücke, אתה הנחלת, über 613 Ge- und Verbote, wo auch rabbinische Ge- und Verbote zur Aufzählung kommen, höchst sonderbar. c. Laubhüttenfest, סכות (s. d. A.). Auch die Gebete dieses Festes sind dieselben, wie am Passahfest, nur daß die Vorlesung aus der Thora und den Propheten eine andere ist, die wir in den Artikeln „Vorlesung aus der Thora“ und „Haftara“ angegeben haben. Auch den Gottesdienst dieses Festes haben die Pijutdichter mit ihren Dichtungen sehr bereichert (s. „Liturgische Poesie“).

Gesetz, תורה, *νόμος.* Als Nachtrag zum Artikel „Lehre und Gesetz“ in Abteilung I. sprechen wir hier über die Offenbarung des Gesetzes und die Klassifikation desselben. I. Offenbarung des Gesetzes. Die Angaben darüber im biblischen Schrifttume sind in volksverständlicher Redeweise, mit den Ausdrücken einer Vermenschlichung Gottes. So lesen wir in dem Berichte von der Gesetzesoffenbarung auf Sinai: „Und es geschah am dritten Tage, da der Morgen angebrochen war; es waren Donnerstimmen, Blitze und ein schweres Gewölk auf dem Berg, die Stimme der Posaune erscholl sehr stark, und es erschrak das ganze Volk, das im Lager war. Moses führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen, und sie stellten sich an den Fuß des Berges. Und es geschah, die Stimme der Posaune ward immer stärker; Moses redete und Gott antwortete ihm mit lauter Stimme . . . . Und Gott redete alle diese Worte.“[1]) Ferner: „Von Gesicht zu Gesicht redete der Ewige auf dem Berge aus der Mitte des Feuers mit euch. Ich stand zwischen dem Ewigen und euch in dieser Zeit, um euch das Wort des Ewigen zu verkünden, denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und bestieget nicht den Berg.“[2]) Auch die andern Bezeichnungen für fernere Gesetzesoffenbarung an Moses sind in diesen anthropomorphistischen Ausdrücken; sie lauten: „Es sprach der Ewige zu Moses“[3]), „Es redete der Ewige zu Moses“[4]) u. a. m. Um dem Mißverständnis und dem Irrtum vorzubeugen, diese vermenschlichende Aussagen von Gott in buchstäblichem Sinne zu halten — hat es die Schrift nicht an ausdrücklichen Gegenerklärungen fehlen lassen. So heißt es in Bezug darauf: „Und nehmet euch sehr in Acht um euer Leben, denn ihr habt keine Gestalt gesehen am Tage, da der Ewige aus dem Feuer mit euch geredet“[5]); „Die Stimme der Worte habt ihr gehört, aber keine Gestalt gesehen, nur eine Stimme“[6]); „Wem wollet ihr mich vergleichen und ähnlich machen, mich bildlich darstellen, daß wir uns gleichen?“ [7]) „Wem könnet ihr Gott gleich halten?“ „Welche Gestalt ihm beimessen?“[8]) Bei diesen Gegen-

[1]) 2. M. 19. 16—25. 20. 1. [2]) 5. M. 5. 4—6. [3]) An andern Stellen im Pentateuch. [4]) Daselbst. [5]) 5. M. 4. 15. [6]) Daselbst V. 12. [7]) Jesaia 44. 5. [8]) Daselbst 40. 18. 25.

erklärungen, die den Glauben an einen rein geistigen Gott mit Nachdruck hervorheben, konnten obige Aussagen von Gott nur in bildlichem Sinne aufgefaßt werden, die auch dafür gehalten wurden. Anders jedoch gestaltete es sich im zweiten jüdischen Staatsleben, als durch den Zusammenstoß des Judentums mit dem Griechentum unter den Juden eine bisher ungekannte Denk- und Betrachtungsweise zur Geltung kam, welche die alte biblische in dem ersten Rausch zu verdrängen oder doch wenigstens lächerlich zu machen suchte. Das Judentum rühmte sich in seinem Gegensatze zum Heidentum eines rein geistigen Gottes, während es doch in seinem Schrifttum diesen seinen Gott sinnlich darstellte. Gegenüber dieser Mißdeutung und Verhöhnung war das jüdisch-hellenistische Schrifttum bemüht, diese Angriffe auf seine Lehre von Gott entschieden zurückzuweisen. So werden in der griechischen Bibelübersetzung, Septuaginta, diese anthropomorphistischen Ausdrücke auf geschickte Weise vermieden, umgebildet oder so gegeben, daß sie deutlich nur bildlich gedeutet werden müssen.[1]) Weiter ging Philo, der Alexandriner (s. d. A.), der drei Meinungen über die biblischen Angaben von der göttlichen Gesetzesoffenbarung aufstellt: 1) eine rationelle oder symbolische, 2) eine wörtlich-gläubige und 3) eine mystische. Ueber erstere hören wir von ihm, daß die Stimme Gottes auf Sinai ein bildlicher Ausdruck sei, wie Gott durch seine Werke, die gesehen werden, zum Menschen spricht.[2]) „Wenn wir," sagt er ferner, „in der Schrift lesen, daß Gott mit den Menschen gesprochen, so darf man keineswegs glauben, daß eine sinnliche Stimme in der Luft erschollen sei, sondern die menschliche Seele ist vom reinsten Lichte erleuchtet worden. Unter dieser einzigen Form kann das göttliche Wort an den Menschen gelangen. Als das Gesetz auf dem Berge bekannt gemacht wurde, wird nicht gesagt, daß die Stimme gehört worden sei, sondern wie der Text sich ausdrückt, wurde sie vom ganzen versammelten Volke gesehen: „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch geredet."[3]) Gegenüber dieser rationalistischen Auffassung steht seine gläubige, oder die wörtliche Darstellung der biblischen Gottes- und Gesetzesoffenbarung auf Sinai. Möglich, daß ihn mehrere Bibelstellen, die gegen obige Deutung sprechen, zur Abweichung von derselben bewogen haben. Wir nennen z. B.: „Den Laut (Kol) der Worte hörtet ihr, aber kein Bild sahet ihr, als nur den Laut;"[4]) ferner: „Vom Himmel hat er dich hören lassen seine Stimme und auf der Erde hat er dich sehen lassen sein großes Feuer, und seine Worte hast du gehört mitten aus dem Feuer;"[5]) ferner: „Wo ist irgend ein Sterblicher, der gehört hätte die Stimme des lebendigen Gottes redend mitten aus dem Feuer, so wie wir, und wäre leben geblieben?"[6]) ferner: „Gezeigt hat uns der Ewige seine Herrlichkeit, und gehört haben wir seine Stimme aus dem Feuer."[7]) So bekennt er sich zu der Möglichkeit, daß der Mensch Gottes Substanz in einer unmittelbaren Manifestation erfasse, anstatt daß er durch die Anschauung der Werke desselben zu ihm hinaufsteige,[8]) und faßt den biblischen Bericht von der Gottes- und Gesetzesoffenbarung auf Sinai wörtlich.[9]) So sagt er, daß die Posaune, die damals erdröhnte, von einem Ende der Welt zum andern gehört worden war, damit auch die Abwesenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerksam werden.[10]) Aehnlich heißt es auch im Talmud, daß Gott mit der Gesetzesoffenbarung an alle andern Völker zur Annahme sich gewendet, aber kein Volk erklärte sich für den Empfang derselben, als Israel.[11]) Nicht uninteressant dürfte

[1]) Siehe diese R. E. I. Artikel „Anthropomorphimismus S. 99—101. [2]) Philo de Decalog II. 188. [3]) De migrat. Abr. Vergl. de praemiis et poenis M. II. 408. [4]) 5. M. 4. 12. [5]) Das. V. 36. [6]) Das. 5. V. 28. [7]) Das. V. 21. [8]) Leg. alleg. 2. [9]) Vita Mos. I. 38. (II. 114.); de decalog 11. (M. II. 187. unten und 188.); de septenario (M. II. 295.). [10]) Das. [11]) Sifre zu Soth habracha § 343.

noch eine andere Stelle in Philo sein, wo er auch diese mystische Auffassung gewissermaßen verstandesgemäß darzustellen sucht. Wir bringen davon: „Gab also Gott eine Stimme von sich? Fern von uns sei dieser Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Mensch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern, vielmehr scheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unsichtbarer Schall sich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdischen Melodien, nicht unbeseelt, aber auch nicht einem Geschöpfe gleich, der nicht wie wir aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, sondern ein rein vernünftiges Wesen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umschuf, und wie der Sturm eine Posaune anbläst, so laute Töne von sich gab, daß die in der Ferne Stehenden so gut es hörten, als die Nächsten. Diese Wunderstimme war mit göttlicher Kraft ausgerüstet und ergoß sich überall hin; auch wurde sie nicht von den Ohren, sondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres ist nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeisterten Seele eilt den Reden selbst voraus."[1]) Somit war es eine göttliche Kraft, welche die Gesetze verkündete, nicht Gott selbst. Wir erinnern daran, daß nach obigen Zitaten Philo den Logos als den Offenbarer des Gesetzes an Moses hält. Im talmudischen Schrifttume finden diese drei von Philo aufgestellten Meinungen ihre volle Vertretung. Unter den Volks- und Gesetzeslehrern des ersten und zweiten Jahrhunderts waren diese drei Richtungen schon stark vorherrschend, die rationelle, die strenggläubige und die mystische, so daß es uns nicht wundert, wenn wir diese drei Erklärungsweisen in den Lehren derselben antreffen. Die symbolische oder rationalistische tritt in den Aussprüchen R. Ismaels (im 1. Jahrh. n.) und des R. Jose (im 2. Jahrh. n.) zum Vorschein. Ersterer sieht die wörtliche Auffassung der sinaitischen Gottes- und Gesetzesoffenbarung schon wegen der Angabe in 2. M. 20. 19.: „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch geredet" als unmöglich an; er lehrte daher, daß die Gesetzesoffenbarung durch Gott vom Himmel aus geschah, die auf Sinai gehört wurde.[2]) Diesem Winke folgte der Gesetzeslehrer R. Jose in seinem Aufsehen erregenden Ausspruch über die Offenbarung: „Nie ließ sich die Gottheit auf Erden nieder, und nie stiegen Moses und Elia in den Himmel, denn es heißt: „Die Himmel sind die Himmel des Ewigen, aber die Erde hat er den Menschensöhnen gegeben." (Ps. 116. 16.)[3]) Gegen diese Erklärungsweise legten R. Akiba (im 1. Jahrh. n.) u. a. m. nach ihm Protest ein und erklärten den Offenbarungsbericht nach seiner wörtlichen Auffassung: Gott ließ sich mit seinem Himmel auf Sinai nieder und offenbarte Moses das Gesetz.[4]) Aber auch diese Richtung kommt dahin, die Angaben der sinnlichen Offenbarungsbezeichnungen, als z. B. den Rauch, die Flamme und den Trompetenschall bildlich zu erklären; sie sagt: es sind Ausdrücke, um es dem Volke verständlich zu machen.[5]) Schlimmer ist es mit der dritten, mystischen und später kabbalistischen Deutungsweise, welche den ganzen Offenbarungsakt als nicht durch Gott, sondern durch einen Engel, gewöhnlich Metatron (s. d. A.), geschehen erklärt. Ben Soma, ein Lehrer am Ende des ersten Jahrhunderts n., lehrte: „Die Stimme Gottes an Moses war der Engel Metatron."[6]) Es ist dies eine Lehre, die im Christentume weit verbreitet war. So lesen wir in den Evangelien Hebr. 2. 2.: „Das Gesetz ist

---

[1]) De decalog M. II. 185 unten und 186. [2]) Mechilta zu Jithro Absch. 9. כתוב אחד אומר [3]) Succa 5 und Mechilta zu Jithro Absch. 4. השמים שמים לה' מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה Es war dies ein Ausspruch gegen das Dogma der Himmelfahrt Jesu, die durch die eines Mosis und Elia bewiesen werden sollte. Siehe „Jose R." in Abt. II. dieses Werkes. [4]) Mechilta das. Absch. 9. am Ende. [5]) Daselbst כדי לשכך האזן [6]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 5. משה קולו של הב"ה מטטרון למשה

durch Engel geredet;" Akt. 7. 53.: „Durch den Dienst der Engel kam es (das Gesetz) an das Volk;" Galat. 3. 19.: „Gott bediente sich der Engel, um seinen Willen zu verkünden;" Akt. 7. 38.; 30. 35.: „Ein Engel hat, wie beim Dornbusch, mit Moses geredet." Diese Annahme wird mit Nachdruck von R. Akiba bekämpft; er lehrte: „Wenn es heißt: „und er redete zu ihm," so wird dadurch bezeichnet, daß Gott nur zu Moses, aber nicht zu einem der Engel gesprochen.[1]) Nichtsdestoweniger hat diese Lehre noch im dritten Jahrhundert n. ihre Anhänger. R. Levi, ein Lehrer im dritten Jahrhundert n., bezeugt, daß einige Volkslehrer, darschanim, so, wie Ben Soma oben, lehren,[2]) und R. Jonathan, ebenfalls ein Lehrer dieser Zeit, spricht von derselben Lehre, obwohl schon modifizirt, wenn er, wie ein Lehrer des vierten Jahrhunderts, R. Samuel b. N., in dessen Namen zitirt, sagt: „Jeder Ausspruch von Gott wurde als Engel geschaffen."[3]) Wir bemerken, daß in der talmudischen Mystik (s. Geheimlehre) der Engel Metatron als ein von Gott geschaffener, von ihm abhängiger Engel gehalten, also von dem philonischen Logos (s. d. A.) unterschieden wird. Ausdrücklich warnt ein Lehrer, Rab Idi (im 4. Jahrh. n.), vor Verwechslung Gottes mit Metatron, etwa ihn gleich Gott zu verehren.[4]) Anders verhält es sich allerdings mit der nachtalmudischen Mystik (s. d. A.) und der späteren Kabbala (s. d. A.), wo der Engel „Metatron" ganz analog dem philonischen Logos als ein zweiter Gott gehalten wird.[5]) II. **Einteilung, Klassifikation, Hauptgesetze, Zahl der Gesetze, wichtige und minder wichtige.** Die Schrift hat neben den Hauptbenennungen für „Gesetz", als Gesetz, דת;[6]) Lehre, תורה;[7]) Gebot, מצוה;[8]) Vorschrift, משמרת;[9]) Worte, דברים;[10]) Befehle, פקדים;[11]) noch drei spezielle Namen, die zugleich die Teile, Hauptteile und Klassen desselben angeben. Dieselben sind: 1) Zeugnis, עדות;[12]) 2) Satzung, חק;[13]) pl. Satzungen, חקים;[14]) 3) Recht, משפט;[15]) pl. Rechte, משפטים.[16]) Von diesen bezeichnet der **erste**: „Zeugnis", עדות, den Teil der Gesetze, welche gewisse Geschichtsereignisse des israelitischen Volkes vergegenwärtigen, an dieselben erinnern sollen, als z. B. die Gesetze zur Feier des Sabbats, der Feste: des Pesach- und Laubhüttenfestes; ferner die von der Auslösung der Erstgeborenen, den Zehnten, der Pfostenschrift, Mesusa; den Philakterien, Tephillin u. a. m.[17]) Der **zweite** Name: „Satzung", חק, oder „Satzungen", חקים, giebt die Gesetze an, die als absolute Gottesgesetze, gleich den Gesetzen der Natur gelten und Gott als den Herrn der Natur und Bestimmer ihrer Gesetze vorführen sollen. So heißen die Naturgesetze: „Satzungen des Himmels und der Erde," חקות שמים וארץ;[18]) von denen der Psalmist singt: „er gab das Gesetz, חק נתן, und man vermag es nicht zu übergehen."[19]) Es gehören zu dieser Klasse: die Verbote von den vermischten Saaten, von den Mischgeweben, dem Götzendienst, der Zauberei und dem Aberglauben in allen ihren Arten; die Verbote gegen Unzucht, gegen die Ehen in gewissen Verwandschaftsgraden, gegen die Vermischung mit

---

[1]) Das. 4. M. Absch. 14 am Ende. וידבר אליו ולא למלאכי השרת [2]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 5. אמר ר' לוי יש מן הדרשנים שדורשים כבן עזאי [3]) Chagiga 14 a. כל דבור ודבור שיצא מה"ה נברא מלאך [4]) Sanhedrin S. 38 b. אל תמיר בו אל תמירני בו Vergl. den Artikel „Metatron" in Abt. II. [5]) Daselbst. [6]) 5. M. 33 3. Esra 7. 14.; 21. 6. [7]) 2. M. 12. 49.; 3. M. 7. 7.; 15. 49. תורה אחת יהיה לכם „Ein Gesetz sei euch." [8]) 5. M. 6. 5.; 8. 1.; 8. 6. כל המצוה „Das ganze Gesetz" in Verbindung mit anderen Gesetzesteilen 5. M. 8. 11.; 10. 14.; 7. 11. [9]) 1. M. 26. 5.; 3. M. 18. 30.; das. 22. 9. [10]) 2. M. 34. 28. im Plur. עשרת הדברים; 2. S. 12. 9. דבר ה' [11]) Ps. 19. 9.; 103. 18.; 119. [12]) 2. M. 15. 25. [13]) Das. 13. 10.; 12. 43. [14]) 4. M. 18. 4.; in Verbindung mit anderen Gesetzesnamen 5. M. 4. 5. 6.; 5. 1.; 5. 28.; 6. 20.; 7. 11.; 8. 11. [15]) 5. M. 19. 6.; 2. M. 23. 6. [16]) 2. M. 21. 1.; 5. M. 4. 5. 6.; 6. 20.; 7. 11. [17]) Siehe über diese Gesetze die betreffenden Artikel in unserer R. E. I. und II. [18]) Jeremia 33. 25. [19]) Ps. 148. 6. חק נתן ולא יעבור

Tieren und andere Arten der Unkeuschheit;[1]) ferner rechnet man hierher die Tempel-, Priester-, Leviten- und Opfergesetze, speziell des Passahopfers, des Opfers der roten Kuh u. a. m.[2]) Endlich umfaßt die dritte Benennung: משפט, „Recht"; משפטים, „Rechte", דינים, die staatlichen und bürgerlichen Rechte mit allen ihren Abteilungen und Abstufungen.[3]) Nach diesen Bezeichnungen hätte das Schriftgesetz drei Hauptklassen: 1) Gesetze vom nationalen Geschichtsleben, Nationalgesetze; 2) Kultusgesetze und 3) Staats- und Civilgesetze. Eine andere Einteilung hat das talmudische Schrifttum; es unterscheidet zwei Arten von Gesetzen: a. Vernunftgesetze, Gesetze, die auch die menschliche Vernunft gebietet, und b. Absolute Gesetze, deren Grund unbekannt ist. Wir zitiren die Stelle darüber aus Gemara Joma S. 67b., die sich auch in der ältern Schrift Sifra zu Achre moth Absch. 13. vorfindet; sie lautet: „Meine Rechte, משפטי, sollet ihr ausüben" (3. M. 18. 4.), Gegenstände, die, wenn sie nicht geschrieben wären, es werden müssen, nämlich die Verbote gegen den Götzendienst, Unzucht, Mord, Raub, Gotteslästerung u. a. m.; „meine Gesetze, חוקותי, beobachtet", das sind Sachen, gegen die von den Völkern der Welt polemisirt wird, nämlich gegen die Verbote des Genusses von Schweinefleisch, der Kleider von Mischgeweben aus Wolle und Leinen, ferner die Bestimmungen des Schuhausziehens bei der Lösung der Schwagerehe, יבום, der Zeremonien bei der Reinheitssprechung des Aussätzigen, der Wegsendung des Bockopfers am Versöhnungstage. Solltest du jedoch annehmen, daß dies Werke des Aberglaubens sind, so merke dir, es heißt am Schlusse dieses Gesetzesabschnittes in 3. M. 18. 5.: „Ich bin der Ewige," d. h. ich, der Ewige, habe dieses Gesetz gegeben, und dir steht es nicht zu, darüber nachzusinnen."[4]) Indessen ist diese Einteilung, wie wir dies aus dem letzten Teil des Zitats ersehen, nur in apologetischem Sinne, die durch die starke Polemik von Seiten der Nichtjuden und Sektirer, Minin, hervorgerufen wurde. Im Allgemeinen jedoch hielt man an obiger Klassifikation des Pentateuchs fest: 1) Gesetze als Zeugnisse, עדות; 2) Gesetze als absolute Bestimmungen, חוקות, und 3) Gesetze des Rechts in allen Abstufungen desselben, משפטים.[5]) Es war im ersten Jahrhundert der gewöhnlichen Zeitrechnung, wo sich der jüdische Hellenismus in Alexandrien, wie uns Philo berichtet,[6]) anschickte, sich vom Gesetz loszusagen und die Fortdauer der Verpflichtung für dasselbe in Abrede zu stellen. Der Einfluß dieser Strömung machte sich auch bei den griechisch gebildeten Juden in Palästina geltend, die zu verschiedenen Parteien und Sekten führte. So wurden in der Mischna Sanhedrin Absch. 10 unter den Männern, denen man den Anteil an der zukünftigen Welt absprach, auch die angegeben, welche behaupten, die Thora lehre nicht die Auferstehung der Toten; ferner, daß die Thora nicht göttlich sei, oder wer sich zum Epikuräismus bekennt.[7]) R. Akiba rechnet auch die hinzu, welche in externen Schriften lesen, und die, welche über Wunden heilige Sprüche u. a. m. flüstern.[8]) Ferner wird von dem Gesetzeslehrer und spätern Synhedrial-Präsidenten R. Jochanan ben Sakai (im 1. Jahrh.) erzählt, daß er mehrere Angriffe auf das Gesetz von verschiedenen Seiten zurückgewiesen hatte, unter denen besonders gegen das Gesetz der Reinigung durch die Asche des roten Kuhopfers stark polemisirt wurde. Er wies in seiner Antwort auf ähnliche Zeremonien bei den Heiden hin. Aber seinen Jüngern, denen eine derartige Verteidigung weniger gefiel, rief er zu: „Wisset, weder die Asche, noch das Wasser vermag zu reinigen, aber

---

[1]) 3. M. 17. u. 18. [2]) Siehe die betreffenden Artikel. [3]) Siehe Artikel: „Recht". [4]) Joma S. 67 b. אני ה' חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריה [5]) Vergl. Jeruschalmi Pesachim Absch. 10. S. 34 f., wo dem Weisen die Frage zugeschrieben wird: מה העדות חוקים ומשפטים ebenso Mechilta am Ende des Abschnittes von בא [6]) Siehe: „Fortdauer des Gesetzes". [7]) Siehe den Artikel: „Epikur". [8]) Siehe: „Besprechen".

ein Gesetz Gottes ist, das wir gläubig üben müssen, ohne darüber nachzudenken."[1]) Außer dieser Klassifikation des Gesetzes in Vernunftgesetze und absolute Gesetze wurden noch andere Einteilungen gemacht. So unterscheidet man in Bezug auf die zu erlangende Sündensühne am Versöhnungstage zwischen Uebertretungen von Gesetzen, Pflichten des Menschen gegen Gott und denen vom Menschen gegen Menschen.[2]) Eine andere Einteilung des Gesetzes spricht von Gesetzen, die am Boden Palästinas haften, und solchen, welche an allen Orten zu vollziehen sind.[3]) Wichtiger als dies sind die Angaben im talmudischen Schrifttum über die Hauptgesetze, wichtigere und minder wichtigere. Auch diese Einteilung wurde durch die Einflüsse von Außen, die gesetzesfeindliche Richtung innerhalb und außerhalb des Judentums hervorgerufen. Schon im Pentateuch wird die Strafe auf Uebertretung und der Lohn auf Befolgung gewisser Gesetze verschieden angegeben, sodaß man eine Gradation derselben annehmen kann. Deutlicher tritt dies im Schrifttum der Propheten hervor, wo größtenteils nur zur Vollziehung der Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit gemahnt wird. So lesen wir in den Reden des Propheten Micha: „Lasse es dir gesagt sein, o Mensch! was gut ist und was der Ewige von dir fordert: die Uebung des Rechts, die Liebe zur Wohlthätigkeit und den bescheidenen Wandel mit deinem Gotte."[4]) Ebenso ruft Jesaia: „Zion wird durch das Recht erlöst und die Zurückkehrenden durch Wohlthun."[5]) Es wären nach denselben: das Recht, die Wohlthätigkeit und die Bescheidenheit die Hauptgesetze des Judentums. Anders fällt die Hervorhebung von gewissen Gesetzen in dem Psalmbuche und in den andern Büchern der Hagiographen aus, von denen wir weiter sprechen werden. In dem letzten Jahrhundert vor der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, wo der Andrang von Proselyten sehr stark war und man sich im Judentume genötigt sah, das Gesetz in seinen wichtigsten Punkten den Nichtjuden in kürzester Form beizubringen, war es der Volks- und Gesetzeslehrer Hillel I., der die Summe aller Gesetze zusammenfaßte und in dem einen Satze angab: „Was dir unlieb ist, das füge auch Andern nicht zu, das ist die ganze Thora, das Uebrige ist nur Erläuterung, gehe und lerne."[6]) Ein Ausspruch, der sich in dem apokryphischen Buch Tobit 4. 5. wiederfindet. Derselbe ist, wie wir dies in dem Artikel „Hillel" bemerkt haben, eine freie Uebertragung des pentateuchischen Gebotes (3. M. 19. 18.): „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst," die sich auch im Targum Jonathan zur Stelle vorfindet. Die negative Fassung scheint deshalb gewählt zu sein, weil sie zugleich die mögliche Erfüllungsweise dieses Gebotes: „wie dich selbst" andeutet und das mehr idealistisch klingende Gesetz in eine praktische Form umwandelt.[7]) Ein Jahrhundert später war es der Lehrer Akiba (s. d. A.), der obiges biblische Gebot: „Und liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" ohne jede Aenderung oder Uebertragung als das große Hauptgesetz der Thora bezeichnete.[8]) Ein späterer Midrasch, der in der Vorrede des Buches „En Jakob" S. 2b. zitirt wird, giebt das Bekenntnis der Gotteseinheit, das Schema (5. M. 6. 5.), das Gebot der Nächstenliebe und des täglichen Opfers als die Hauptgesetze der Schrift an.[9]) Abweichend hiervon ist die Angabe des Hauptgesetzes des Juden=

---

[1]) Siehe: „Jochanan ben Sakai". [2]) Siehe: „Versöhnungstag". [3]) Siehe: „Lehre und Gesetz". [4]) Micha 7. 8. [5]) Jesaia 1. 27. [6]) Sabbath. Siehe: „Hillel I.". [7]) Die Evangelien Lukas 6. 31. und Matth. 7. 12. haben den Satz Hillels in positiver Fassung: „Alles, was ihr wollet, daß euch Andre thun, thut ihnen selber; das ist das Gesetz und die Propheten." [8]) Sifra zu 3. M. 19. 18.; Jeruschalmi Nedarim S. 41c. Midrasch rabba 1. M. Absch. 24 gegen Ende זה כלל גדול בתורה [9]) En Jakob in der Vorrede S. 2b. מצינו פסוק כלול יותר שמע ישראל. מצינו פסוק כלול יותר והוא ואהבת לרעך כמוך ומצינו פסוק כלול יותר את כבש האחד תעשה בבקר — Wir haben also hier ausdrücklich den Glauben an die Gotteseinheit und das Gebot der Menschenliebe als Hauptgesetze des Judentums. So

tums von dem Lehrer Simon ben Asai, der die Schriftworte: „das ist das Buch der Entwicklung des Menschen“ (1. M. 5. 1.) als Hauptsatz der Thora bezeichnet und so die Entwicklung des Menschen in seiner Ebenbildlichkeit Gottes, Gottähnlichkeit, als Grundgesetz des Judentums aufstellt.[1] Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war es Bar Kappara, der die Gotteserkenntnis als das Hauptgesetz aufstellt. „Welches ist,“ lehrte er, „der kleinste Abschnitt, in dem alles Wesentliche der Thora enthalten ist?“ Es ist der Schriftvers Spr. Sal. 3. 6.: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn, und er wird alle deine Wege ebnen.“[2] Neben dieser Feststellung der Hauptgesetze beschäftigte man sich mit der Zählung der Gesetze. Man teilte die Gesetze in Ge- und Verbote ein und berechnete die Zahl jeder derselben, nämlich 248 Gebote und 365 Verbote, sodaß im Ganzen 613 Gesetze angegeben werden. Spätere Lehrer brachten dieselben mit der Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers in Verbindung, die nach damaliger Annahme auf 248 angegeben wurden; wieder Andere nennen die Anzahl der Tage des Jahres: 365, sodaß es als Lehrsatz galt: Die 248 Gebote sind gegen die Glieder des menschlichen Körpers und die 365 Verbote gegen die 365 Tage des Jahres. R. Simlai, ein Lehrer des 3. Jahrh., der viel mit Christen disputirte, begnügte sich nicht blos, diese Anzahl von Gesetzen anzugeben, sondern auch dieselben auf gewisse Grundgesetze zu reduziren; sein Ausspruch darüber lautet: „613 Gebote sind Moses geoffenbart worden, 365 Verbote gleich der Anzahl der Tage des Sonnenjahres und 248 Gebote nach Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers.“ Aber es kam David und brachte sie auf eilf, nämlich die von Ps. 15.: „Wer aufrichtig wandelt, Gerechtigkeit übt, im Herzen Wahrheit redet, mit seiner Zunge nie verläumdet, keine Schmähung seinem Nächsten zufügt, in dessen Augen der Verächtliche gering ist, wer die Gottesfürchtigen ehrt, den Eid nicht bricht, wenn er auch für ihn Böses bringt, sein Geld nicht auf Zins giebt und gegen Unschuldige keine Bestechung nimmt.“ Nach David kam Jesaia und reduzirte sie auf sechs, auf die in Jesaia 33. 15., nämlich: „Wer in Gerechtigkeit wandelt und redlich spricht, Gewinn von Bedrückung verschmäht, seine Hände von Bestechung frei hält, vor dem Blutrat sein Ohr verstopft und seine Augen nicht das Böse schauen läßt.“ Nach Jesaia folgte der Prophet Micha, der die Gebote auf drei zurückführte, auf (nach Micha 5. 6. 8.): „die Vollziehung des Rechts, die Liebe der Wohlthätigkeit und den bescheidenen Wandel mit Gott.“ Nochmals kam Jesaia und brachte sie auf zwei, die in Jesaia 56. 1.: „Das Recht beobachten und Wohlthun ausüben.“ Endlich kam Amos, der alle Gebote in das eine zusammenfaßte: „Mich suchet und lebet“ (Amos 5. 4.), dem Habakuk mit seinem Ausspruch folgte: „Der Gerechte lebt in seinem Glauben“ und der alle Gebote auf den „Glauben an Gott“ begründete.[3] Ueber diese Reduzirungen des Gesetzes, um sie nicht als eine Verringerung des Gesetzes erscheinen zu lassen, hat die Agada das schöne Gleichnis: „Ein König hatte einen Weinberg, dessen 100 Weinstöcke im Jahre 100 Faß Wein brachten; aber allmählich verminderte sich die Zahl der Weinstöcke, ohne daß jedoch der Ertrag des Weines weniger wurde, sodaß schließlich der eine Weinstock so viel Wein lieferte als früher die vielen insgesammt. Dieser da war daher dem Könige

---

sind die Angaben darüber in Matth. 22. 39.; Mark. 12. 28. 31. 34. und Lukas 10. 27. keine ausschließlichen Lehren des Christentums, wie Franz Delitzsch in seiner Broschüre „Jesus und Hillel“ dies angegeben hat. [1] Sifra zu 3. M. 19. 18. זה ספר תולדות אדם זו כלל גדול בתורה Jeruschalmi Nedarim S. 41c. Midrasch rabba 1. M. Absch. 24. Ende. Meine hier angegebene Auffassung dieses Ausspruches ist in Bezug auf die Schlußworte dieses Schriftverses בדמות אלקים nach den Kommentaren מתנות כהונה und יפה תאר zu dieser Stelle. [2] Berachoth S. 63a. [3] Maccoth S. 23β. Tanchuma zu שופטים Ende; Schocher Tob zu Ps. 17. Midr. rabba 2. M. Absch. 33.

so lieb als alle früheren Weinstöcke des ganzen Weinberges."[1]) Diesem reihen wir die Angaben über die wichtigeren und minder wichtigeren Gesetze an. Es war nach der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes durch die Römer, die Zeit der hadrianischen Verfolgungsedikte, die auf jede Vollziehung des jüdischen Gesetzes den Tod setzte, wo man in den jüdischen Lehrhäusern über die Dispensation vom Gesetze verhandelte. Man bestimmte: „Alle Gesetze dürfen bei Todesgefahr übertreten werden, nur nicht das des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes."[2]) Wir entnehmen daraus, daß die Gesetze gegen Götzendienst, Unzucht und Mord als die wichtigsten des ganzen Schriftgesetzes gehalten wurden. Andererseits mag das paulinische Christentum mit seiner Lossagung vom Gesetz, als von dem der Beschneidung, der Feier des Sabbats, der Feste u. a. m. nicht ohne Einfluß auf das Judentum gewesen sein. Es waren daher die Lehrer des 2. und 3. Jahrhunderts bemüht, in ihren Lehren Gebote darüber als besonders wichtig hervorzuheben. So lehrte R. Eleasar aus Modein: „Wer die Sabbate entweiht,[3]) die Feste verachtet, den Bund unseres Stammvaters Abraham, die Beschneidung, zerstört, seinen Nächsten öffentlich beschämt und Erklärungen der Schrift gegen die Satzung, Halacha, enthüllt, der hat, wenn er auch Gesetzeskunde und gute Werke besitzt, keinen Anteil an der künftigen Welt."[4]) Diesem fügen wir eine andere Stelle hinzu: „denn das Wort des Ewigen hat er verschmäht" (4. M. 15. 31.), das ist der, welcher das Joch des Gesetzes von sich wirft und gesetzwidrige Erklärungen der Thora enthüllt; ferner: „und sein Gebot hat er zerstört" (4. M. 15. 31.), d. i. der, welcher den Bund der Beschneidung zerstört.[5]) Zu den wichtigeren Gesetzen gehören nach diesen Lehren das des Sabbats, der Feste, der Beschneidung, der Nichtbeschämung Anderer u. a. m. Von diesen war es der Sabbat, dessen Feier besonders wichtig dargestellt wird. „Schwer wiegt der Sabbat, gleich allen Geboten in der Thora."[6]) „Ein Abtrünniger vom Sabbatgesetz ist gleichsam ein Abtrünniger des ganzen Gesetzes."[7])

Gründe des Gesetzes, טעמי המצות. Das Forschen nach den Gründen des Gesetzes ist nach dem biblischen Schrifttum nicht nur gestattet, sondern wird auch mit Nachdruck geboten. Das Gesetz hat unter anderen Namen auch die Benennung „Thora", תורה, Lehre,[8]) eine Angabe, daß es als praktischer Teil der Religion auch nur Lehre sein, bei seinen Bekennern keine Werkheiligkeit, sondern eine Verinnerlichung erzielen soll, was allein durch die Beachtung der ihm zu Grunde liegenden Ideen erreicht werden kann. So fordern mehrere Schriftstellen zum Aufsuchen und zur Angabe der Grundbedeutungen des Gesetzes auf. Wir lesen darüber: „Und wenn eure Kinder zu euch sprechen, was bedeutet dieser Dienst? So sprechet, es ist ein Passahopfer dem Ewigen, der über die Häuser der Söhne Israels in Aegypten hinwegschritt, als er Aegypten mit Plagen heimsuchte und unsere Häuser rettete;"[9]) ferner: „Sollte dich dein Sohn eines Morgens fragen, welche Bewandnis hat es mit dem Zeugnis, den Gesetzen und Rechten, die der Ewige, unser Gott, euch befohlen? So sprich zu deinem Sohne: „Knechte waren wir bei Pharao in Aegypten, und es führte uns der Ewige, unser Gott, aus Aegypten mit starker Hand. Daher befahl uns der Ewige, unser Gott, die Vollziehung all dieser Gesetze."[10]) Auch der bildende

---

[1]) Jerusch. Berachoth S. 5c. Midr. rabba zu Kohelet 12. 13. [2]) Siehe: „Märtyrertum" u. „Hadrianische Verfolgung". [3]) Nach der Leseart dieses Ausspruches in Aboth de R. Nathan Absch. 3. Dagegen heißt es Aboth Absch. 3. 11.: „Wer die Heiligtümer entweiht." המחלל קדשים [4]) Mischna Aboth Absch. 3. 11. und Aboth de R. Nathan daselbst. [5]) Gemara Schebuoth S. 13. זה הפורק על ומגלה פנים בתורה והמפיר ברית בבשר [6]) שקולה שבת כנגד כל מצות בתורה [7]) Cholin מומר לחלל שבתות מומר לכל התורה כולה [8]) 2. M. 12. 49.; 3. M. 7. 7.; 15. 49. תורה אחת יהיה לכם [9]) 2. M. 2. 26. 27. [10]) 5. M. 6. 19–24.

Einfluß des Gesetzes durch die Kenntnis der ihm zu Grunde liegenden Ideen wird hervorgehoben: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, wie der Ewige mein Gott mir befohlen ...... So beobachtet und vollziehet sie, denn sie sind eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, welche alle diese Gesetze hören und sprechen: Nur ein weises und vernünftiges Volk ist diese große Nation;“[1]) ferner: „Die Lehre des Ewigen ist vollkommen, sie labt die Seele, das Zeugnis des Ewigen ist wahrhaft, es macht den Thoren weise;“[2]) „die Befehle des Ewigen sind grade, sie erfreuen das Herz; das Gebot des Ewigen ist klar, es erleuchtet die Augen;“[3]) „denn das Gebot ist eine Leuchte, die Lehre das Licht.“[4]) Die Vollziehung eines Gesetzes ohne Kenntnis seiner Bedeutung wird vom Propheten als Verfall alles Religiösen gegeißelt: „Und das Wort des Ewigen ist ihnen Gebot auf Gebot, Richtschnur auf Richtschnur, wenig da und wenig dort, auf daß sie gehen und rücklings straucheln, verstrickt und gefangen werden.“[5]) Bei fast jedem einzelnen Gebote im Pentateuch wird daher der Grund desselben mitangegeben. Nur da fehlt derselbe, wo er sich als selbstverständlich ergiebt und somit vorausgesetzt werden kann. Wir unterscheiden in den Angaben von Gesetzesgründen fünf Klassen: 1) die des Dogmatischen und Kultuellen, welche die Lehren von Gott, seinen Eigenschaften und seiner Vorsehung vergegenwärtigen und Alles ausscheiden sollen, was dem widerspricht; 2) die des Geschichtlichen, welche Thatsachen aus der Geschichte des jüdischen Volkes vorführen; 3) die des Ethischen, welche die Bildung der Sitten und die Veredlung der Gefühle zu ihrem Gegenstande haben; 4) die des Sozialen, die das Leben im Staate, in der Gesellschaft und in der Familie schützen und kräftigen sollen; 5) die des Vernunftgemäßen, welche in des Menschen Vernunft oder in der Natur den Nachweis ihrer Richtigkeit finden. Wir bringen von denselben: „Ganz sei mit dem Ewigen deinem Gotte,“ als Grund der Verbote jeder Art der Zauberei und des Aberglaubens;[6]) „Söhne seid ihr dem Ewigen, eurem Gott,“[7]) als Grund der Verbote aller heidnischen Bräuche; ferner: „Und ich wohne unter ihnen,“ als Grund zur Errichtung eines Heiligtums;[8]) „Ueberall, wo ich meinen Namen gedenken lasse, komme ich zu dir und segne dich,“ als Grund zur Errichtung eines Altars.[9]) Der Hinweis auf Gott als Schöpfer, Erlöser mit seiner waltenden Vorsehung ist der Grund zur Feier des Sabbats und der Feste;[10]) ferner: Die Hervorhebung, daß Gott den Armen hört, so er zu ihm aufschreit, ist der Grund des Gebotes zur Barmherzigkeit gegen den Armen;[11]) „Denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott,“[12]) als Grund des Rufes zur Heiligkeit für den Israeliten; „Ich der Ewige,“ als Grund einer Anzahl ethischer Gesetze mit dem Schluß: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“[13]) Der zugewiesene Raum hier erlaubt uns nicht die weitere Anführung sämmtlicher Gesetzesgründe und begnügen wir uns nur noch zu nennen: „Liebet den Fremdling, denn ihr waret selbst Fremdlinge im Lande Aegypten;“[14]) „Ihr sollet nicht bei meinem Namen zur Lüge schwören, und du entweihst den Namen des Ewigen, deines Gottes;“[15]) „Du sollst keine Bestechung nehmen, denn die Bestechung verblendet die Augen der Weisen und verdreht die Worte der Gerechten.“[16]) Von diesen Angaben der Gesetzesgründe haben wir die des Grundes für das Gesammtgesetz zu unterscheiden, in welchem dieselben ihren Mittel- und Sammelpunkt haben. Die Bildung eines religiösethischen Gemeinwesens, das seinen Mitgliedern die Anleitung zu einem religiössittlichen Wandel, den Weg für leibliches und geistiges Wohlergehn, Glückseligkeit, angiebt, wird als Grund des Gesammtgesetzes

---

[1]) 5. M. 4. 5. 6. [2]) Ps. 19. 8. [3]) das. V. 9. 10. [4]) Spr. Sal. 6. 23. [5]) Jesaia 28. 13. [6]) 5. M. 18. 13. [7]) das. 14. 1. [8]) 2. M. 25. 8. das. 29. 45. [9]) das. 20. 24. [10]) Siehe: „Sabbat“ und „Fest“. [11]) 2. M. 22. 26. [12]) 3. M. 19. 2. [13]) das. V. 16. V. 12. V. 10. [14]) 3. M. 19. 34. [15]) das. V. 13. [16]) 5. M. 16. 19.

ausgesprochen. Die Schriftstellen darüber sind: „Und ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk, das sind die Worte, die du reden sollst zu den Söhnen Israels.“ [1]) Diese Worte, welche die sinaitischen Gesetze einleiten, erhalten in dem ersten Vers des Abschnittes 3. M. 19. von der weitern Ausführung derselben ihre Ergänzung: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott;“ [2]) ferner: „Daß ihr euch erinnert und vollziehet alle meine Gebote und heilig seid eurem Gotte;“ [3]) „Der Ewige befahl uns, zu vollziehen alle diese Gesetze, den Ewigen, unsern Gott, zu ehrfürchten, daß es uns gut gehe alle Tage, uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage.“ [4]) Bei diesen Angaben, die noch vermehrt werden können, steht es unzweifelhaft fest, daß das mosaische Gesetz kein gedankenloses Thun haben will; das Forschen nach dem Grunde jedes Gebotes gilt da als Pflicht. Anders jedoch gestaltete es sich gegen Ende des zweiten jüdischen Staatslebens und nach demselben, wo von vielen Gesetzes- und Volkslehrern das Forschen nach den Gründen der Gesetze perhorreszirt wurde. „Das Gesetz soll als „Befehl Gottes“ allein ausgeübt werden!“ war bei ihnen das Losungswort. „Ein Gesetz habe ich dir bestimmt, und dir ist es nicht gestattet, darüber nachzusinnen,“ חוקה חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריה. Von zwei Seiten sah sich das Judentum in dieser Zeit bedroht. In Alexandrien und an anderen Orten waren es die jüdischen Hellenisten, welche durch Allegorisirung des Gesetzes,[5]) die Angabe von neuen Gesetzesgründen, dahin kamen, daß man bei Erfassung des Geistes der Gesetze die Vollziehung derselben nicht nötig habe. In diesem Sinne hat später das paulinische Christentum die Aufhebung der Verpflichtung zum Gesetz öffentlich ausgesprochen. Wir lesen darüber bei Philo, dem Alexandriner: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste oder nur körperlose Seelen, sie wissen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hause, nichts von dem Verkehr mit andern Menschen und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts in den Gesetzen abzuändern, die von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben wurden. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbats ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, dagegen der Kreatur Dulden, Leiden zukommt, so wollen wir deshalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbate kein Feuer machen, die Erde nicht bebauen oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern u. a. m. Und wenn jedes Fest eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deshalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Ebenso dürfen wir, wenn die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hinten ansetzen. Denn hielten wir nur den höheren Sinn fest, müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und Tausenden anderer notwendiger Feierlichkeiten entsagen.“[6]) Auf einer andern Stelle sagt er: „Der mag den äußern Brauch vernachlässigen, der des Körpers ledig und als reiner Geist das Irdische abgestreift hat. So lange wir aber weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sondern an der irdischen

---

[1]) 2. M. 19. 6. [2]) 3. M. 19. 1. [3]) 4. M. 15. 40. [4]) 5. M. 6. 24. [5]) Siehe: „Allegorie“. [6]) Philo, de migratione Abr. M. I. 450.

Form gebunden sind, können wir die Wahrheit ohne ihre Hülle nicht erhalten."[1]) So groß auch die Begeisterung Philos in dieser Auffassung des Gesetzes und in dem an dieselbe sich knüpfenden Raisonnement war, vermochte sie doch nur wenig den aufgeklärten Juden in Alexandrien Achtung vor dem mosaischen Gesetze einzuflößen und sie zur Beobachtung desselben zu bewegen. Philo allein bildete und blieb unter ihnen eine Ausnahme in der gewissenhaften und pünktlichen Vollziehung des Gesetzes. Wäre ja er selbst in der konsequenten Richtung seiner oben angegebenen Philosopheme zur Verwertung des Gesetzes in seiner wirklichen Vollziehung nicht gelangt, wenn nicht in ihm die Pietät und die Anhänglichkeit an dem ihm überkommenen väterlichen Glauben obsiegt hätten. So war dieses Festhalten an dem Gesetze von Seiten Philos eine Abweichung von der griechischen Bildung und der griechischen Philosophie, dem Platonismus und der Stoa, die nur für ihn, aber nicht für andere der griechisch gebildeten Juden, aus deren Herzen längst jede Pietät für die väterliche Religion geschwunden war, maßgebend sein konnte. Die Konsequenz dieser Richtung trat im Christentum hervor, und zwar durch Paulus, der, als Hellenist, sich offen von jeder Verpflichtung zur ferneren Gesetzesvollziehung gegen die Lehren der Judenchristen in Palästina, die nicht aus dem Hellenismus hervorgegangen waren, lossagte und auch die anderen Anhänger des Christentums, das seine Dogmen auf dem Boden der alexandrinischen Philosopheme aufbaute, davon entband. Unter den Juden in Palästina, und wohl auch bei ihren gesetzestreuen Glaubensgenossen in Alexandrien —, erregte dieser offen zu Tage tretende Abfall vom Gesetze als Konsequenz der alexandrinischen Philosophie, deren Vertreter Philo gewesen, eine tiefe Entrüstung. Von Seiten der Gesetzeslehrer in Palästina erhoben sich Proteste dagegen. Man ging noch weiter und wollte von der ganzen zum Teil oben genannten allegorischen Gesetzeserklärung und Gesetzesauffassung der Alexandriner nichts wissen und hielt dieselbe als eine unjüdische und zum Abfall führende. Zunächst war es jene alexandrinische, oben auch zitirte Gesetzesauffassung, welche als Grund vieler Gebote die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen Menschen und Tiere angab, die bekämpft und als sektirisch, minäisch, perhorreszirt wurde. „Wer da spricht," heißt es in der Mischna an mehreren Stellen:[2]) „Gott, über ein Vogelnest erstreckt sich deine Barmherzigkeit (eine Anspielung auf 5. M. 22. 5., das Gesetz vom Auffinden eines Vogelnestes) und wegen des Guten wird dein Namen gedacht, den heiße man schweigen." Die Kürze dieses Satzes beweist dessen Alter. Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., R. Sebid, giebt als Grund hierzu an: „Weil dadurch Gottes Eigenschaften nur Liebe und Barmherzigkeit werden, die doch auch die strenge Gerechtigkeit zu ihrem Grunde haben."[3]) Das Gebet selbst, wovon die Mischna oben spricht, wird ausführlicher zitirt und lautet: „Gott, wie du dich der Mutter mit dem Küchlein erbarmst (5. M. 22. 5.), Mitleid hast gegen die Mutter mit ihren Jungen, sie nicht an einem Tage schlachten zu lassen (3. M. 22. 28.), erbarme dich unser!"[4]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., R. Jose b. Abia, lehrte: „Wer zur Uebersetzung der Gebote in 3. M. 22. 28. hinzufügt: „Mein Volk! So, wie wir im Himmel barmherzig sind, sei auch du auf Erden!" thut Unrecht, denn man macht dadurch die Gesetze Gottes nur zu Werken der Barmherzigkeit."[5]) Man ging darin weiter und hielt jede Forschung nach dem Grunde der Gesetze, jede Angabe über deren Ursache als sündhaft und ketzerisch. Die Gesetze sollten nur als Befehle Gottes gelten, nach deren Grund zu fragen uns nicht zusteht. Als ersten Gesetzes- und Volkslehrer dieser Richtung

[1]) Philo, de Cherubim M. I. 540. [2]) Megilla 25.; Berachoth 34. [3]) Megilla 25. [4]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. am Ende; Jeruschalmi Berachoth Absch. 5.; Jalkut I. § 658. [5]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4.

nennen wir R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.) im ersten Jahrhundert n., er rief belehrend seinen Jüngern wegen des Gesetzes der Reinigungssache zu: „Wisset, nicht das Sprengwasser mit der Asche reinigt, auch die Leiche verunreinigt nicht, aber ein Gesetz Gottes ist es, nach dessen Grund wir nicht zu forschen haben.“ [1]) In demselben Sinne lehrte am Anfang des zweiten Jahrhunderts n. R. Eleasar b. Asaria: „Der Mensch sage nicht, ich möchte nicht dieses oder jenes Verbotene genießen, sondern spreche: „Ich möchte es, aber mein Vater im Himmel hat es verboten, da man dadurch das Gottesreich auf sich nimmt.“ [2]) Ein anderer Lehrer dieser Zeit, R. Jizchak, giebt deutlich die Verleitung zur Nichtvollziehung des Gesetzes als Ursache an, weshalb man nicht nach dem Grund des Gesetzes forschen soll. „Weshalb sind die Gründe der Gesetze nicht in der Schrift angegeben?“ „Siehe,“ antwortete er darauf, „zwei Mal offenbarte das Gesetz den Grund, aber dies verleitete den König Salomo zur Gesetzesübertretung. Das Gesetz verbietet dem Könige, sich viele Frauen zu nehmen, und giebt hierzu den Grund an: „damit sie sein Herz von Gott nicht abführen.“ Da dachte sich Salomo, ich werde nicht von Gott abweichen und heiratete viele Frauen. Was geschah? Es war in den alten Tagen Salomos, und seine Frauen wendeten ihm sein Herz von Gott ab“ (1. K. 16.). Ferner verbietet das Gesetz dem König, sich viele Pferde anzuschaffen, dem er hinzufügt: „damit er nicht nach Aegypten zurückkehre.“ Da sprach Salomo: „Ich schaffe mir viele Pferde an und werde trotzdem nicht nach Aegypten zurückkehren.“ Doch geschah es, daß er später nach Aegypten kam“ (1. K. 16.).[3]) In demselben Sinne eifern noch die Lehrer des dritten Jahrhunderts n. R. Jose b. Chanina lehrte in Bezug auf das Gesetz von der roten Kuh (4. M. 19.): „Gott hat Moses den Grund des Gesetzes offenbart, aber Andern ihn verborgen.“ [4]) Auch im vierten und fünften Jahrhundert n. eifern noch die Volkslehrer unermüdlich gegen die Angaben von Gesetzesursachen. „Lohn werden die erhalten, welche die Gründe des Gesetzes verheimlichen, die der Alte an Tagen (Gott) verheimlicht hat,“ [5]) lautet die Lehre des Einen. Der Andere sagt: „Und die Zerrüttung unter deiner Hand“ (Jesaia 3.), das sind die Sachen, die die Menschen nicht eher erkennen, bis sie daran straucheln, nämlich die Erforschung der Gründe des Gesetzes.“ [6]) Das Alles vermochte jedoch nicht, die Forschungen nach den Gesetzesgründen völlig zu beseitigen. Es haben sich dieselben vielmehr ganz nach dem Vorbilde der alexandrinischen Philosophie während der ganzen talmudischen Zeit immer wiederholt. Vor Rabbi, einem Lehrer im vierten Jahrhundert n., trug ein Gelehrter folgendes Gebet vor: „Herr, du schontest des Vogelnestes, o schone und erbarme dich unser! Du hattest Mitleid mit dem Vieh, es nicht mit seinem Jungen an einem Tage schlachten zu lassen, o schone und erbarme dich unser!“ worauf ihm dieser entgegnete: „Wie sehr verstehst du deinen Schöpfer zu bereden!“ [7]) Wir haben also noch im vierten Jahrhundert n. eine Wiederholung der obigen philonischen Gesetzesauslegung in der Form eines Gebetes. Ein ganzes Stück dieser Art philonischer Gesetzesauffassung bei den Gesetzes- und Volkslehrern hat sich noch im Midrasch erhalten. Dasselbe lautet: „Am achten Tage bestimmte das Gesetz die Beschneidung, denn Gott hatte Barmherzigkeit, zu warten, bis das Kind gekräftigt sein werde. Wie Gottes

---

[1]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 19. חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות
להרהר אחריה [2]) Sifra Ende des Abschnittes Kedoschim. Vergl. hierzu Mischna Megilla
am Ende. [3]) Sanhedrin S. 21b. אמר ר' יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי
שתי מקראות [4]) Tanchuma zu Parscha „chukath“. אמר לו הב"ה למשה אני מגלה
לך טעם אבל לא לאחרים [5]) Pesachim 119a. למכסה עתיק זה המגלה דברים שכסה
עתיק יומין ומאי ניניהו טעמי תורה [6]) Sabbath 120a. דברים שאין בני אדם עומדין
עליהן אלא אם כן נכשלין בהם וי טעמי תורה Siehe Raschi das. [7]) Megilla S. 25a.

Barmherzigkeit sich über den Menschen erstreckt, so auch über das Vieh; erst vom achten Tage und weiter darf das Neugeborne geschlachtet werden" (3. M. 22.); das Vieh mit seinem Jungen soll nicht an einem Tage getötet werden (das.). Auf gleiche Weise erbarmte sich Gott über das Geflügel, ein Beweis dafür ist das Gesetz von dem Auffinden eines Vogelnestes" (5. M. 22. 6.).[1]) Auch die Angaben anderer Gesetzesgründe werden ungescheut vorgetragen. So belehrt uns R. Levi (im 2. Jahrh. n.), daß die Kultusinstitution des Opfers eingesetzt wurde, um das Volk von der Opferung in den Götzentempeln zurückzuhalten, ein Prohibitivmittel gegen den Götzendienst. „Ein Prinz," so heißt sein Gleichnis darüber, „wurde hochmütig und erlaubte sich den Genuß verbotener Speisen. Hiervon erhielt der König, der Vater desselben, Nachricht und befahl diesem Sohne, täglich an seinem Tische zu speisen, damit er von seiner Sünde lasse. So verhielt es sich mit dem Opfergesetz. Israel war dem Götzendienste ergeben, brachte den Waldteufeln (Seirim, שעירים) Opfer dar (3. M. 17. 8.) und opferte auf Anhöhen. Da befahl Gott: „Nun sollet ihr vor mir im Zeltheiligtum zu jeder Zeit eure Opfer darbringen, damit ihr vom Götzendienst zurückgehalten und gerettet werdet."[2]) Besonders waren es die zur Mystik (s. d. A.) sich hinneigenden Volks- und Gesetzeslehrer, welche gern nach den Gründen des Gesetzes forschten. Es stellte Rabh (R. Rabba im 3. Jahrh. n.) als Hauptgrund aller Gesetze im Pentateuch auf: „Die Gebote sind nur gegeben, um die Menschen sittlich zu läutern. Was liegt Gott daran, ob man das Tier am Halse oder am Genick schlachtet, wahrlich die Gebote haben nur den Zweck, die Menschen durch dieselben sittlich zu läutern, denn es heißt: „Das Wort Gottes ist eine Läuterung, ein Schild Allen, die ihm vertrauen" (Ps. 18. 31.).[3]) Wir machen auf diese Angabe Rabhs um so mehr aufmerksam, weil sie uns zugleich die Tötung der Tiere durch das Schlachten am Halse als Akt der Milde gegen dieselben vorführt, die den Menschen sittlich läutern, d. h. ihn an Werke der Schonung und Liebe gewöhnen soll. Wer erinnert sich dabei nicht der schönen Worte Philos: „Wer ferner gegen Tiere nicht hart zu handeln wagt, wird selbstverständlich daraus folgern, daß er bei Weitem größere Rücksichten noch dem Menschen schuldig ist. Durch solche Gesetze veredelte er (der Gesetzgeber) den Geist seines Volkes und befreite es auf diese Weise von der Anmaßung und dem Hochmute."[4]) Auch die Targumim, als z. B. das Pseudo-Jonathantargum, scheut es nicht gegen obiges Verbot der alten Gesetzeslehrer, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes als den Grund des Gesetzes „das Vieh mit seinem Jungen nicht an einem Tage zu schlachten" in Folgendem anzugeben: „Mein Volk, Söhne Israels! So, wie euer Vater im Himmel barmherzig gegen euch ist, sollet ihr auf der Erde Barmherzigkeit üben, ein Rind oder ein Lamm mit seinem Jungen nicht an einem Tage zu schlachten."[5]) Dieser Kampf für und gegen das Forschen nach den Gesetzesgründen erneuerte sich wieder in der nachtalmudischen Zeit unter den jüdischen Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts, der erbitterter als je geführt wurde und die Gemüter entzweite. Wieder war es das Bekanntwerden der Juden mit der griechischen Philosophie, die seit dem 8. Jahrhundert durch die Araber auch in jüdische Kreise eingeführt wurde und da unter Anderm auch zum Forschen nach den Gründen des Gesetzes anregte. Es sind die bedeutendsten jüdischen Gelehrten in den folgenden Jahr-

---

[1]) Midrasch rabba 5. M. Absch. 6. [2]) Daselbst 3. M. Absch. 22. [3]) Daselbst Absch. 13. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות וכי מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מערף הרי לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות
[4]) Philo, Philanthropie III., verdeutscht von Friedländer. Wien 1880. S. 53. [5]) Targum Jonathan zu 3. M. 22. 28. עמי בני ישראל היכמא דאבוכון רחמן בשמיא כן תהוון רחמנין בארעא

hunderten, welche das Aufsuchen der Gesetzesgründe zum Gegenstande ihrer Forschung machten. Wir nennen: Saadja Gaon (892—942) in seiner Schrift „Emunoth Wedeoth“ Absch. 3. 1. 2.; ferner Jehuda Halevi (1105—1145) in seinem Buche „Kusari“ Absch. II. 50. 56., III. 11.; Moses Maimonides (1135—1204) in seinen Schriften „More Nebuchim“ III. 26—49.; „Mischna Thora“ und „Sefer Hamizwoth“ an verschiedenen Stellen; Abraham Ibn Esra (1139—1167) in seinem Commentar zum Pentateuch; Moses Nachmanides (1215—1270) in seinem Pentateuchcommentar an mehreren Stellen, besonders zu 5. M. 22. 6.; Samuel ben Meier (geb. 1085), ebenfalls in seinem Pentateuchcommentar an mehreren Orten; Joseph Albo (1428) in seiner Schrift „Ikkarim“; Ahron Halevi (1300) in seiner Schrift „Hachinuch“ u. a. m. Aber dieses mutige Vorgehen in der Erforschung und den Angaben der Gründe für die einzelnen Gesetze hatte auch seine Gegner, deren Meinungen bekämpft werden mußten. Wir hören darüber den großen Moses Maimonides in seinem „More Nebuchim“ Teil III. Absch. 31. sprechen: „Es giebt Leute, denen es unerträglich erscheint, wenn Jemand von einem biblischen Gebote den Grund angiebt; sie halten für das Beste, den Geboten und Verboten durchaus keine Erklärung zu unterbreiten. Das stammt aus einem krankhaften Zustande ihrer Seele, sodaß man darüber von ihnen kein vernünftiges Wort hören kann. Sie meinen nämlich, wenn die Vorschriften des Gesetzes einen klar vor Augen liegenden Nutzen hätten, der ihr Grund sein sollte, der Grund, daß sie uns befohlen wurden, dann wäre es ja grade, als seien dieselben aus menschlichem Sinnen und Nachdenken entstammt. Diese Schwachsinnigen! Es wäre ja alsdann der Mensch vollkommener als sein Schöpfer denn der Mensch ist es, dessen Wort und That einen gewissen Zweck anzustreben pflegen, während Gott nicht so verfahren, sondern uns Gegenstände befiehlt, deren Befolgung uns keinen Vorteil und deren Uebertretung uns keinen Schaden bringt. Das sei fern, fern von Gott! Es verhält sich umgekehrt, nur Zweck und Absicht ist in Allem, wie es heißt: „damit es uns wohl ergehe und wir am Leben bleiben, wie am heutigen Tage“ (5. M. 6. 24.); ferner: „daß sie, die andern Völker, alle diese Satzungen hören und sprechen, nur eine weise und vernünftige Nation ist dieses große Volk“ (5. M. 4. 6.). Hier ist es klar gesagt, daß sogar die Satzungen den Völkern die Ueberzeugung einflößen werden, sie seien von Weisheit und Vernunft erfüllt. Wäre Jenes wirklich der Fall, daß von den Satzungen, חקים, kein Grund angegeben werden kann, daß sie weder Nutzen bringen, noch Schaden anrichten, warum sollte man von Bekennern und Uebenden dieser Gesetze sagen, sie seien weise, vernünftig und nehmen einen so hohen Standpunkt ein, daß auch die andern Völker darüber erstaunen? Nicht doch! Es ist sicher, wie wir erwähnt, daß jeder der 613 Vorschriften eine Absicht zu Grunde liegt nämlich wahre Erkenntnis zu fördern oder falsche Meinungen zu entfernen, Gerechtigkeit zu stiften oder Unrecht zu beseitigen, die guten Sitten zu üben und vor den schlechten zu warnen, sodaß es bei allen auf drei Dinge abgesehen ist, auf die Erkenntnis, die Sitte und auf die Stiftung bürgerlicher Wohlfahrt. Auf einer andern Stelle[1]) weist er nach, daß ein Handeln ohne Grund sich von keinem denkenden Wesen voraussetzen lasse, bei Gott widerspreche dies seiner Vollkommenheit. So wie wir in der Natur in allem und jedem nur vernünftige Zwecke gewahren, so muß es auch in den göttlichen Vorschriften vernünftige Gründe geben die aufgesucht und gefunden werden können. Wissen wir trotz allem dem diese Gründe nicht anzugeben, so liegt diese Schuld nicht in den Gesetzen, sondern in uns, es mangelt uns an Erkenntnis und Einsicht hierzu. „Die Gesetze“, fährt er fort,[2]) „sind entweder solche, deren Grund und

[1]) More Nebuchim III. 25. und 26. [2]) Daselbst Kap. 27. und 33.

Zweck man auf den ersten Augenblick einsieht, als z. B. nicht zu morden, nicht zu stehlen u. s. w. und die in der Schrift den Namen משפטים, mischpatim, Rechte, führen, oder solche, deren Grund und Zweck man nicht sogleich einsieht, als z. B. das Verbot, die Früchte von den neu gepflanzten Bäumen vor drei Jahren zu genießen, oder das von der Besäung des Weinberges mit vermischten Saaten; solche Gesetze heißen חוקים, Satzungen." „Ich weiß," sagt er auf einer dritten Stelle.[1]) „daß sich Mancher gegen meine Meinung über den Opferkultus sträuben und dagegen einwenden wird, wenn die Opfer an und für sich im Judentume keine Bedeutung haben, sondern nur eine Concession an die damals herrschenden Begriffe des israelitischen Volkes waren, wozu denn so viele Vorschriften und Bestimmungen bei der Darbringung der Opfer, und was hätte Gott gehindert, einen bessern Gottesdienst zu lehren und das Volk auch für das Bessere empfänglich zu machen? Diesem würde ich entgegen: „Die Thora erzählt, daß Gott Israel nach dem Auszuge aus Aegypten nicht den graden Weg nach Palästina ziehen ließ, denn, sprach er, das Volk möchte, wenn es den Krieg sehen sollte, nach Aegypten zurückkehren wollen. Wozu dieses, frage ich, hätte er ja die Israeliten aus Aegypten bald zu Männern umgestalten können, die den Krieg nicht fürchten?" Nach Maimonides war es der schon oben erwähnte Nachmanides, der in seinem Commentar zu 5. M. 22. 6. noch schärfer gegen die Gegner der Forschung nach den Gesetzesgründen auftrat und das Verdienstliche dieser Forschung nachwies. Doch wie sehr man das Richtige in diesen Aeußerungen der zwei großen Lehrer anerkennen muß, so stellte sich doch bald, wie zu den Zeiten des alexandrinischen jüdischen Philosophen Philo (s. d. A.),[2]) für die Aufrechterhaltung der Gesetzesvollziehung manche Gefahr ein. Es genüge, sprachen Viele, den Geist des Gesetzes in uns aufzunehmen und denselben festzuhalten und ihn auf unser Thun und Lassen im Leben wirken zu lassen, ohne das Gesetz selbst in seiner Aeußerlichkeit zu vollziehen. Es war eine nicht geringe Anzahl von Männern im 13. Jahrhundert, bekannt unter dem Namen „Allegoristen", an deren Spitze Levi ben Gajim aus Ville Franche (1258—1306) stand, die unter anderm das Gesetz allegorisch auslegten und sich von der praktischen Gesetzesvollziehung lossagten. „Wozu da," sprachen sie, „die Gebetriemen, Thephilin (s. d. A.), anzulegen, wenn deren Zweck ist, Kopf und Herz für gewisse religiöse Wahrheiten empfänglich zu machen, so wir deren Bedeutung auf uns ohne die Vollziehung jenes Gesetzes haben wirken lassen?" Andere gingen noch weiter und sprachen Mose den Charakter des Gottespropheten ab und wollten von der Göttlichkeit der Thora nichts wissen. Einer von diesen predigte in der Synagoge vor einer zahlreichen Versammlung, daß das Verbot des Genusses von Schweinefleisch keinen Sinn heute mehr habe; es sei damals nur in der Voraussetzung seiner Schädlichkeit verboten worden. Gründliche Mediziner jedoch sprechen sich gegenwärtig dagegen aus.[3]) Gegen diese Abweichung der Allegoristen erhoben sich unter den Juden an mehreren Orten Spaniens und Südfrankreichs sehr gewichtige Stimmen. Es waren die bedeutendsten Gelehrten: Abba Mari ben Mose in Montpellier, Don Astruk, E. Duran de Lünel; sie eiferten gegen das philosophische Buch „More Nebuchim", das sie als den Quell dieses Abfalls ansahen, wert, daß über dasselbe der Bann verhängt werde. Das Forschen nach den Gründen des Gesetzes wurde in Folge dessen in Südfrankreich und Deutschland völlig untersagt, und man bezeichnete dasselbe als einen Eingriff in die Sache Gottes, des Gesetzgebers. Indessen drang man mit diesem Verbote nicht überall durch, nicht blos die jüdischen Philosophen, sondern auch die Mystiker, Kabbalisten, ließen

[1]) More Nebuchim III. Kap. 32. [2]) Siehe auch: „Religionsphilosophie". [3]) Vergl. darüber: Minchath Kenaoth N. 80. p. 153.

nicht ab, nach den Gründen des Gesetzes, Jeder nach seiner Weise, zu forschen und dieselben offen zu verkünden. Das Buch „Sohar" (s. d. A.), diese Bibel der Kabbalisten, bringt eine Menge von Gesetzesgründen. R. Menahem Rekanati (1400) verfaßte eine eigene Schrift über die Gründe des Gesetzes, טעמי המצות, und nach ihm schrieb Menahem Hababli (1522) ein solches Buch (gebr. Lublin 1571). Nicht minder ausführlich behandelte der Kabbalist Jesaia Horwitz, Rabbiner in Frankfurt (1570—1630), in seinem Buche „die zwei Bundestafeln", של"ה, in einem besonderen Abschnitt die „Gründe des Gesetzes" u. a. m. Aber es machte sich eine andere Frage geltend, ob man bei dem Wegfall des Gesetzesgrundes noch zur Vollziehung dieses Gesetzes verpflichtet sei. Wir bitten darüber die Artikel: „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung" und „Rabbinismus" nachzulesen.

Messiasse, משיחים. Die messianischen Verheißungen im biblischen Schrifttum in ihren zwei Gestalten, mit und ohne Messias,[1]) wurden den Israeliten im Laufe ihres wechselvollen Geschichtslebens ein wahrer Quell des Trostes und der Aufrichtung. In den Jahrhunderten der gegen sie sich wiederholenden, oft lange anhaltenden Verfolgungen unter den heidnischen, christlichen und islamitischen Herrschern in Asien, Afrika und Europa wären sie ohne den Glauben an dieselben den wuchtigen Schlägen ihres Geschickes erlegen und sicherlich untergegangen. Die Hoffnung auf den Eintritt sittlich gehobener Zustände in die menschliche Gesellschaft, wo Neid, Haß, Feindschaft und Krieg geschwunden und eine wahre Gotteserkenntnis mit der Vollziehung der Werke des Rechts und des Friedens sich der Völker bemächtigen werde, hat in dem Israeliten die Kraft gestählt und ihn mit einer unüberwindlichen Ausdauer ausgerüstet. Aber so wohlthuend auch diese messianischen Verheißungen auf das israelitische Volk gewirkt hatten, waren sie doch andererseits von verhängnisvollen Folgen für dasselbe. Die Verheißung eines Messias, der es vom Joche der Bedrückung befreien und ihm seine staatliche Selbstständigkeit wieder verschaffen würde, hat in bedrängnisvollen Zeiten die Köpfe Vieler verwirrt und ihre Phantasie so sehr erhitzt, daß sie sich zu Erlösern, Messiassen, von Gott ausersehen glaubten, als solche sich ihren Glaubensgenossen ankündigten, das Volk verführten, Verwirrung, Parteiung und Zerrissenheit in ihm hervorriefen und außer den unglücklichen Folgen nach Außen viel Unheil im Innern zurückließen. Es traten unter den Juden in Palästina in den Kriegsjahren gegen die römische Vergewaltigung der Herrschaft über den jüdischen Staat und auch noch nach der Zerstörung desselben durch Titus Männer als Messiasse auf, die dem Volke die baldige Erlösung und die Verwirklichung der messianischen Verheißungen verkündeten. In den darauf folgenden Jahrhunderten waren es die Juden in Persien, Arabien und der Türkei, unter denen solche Messiasse auftauchten, die ebenfalls ihnen Befreiung u. a. m. verhießen, was jedoch jedesmal für Beide verhängnisvoll endete. Wir bemerken schon jetzt, daß man nicht alle diese Messiasse gleich beurteilen darf, sie sämmtlich als Betrüger und elende Volksverführer zu halten; vielmehr gab es unter ihnen auch wahre Freiheitshelden, die für die Befreiung des jüdischen Volkes von seinem schmählichen Drucke erglühten und als Märtyrer für Volksfreiheit und Volkserlösung willig in den Tod gingen. Wir nennen diese „die Messiasse politischer Richtung", von denen die andern als die „des mystischen Charakters" zu unterscheiden sind. Letztere kennzeichneten sich dadurch, daß sie sich auf Wunder und Zeichen beriefen, Buße und Werke der Entsagung forderten und so die religiös sittliche Besserung als Bedingung der eintretenden Erlösung aufstellten. In Betreff des Namens „Messias", Maschiach, den sie führten oder wofür sie beim Volke

---

[1]) Siehe: „Messias" und „Messianische Bibelstellen".

gehalten wurden, denken wir uns die Einen als Selbstverirrte, dagegen scheinen die Andern durch diese Benennung auf einen stärkeren Anhang im Volke für ihre Pläne gehofft zu haben; oft wurden sie von vorneherein als Messiasse gehalten,[1]) ohne daß sie sich selbst dafür ausgaben. Der Name „Messias“ wurde ihnen gleichsam aufgedrängt, den sie nicht von sich weisen durften, wenn sie nicht auf ihren Anhang im Volke verzichten wollten. Später gestaltete es sich, daß in verhängnisvollen Zeiten fast Jeder in Israel, der durch seine Kraft und Befähigung in sich den Beruf fühlte, ein Retter oder Helfer seines unterdrückten Volkes werden zu können, sich als den durch die Propheten verheißenen Messias hielt. Als Beweis der Wahrhaftigkeit ihrer messianischen Sendung wurden Bibelstellen aufgesucht, auf die man hinwies und die beim Volke ohne weitere Kritik gläubig dafür galten. Was Alles mußte nicht das einfache Bibelwort beweisen! — Wir haben in dem Artikel „Messianische Bibelstellen“ die Schriftstellen angegeben, welche die Ankunft eines Messias verheißen sollen. Ueber die Zeit seiner Erscheinung sollte das Buch Daniel Auskunft erteilen. Dieses Buch, dessen Abfassung in die Zeit der syrischen Religionsverfolgung gegen die Juden unter Antiochus Epiphanes (s. d. A.) fällt und das die Erhebung des jüdischen Volkes gegen die syrische Vergewaltigung mit ihrem glücklichen Ausgang weissagt, wurde noch in den folgenden Jahrhunderten als die Orakelschrift gehalten, die über die Zeit der Messiaserscheinung befragt werden mußte. So oft ein Messias auftrat, wurden zu seiner Beglaubigung Stellen im Danielbuche aufgesucht und auf ihn gedeutet. Das sehnsuchtsvolle, allgemeine Ausschauen nach einem Messias, Davididen, erwachte zuerst im zweiten jüdischen Staatsleben nach dem Sturze des hasmonäischen Thrones und beim Beginn der Gewaltherrschaft Herodes I. Dieses Erwachen der messianischen Erwartungen, wie es das ganze jüdische Volk durchzuckte und zur Empörungsflamme gegen das Bestehende auflodern könnte, entging dem gewaltigen Herodes I. nicht; er suchte daher volkstümlich zu werden und Werke zur Ausführung zu bringen, die ihm die Gunst, ja die Verehrung des Volkes zuführen und sichern sollten. In heiliger Erinnerung lebten beim Volke die ehemalige Pracht des salomonischen Tempels im ersten Staatsleben und die frühere weite Ausdehnung des israelitischen Reiches unter David, dessen Grenzen sich bis tief in Syrien hinein erstreckten. Beides sollte durch ihn wieder hergestellt werden. Den Tempel auf Zion ließ er in nie geahnter Pracht und Herrlichkeit wieder aufbauen, und der jüdische Staat gewann durch ihn seine alte großartige Ausdehnung, dessen Grenzen sich von Damaskus bis gegen Aegypten hin erstreckten; es war das größte Reich diesseits des Euphrats.[2]) Dies machte seine Gewaltthaten vergessen; es bildete sich eine Partei, die „Herodianer“, die ihn als den den Israeliten verheißenen „Messias“, Davididen, verehrten. Die Nachrichten darüber haben sich in den jüdischen Büchern nicht erhalten, aber wohl in christlichen Schriften und teilweise auch anderwärts. In den Evangelien[3]) werden an mehreren Stellen „die Herodianer“ neben anderen Parteien genannt, welche von den Kirchenvätern Epiphanius und Tertullian als solche erklärt werden, die den Herodes für den Messias hielten.[4]) Auch die messianischen Verheißungen in der Sibylle: „Nachdem wird herrschen ein Fürst und neu erbauen den Tempel,“[5]) und im äthiopischen Henochbuch: „Und es wird gebaut werden ein Haus dem großen Könige zum Preise für immer und ewig,“[6]) scheinen nicht ohne Beziehung auf ihn gewesen zu sein. Ob er selbst dafür gehalten sein wollte, wird nicht

[1]) Matth. 16. 14. [2]) Siehe darüber den Artikel: „Herodes“ S. 395. [3]) Matth. 22. 15. 16.; Mark. 12. 13.; Vergl. Luk. 20. 20. [4]) Tertull. praesor. 45. „Herodiani, qui Christum Herodem esse dixerunt.“ Vergl. das Scholion zu Persius 5. 180. Grotius de verit. relig. christ. edit. Cleric. Amsterd. 1709. p. 247. note 4. [5]) Lib. III. 290.; V. 114. [6]) Henoch cap. 91. 13. Vergl. 90. 28.

angegeben. Doch hat sich der Glaube an die Messianität des Herodes nicht über den Kreis der kleinen Partei der Herodianer ausgedehnt, er drang nicht in die Volksmassen ein und ging bald spurlos ganz verloren. Anders verhielt es sich mit einem zweiten Messias, der entgegengesetzt nur im Volke seinen Anhang hatte; es war Juda Gaulanitis (aus Gamala in Gaulanitis), oder Juda der Galliläer,[1]) der Sohn des durch Herodes I. getöteten Freischaarenführers Ezekias. Er stiftete den Orden der Zeloten, Kanaim (Eiferer), die den Kampf gegen Rom, sowie gegen die menschliche Königsherrschaft überhaupt auf ihre Fahne schrieben und nach der Wiederherstellung der Theokratie in ihrer weitesten Ausdehnung strebten.[2]) Zur Seite stand dem Juda Galliläer der hochangesehene Gesetzeslehrer Zadok, ein Jünger der samaitischen Schule,[3]) der seine Messianität bekräftigte, ein Verhältnis, wie wir dasselbe später zwischen R. Akiba und Barkochba finden.[4]) Mit Hülfe seines großen Anhanges, meist Galliläer, versuchte er einen Aufstand (im Jahre 7 n.) gegen die Römer, gegen den von ihnen nach dem Regierungsantritt des Archelaus[5]) über Judäa ausgeschriebenen Census. Der Aufstand endete für ihn unglücklich; er büßte sein Leben in demselben ein. Nach seinem Tode bestand sein Anhang, der Zelotenorden, weiter; er selbst kommt im talmudischen Schrifttum unter dem Namen „Min Galili", Sektenstifter der Galliläer, vor; er wird da in Disputationen mit den pharisäischen Lehrern angeführt, die sich gegen seine Lehrsätze erklärten und so sich mit ihm auseinander setzten.[6]) Er warf unter Andern ihnen vor, sie schrieben in den Urkunden den Namen Mosis neben dem des zeitlichen Herrschers, was einer Entweihung desselben gleichkomme.[7]) Auch sein Anhang überwarf sich mit den Gesetzeslehrern, da er Volksjustiz übte auf Vergehungen, die nach den Aussprüchen der Gesetzeslehrer straflos waren.[8]) Eine Wiederholung oder Fortsetzung dieser Art von Messianität, die ganz einen religiöspolitischen Charakter hatte, fand bei seinem Sohne „Menachem" in den letzten Kriegsjahren gegen die Römer statt, über den wir weiter sprechen werden. Wir haben jetzt von dem Auftreten mehrerer Messiasse der andern Richtung, die wir oben als die der Mystiker oder die Messiasse mystischen Charakters bezeichneten, zu berichten. Von denselben nennen wir: 1) Johannes den Täufer und 2) Jesus von Nazaret. Beide Männer hatten zu ihrem Wahlspruch: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" Sie verkündeten keine Wiederherstellung des weltlichen jüdischen Reiches, wiesen jede politische Gewaltthat von sich und machten die religiössittliche Umbildung des Volkes zu ihrer Hauptaufgabe. Ob dieselbe als das verheißene Erlösungswerk gelten sollte, etwa in dem Sinne, daß wer innerlich frei ist, es auch äußerlich trotz jeder Bedrückung wird, oder ob sie als Bedingung der zu erlangenden äußern Freiheit einzutreten habe, darüber schienen sie selbst noch nicht im Klaren zu sein. Das Volk sehnte sich nach einer politischen Erlösung, der Befreiung von Roms Bedrückung, aber sie mahnten zu einer innern Selbsterlösung und sprachen von einer Umgestaltung des innern Volkslebens, dem neuen Aufbau des Religiössittlichen u. a. m., vielleicht als Vorbedingung der zu erlangenden äußern Erlösung, von der sie nicht im Hinblick auf die ihnen drohende Gefahr sprechen durften; es war eine Zweideutigkeit in ihren Reden, die erst von ihren Jüngern nach dem Tode ihrer Meister beseitigt werden konnte. Im Gegensatz zur bestehenden staatlichen Ordnung verkündeten beide den nahen Untergang dieser Welt und den Eintritt einer künftigen, neuen Welt, des Weltgerichts und des darauf folgenden Himmelreiches mit der Vernichtung der Macht des Satans, der Erlösung von den Sünden u. a. m. Johannes,

---

[1]) Apostelgesch. 5. 17. Joseph. Antt. 2. 8. 1. [2]) Daselbst 8. 11.; 6. 6. [3]) Siehe: „Samai". [4]) Siehe: „Barkochba". [5]) Siehe: „Herodäer". [6]) Mischna Jadaim Absch. 4. 8. [7]) Daselbst. [8]) Siehe: „Zeloten".

hebräisch Jochanan, mit seinem Beinamen „der Täufer“, soll der Sohn eines Priesters Zacharias zu Jutta gewesen sein, dessen Mutter ebenfalls von einer Priesterfamilie abstammte.[1]) Seine Thätigkeit war in den Jahren 28—32 n., die mit der des ihm später nachfolgenden Jesu von Nazara zusammenfiel. Doch war Letzterem eine bedeutsam größere Wirksamkeit beschieden. Derselbe übertraf seinen Vorgänger; er besaß bedeutende Schrift- und Gesetzeskunde, die er geschickt nach der pharisäischen Lehrweise zu handhaben verstand. Dadurch gelang es ihm, das Volk an sich zu fesseln, das in ihm nicht blos den Lehrer und Strafprediger, sondern auch den Bringer einer glücklichern Zukunft, den Gottgesandten zur Erfüllung seiner Verheißungen erblickte. In seinen Vorträgen sprach er meist von dem Untergange alles Gegenwärtigen, dem Eintritt des Himmelreichs u. a. m. und forderte das Volk zur Buße und Vorbereitung auf das Kommende auf, wobei er kritische Streiflichter auf die Zustände der Gegenwart, auf das Thun und Lassen der zur Zeit herrschenden Spitzen der Behörden, der Lehrer und Führer der verschiedenen Parteirichtungen fallen ließ. Die Anweisung zu einer Wiedergeburt des religiösen Lebens in seinem Sinne bestand nicht aus den Mahnungen zur Askzetik, wie sein Vorgänger Johannes sie gepredigt, auch nicht aus den ethischen Lehren und Gleichnissen, wie dieselben sich als Aussprüche von ihm in den Evangelien vorfinden, da diese und ähnliche andere auch als die der Volks- und Gesetzeslehrer des jüdischen Volkes gekannt sind,[2]) ebenso nicht aus seinen Lehren von den Dispensationen und Erleichterungen des Gesetzes, da auch solche von den Jüngern der Schule Hillels (s. d. A.) und des R. Gamaliel I. gelehrt wurden; dieselbe umfaßte vielmehr seine Lehren und Mahnungen, welche die Gesetze der Moral des jüdischen Schrifttums gleich denen der Chassidäer (s. d. A.) bis aufs kleinlichste ausdehnten, erweiterten und verschärften, dagegen die des Kultus minderten und von ihren rabbinischen Zusätzen erleichterten. In den Lehren der Bergpredigt[3]) haben wir seine Erschwerungen und Erweiterungen der Gesetze der Moral ganz, wie dieselben auch die Chassidäer früherer und seiner Zeit gelehrt hatten. Zu seinen Erleichterungen der Gesetze des Kultus gehören die Aussprüche von ihm, welche das Ausreißen der Getreideähren am Sabbat zur Stillung des Hungers billigten;[4]) ferner welche berichten, daß er selbst am Sabbat Kranke heilte,[5]) das Unterlassen des Brauches vom Händewaschen vor dem Mahle verteidigte[6]) und nachwies, wie die rabbinischen Gesetzeserschwerungen das Schriftgesetz aufheben,[7]) auch nicht mit seinen Jüngern die üblichen Fasttage beobachtete,[8]) mit Zöllnern und mit Leuten von nicht gutem Rufe verkehrte[9]) und an deren Mahl teilnahm[10]) u. a. m.[11]) Dagegen hob er gleich den jüdischen Volks- und Gesetzeslehrern den Glauben an Gott, nämlich die Einheit Gottes, und die Liebe zum Menschen als die Hauptgesetze hervor.[12]) Auch im Uebrigen sprach er sich für die Fortdauer des Gesetzes aus,[13]) allerdings nicht in Uebereinstimmung mit dem Ausspruche: „das Gesetz und die Propheten bis Johannes!“[14]) Wofür Jesus mit diesen Lehren gehalten sein wollte und wofür er beim Volke galt, darüber herrschte in der ersten Zeit völliges Dunkel. Einige hielten ihn für „Johannes den Täufer“;[15]) Andere glaubten, er sei der Prophet Eliahu, und wieder Andere bezeichneten ihn als den Propheten Jeremia oder Einen der andern Propheten.[16]) Es herrschte nämlich im Volke der Glaube, daß diese Männer zur Erlösungszeit als Vorboten des bald erscheinenden Messias auferstehen werden.

---

[1]) Luk. 1. 15. 39. u. 80. [2]) Siehe: „Christentum“. [3]) Matth. 5—7.; Lukas 6. 17—49.; Talmudische Parallelen zu diesen Aussprüchen sammelten Lightfoot, horae hebr. et talmudic. u. a. m. [4]) Matth. 12. 1—8. [5]) Das. V. 9—17. [6]) Das. 5. 1—6.; das. V. 18—20. [7]) Das. 15. 1—6. [8]) Mark. 2. 18.; Matth. 9. 14.; Luk. 5. 33. [9]) Mark. 2. 15. 16.; Matth. 9. 10. [10]) Das. [11]) Mark. 11. 15.; Matth. 21. 12.; Luk. 19. 45. [12]) Mark. 12. 29. [13]) Matth. 5. 17—19. [14]) Das. 11. 12—13. [15]) Matth. 16. 14. [16]) Das.

Von seinen Jüngern war Simon Petrus der Erste, der ihn als Messias erkannte, was dieser nicht nur nicht in Abrede stellte, sondern als den er sich später auch offen erklärte.[1]) Auf die Frage, es müßte ja dem Messias der Prophet Eliahu als Vorbote vorausgehen? wies man auf Johannes hin, als den Prpheten Eliahu und den Vorboten des Messias.[2]) In Kapernaum predigte er über Jesaia 11. und bezog diese Prophetenverheißung auf sich,[3]) was ihm die Verspottung von Einzelnen zugezogen hatte. Doch hielt ihn das nicht ab, später öffentliche Huldigungen als Messias entgegenzunehmen. Das Volk begrüßte ihn als Messias.[4]) Auf einem Esel reitend hielt er seinen Einzug in Jerusalem, wo ihm „Hoseanna“ zugejauchzt wurde.[5]) Aber diese seine öffentliche Ankündigung als Messias = König, wie das Volk ihn begrüßt hatte, in Verbindung mit seinen früheren Demonstrationen gegen die Tempeleinrichtungen, die in seinem Ausspruche gipfelten: „er wolle den Tempel niederreißen und ihn in drei Tagen wieder aufbauen —“ waren eine Kriegserklärung gegen die damalige Oberhoheit Roms über Palästina und gegen die Priesterherrschaft, die seinen Tod zur Folge hatte. Jesus wurde als Empörer von dem römischen Statthalter Pilatus zum Tode verurteilt. Nach Jesu trat im Jahre 46 n. ebenfalls wieder ein Mann aus der Schule der Mystik als Prophet und Messias auf. Derselbe hieß „Theudas“, wohl hebräisch „Mathanja“, מתניה, Gottesgeschenk. Unter der Regierung des Kaisers Claudius kündigte sich derselbe dem Volke als „Messias“ an; sein Vorhaben hatte politische Tendenz unter mystischer Färbung.[6]) Es war die Zeit nach der gewaltsamen Einziehung des reichen Erbes von Herodes Enkel, Agrippa I., durch den römischen Prokurator Cuspius Fadus. Im Gegensatz zu Juda Gaulanitis (s. oben) sollten es nicht heldenmütige Kämpfe, Waffengewalt, sondern rein ideale Wege sein, göttliche Wunderwerke vom Himmel herab, welche die römische Herrschaft vernichten und Israel zu seiner staatlichen Freiheit verhelfen werden. Er verhieß dem Volke, es auf demselben Wege, auf dem Moses Israel nach Palästina geführt hatte, in die Wüste zurückzuführen, um dort die wahre Messiasoffenbarung zu schauen. 400 Mann schlossen sich ihm an, die nicht daran zweifelten, daß sich auch ihnen, wie damals den Israeliten, der Jordan spalten werde.[7]) Sicherlich liegt diesem die Weissagung Jesaia 11. 16. zu Grunde: „Und es bleibt ein Steig dem Reste seines Volkes, das übrig geblieben war von Aschur, wie es den Israeliten gewesen, am Tage, da es aus Aegypten gezogen.“ Gleich Moses wollte auch er die Israeliten aus dem durch die Römer entweihten Palästina in die Wüste zurückführen, um darauf von neuem an die Eroberung des Landes zu gehen. Es war eine messianische Schwärmerei, die er mit seinem Anhange schwer büßen mußte. Der Landpfleger Cuspius Fadus rückte mit einer Schwadron römischer Reiterei gegen sie, überfiel sie unversehens, sie waren noch am rechten Jordanufer, von denen Theudas gefangen und enthauptet wurde. Seine Anhänger ließ er teils töten, teils gefangen wegführen. So tragisch endete auch dieser Messias. Abweichend von diesem Berichte nach Josephus sind die Angaben über Theudas in der Apostelgeschichte 5. 36., die wegen ihrer chronologischen Verschiedenheit sich schwer mit demselben vereinbaren lassen. Von einem andern Messias wird erzählt, daß er auf den Ruf: „Thue ein Zeichen!“ das Volk zum Oelberg versammelte und dort als zweiter Josua die Mauern des heidnisch gewordenen Jerusalem umzustürzen verhieß.[8]) Endlich haben wir wieder von einem Messias politischer Richtung zu berichten, der fern von jeder mystischen Gaukelei durch Waffen-

[1]) Matth. 16. 14. [2]) Mark. 9. 11.; Matth. 17. 10. [3]) Luk. 4. 16.; Matth. 7. 38. [4]) Mark. 10. 4.; Matth. 20. 1.; Luk. 19. 28.; Joh. 12. 12. [5]) Matth. 21. 9. 15.; Mark. 11. 9. 10. [6]) Vergl. Joseph. Antt. 19. 2.; 20. 1. 1. 2.; 5. 1. 2. [7]) Das. 20. 5. 1. [8]) Das. 20. 8. 6.

gewalt allein heldenmütig die staatliche Selbstständigkeit der Juden in Palästina wieder herzustellen versprach. Es war dies Menahem, der Sohn des schon oben genannten Juda Gaulanitis und Enkel des von den Römern gefürchteten Bandenführers Ezekias, Chiskia, der von Herodes I. gefangen und hingerichtet wurde. In den späteren Erzählungen des Talmuds heißt dieser angebliche Messias kurzweg „Menahem Sohn Chiskia", wo wir den Ausdruck „Sohn" in der Bedeutung von „Enkel" zu nehmen haben. Die Schriften verschweigen seine Jugendgeschichte und kennen ihn nur als Mann, wo er mit seinem Anhange in den Kriegsjahren gegen Rom eine bedeutende Thätigkeit entfaltete. Er war Führer einer gefürchteten Zelotenbande, der Sikarier, welche unter den kriegslustigen Parteien die extreme Richtung derselben vertrat. An der Spitze dieser Sikarier bemächtigte er sich gleich im Beginn des offenen Feiheitskampfes der Festung Massada am toten Meere, wo ungeheure Waffenvorräte aufgehäuft waren. Mit diesen Waffen rüstete er seine Schaaren aus und rückte mit denselben in Jerusalem ein, wo ihm an der Spitze des Aufstandes eine großartige Rolle zufiel. In königlichem Gewande, heißt es bei Josephus, leitete er vom Tempel aus den Kampf gegen die römischen Truppen unter Florus und das Heer des Agrippa. Der Hauptangriff geschah gegen die Burg Antonia.[1]) Die Truppen Agrippas II. hielten den Angriff nicht aus und kapitulirten. Auch die römischen Mannschaften unter Florus wichen und flüchteten sich in die drei stärksten Kastelle des Zionberges, des Hippikos, Phasael und Mariamne. Die Burg Antonia wurde in Brand gesteckt und nach der Seite, die den Tempel bedrohte, geschleift. So war durch ihn der erste große Sieg erfochten, und die Zeloten waren die Herren der Situation. Menahem schaltete als König; er betrachtete sich als Erlöser, den Messias der Juden. Aber bald erregte sein Gebahren den Unwillen der andern Zelotenführer und des Volkes. Es machten seine Mannschaften, die Sikarier, die in das feindliche Lager gedrungen waren, Alle nieder, die sich nicht durch die Flucht gerettet hatten; ferner töteten sie die Priester Anania und seinen Sohn Ezekia, die aus dem Versteck der Kloaken hervorkrochen, obwohl sie Verwandte des andern Zelotenführers. Elasar, waren, u. a. m. Bald forderte er auch die alleinige Führerschaft aller Aufständischen, der auch Elasar, der Führer der anderen Truppen, untergeordnet sein sollte. Man verschwor sich gegen ihn und seine Mannschaft; es kam zu einem förmlichen Aufstand gegen ihn, und Menahem wurde besiegt. Auf dem Wege zum Tempel wurde er, in einem Purpurmantel gekleidet, ergriffen und zu Tode gemartert. So starb wieder ein Freiheitsheld als Opfer seiner Ueberhebung als Messias. Das spätere Schrifttum ehrte ihn noch, indem es bei der Aufzählung der Namen der Messiasse ihn nennt; der Name des Messias, heißt es, ist „Menahem Sohn Hiskia", denn es heißt: „denn fern von mir ist Menahem, der Tröster, der meine Seele erquickt hatte" (Klagelied 1. 16.).[2]) Eine andere in Sagen gehüllte Erinnerung an ihn hat folgende Erzählung. Auf dem Felde hatte ein Jude gepflügt, da brüllte seine Kuh. Ein vorüberziehender Araber, der dies gehört, rief dem Juden zu: „Spanne deine Kuh aus und werfe deine Ackergeräte weg, denn der Tempel ist soeben zerstört worden!" Die Kuh brüllte abermals, und der Araber sagte nun: „So spanne denn deine Kuh wieder an und gebrauche wieder deine Ackergeräte, denn der Messias ist geboren." „Wie heißt er?" „Menahem," lautete die Antwort. „Wie hieß sein Vater?" „Hiskia!" „Woher?" „Aus dem Königspalast von Bethlehem Juda." Wieder haben wir von einem Messias mystischer Richtung zu berichten, der noch in der letzten Stunde des Krieges während des Sturmes der Römer auf den Tempel das Volk,

---

[1]) Joseph. b. j. II. 17. 2. [2]) Sanhedrin S. 98 b.

an 600 Mann, um sich in der äußeren Halle versammelte, weil um diese Zeit, wie er vorgab, die Zeichen des messianischen Reiches am Himmel sichtbar werden sollten.[1]) Bezeichnend für das sich noch später wiederholende Auftreten von Messiassen ist die Stelle in Matth. 24. 23: „So Jemand zu euch sagen wird, siehe, hier ist der Messias, glaubet es nicht, denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten und große Zeichen und Wunder thun, daß sie, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten irre machen sollten. Darum, wenn sie euch sagen würden, siehe, er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus; siehe, er ist in der Kammer, so glaubet nicht!" Die nun eingetretene Katastrophe der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch Titus hat für einige Jahrzehnte das Auftreten von Messiassen gehemmt. Erst nach vollen 50 Jahren wurde wieder ein Mann als Messias begrüßt, der eine mächtige Bewegung unter den Juden hervorrief, den Kampf gegen Rom aufnahm, Palästina thatsächlich zu einem jüdischen Staat umgeschaffen hatte und so alle von den Juden auf die Thätigkeit des Messias gesetzten Hoffnungen zu erfüllen schien. Dieser Messias von entschiedener politischer Richtung war Barkochba, oder wie man ihn sonst nannte, Barkosiba (s. Barkochba), ein wahrer Kriegsheld, der die Wiederherstellung der alten staatlichen Selbstständigkeit der Juden Palästinas auf seine Fahne schrieb. Sein Auftreten, seine Messiasanerkennung, seine Kämpfe und Siege kamen so urplötzlich und gleich so gewaltig, daß man es kaum zu fassen vermochte. Er zählte zu seinen Anhängern nicht blos die Gedrückten und Armen des Volkes, sondern die angesehensten Persönlichkeiten desselben. In die Jahre 132—135 fällt das Auftreten und die Thätigkeit dieses gewaltig großen Kriegshelden Barkochba, der in wenigen Wochen eine große Nationalerhebung der Juden heraufzubeschwören und in einem Jahre 50 feste Plätze, 945 Ortschaften den Römern abzuringen und sie zu einem jüdischen Staate umzuschaffen vermocht hatte. Ob er sich von vorne herein als Messias ausgab und als solcher anerkannt sein wollte, oder die Messianität ihm aufgedrängt wurde, darüber lassen uns die Berichte im Unklaren. Von den hervorragenden Volks- und Gesetzeslehrern ist es R. Akiba, der ihn zuerst öffentlich als Messias anerkannte. Als R. Akiba, heißt es, ihn sah, rief er: „das ist der Messiaskönig!" auf den er die Worte in 4. M. 24. 17.: „Es tritt ein Stern von Jakob hervor, und es steht auf ein Stamm aus Israel, welcher die Häupter Moabs zerschmettert und die Söhne Seths zertrümmert;"[2]) und die in Haggai 2. 20.: „Nur ein Geringes, ich erschüttere Himmel und Erde, stürze den Thron der Reichen und vertilge die Macht der Heiden,"[3]) anwendete. Akiba ging in dieser Huldigung so weit, daß er sich ihm als seinen Waffenträger zur Verfügung gestellt hatte. Keiner größeren Anerkennung bedurfte es mehr; Barkochba wurde als Messias und Erlöser, der die Juden von dem schweren Joche der römischen Herrschaft befreien werde, betrachtet. Indessen teilten nicht Alle diese Huldigung mit Akiba. Unter den Gesetzeslehrern war es Jochanan b. Torta, der ihm zurief: „Akiba, eher wird Gras aus deinen Kinnbacken wachsen, ehe der Messias gekommen sein wird!"[4]) Doch waren es nur einzelne Stimmen, die sich in diesem Sinne aussprachen; das Volk in seiner Gesammtheit folgte dem Rufe Barkochbas. 200 000 Mann zählte sein gewaltiges Heer; die Festung Bethar auf dem Gebirge Juda wählte er zum Mittelpunkt seiner Thätigkeit. Wieder wurde Judäa der Schauplatz großer Kämpfe; 2½ Jahre regierte Barkochba in dem wiedergeschaffenen jüdischen Staat. Rom mit seinen Heeresmassen erwies sich ohnmächtig gegen ihn. Da wagte Hadrian noch einen Versuch; er ließ den tapfern und schlauen Feldherrn Severus aus Bri-

---

[1]) Joseph. b. j. 6. 5. 2. [2]) Jeruschalmi Taanith Absch. 4. 7. [3]) Sanhedrin S. 97. [4]) Daselbst S. 97. Midrasch rabba Klagelied 2. 2.

tannien zur Bekämpfung der Juden kommen, der erst nach 52 Schlachten wieder Herr Palästinas werden konnte. Die Eroberung der Festung Bethar wurde durch Verrat eines Samaritaners den Römern leicht gemacht. 80 000 Mann drangen ein; ein schreckliches Blutbad war die Folge; Barkochba wurde getötet. Eine fürchterliche Enttäuschung bemächtigte sich des armen Volkes, wieder sah es seinen Erlöser vernichtet; die schwersten Verfolgungen gegen die Volks- und Gesetzeslehrer traten ein; R. Akiba u. a. m. erlitten einen schrecklichen Martertod durch die römischen Henker. Wir haben in den Artikeln: „Barkochba“, „Hadrianische Verfolgungen“ Ausführliches darüber berichtet und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Nach diesen schrecklichen Zerstörungen, die durch die Besiegung und den Tod des Messias Barkochba über das Volk erfolgt waren, ruhte es von weiteren messianischen Kundgebungen; es wagte Niemand mehr, sich als Messias aufzuwerfen. In den Lehrhäusern disputirte man über den Eintritt der richtigen Erlösungszeit und suchte so den Messiasglauben zu erhalten, der dem Volke ein Trostquell geworden.[1]) So verliefen mehrere Jahrhunderte; die Juden unter dem christlich gewordenen Rom wurden von dem auf ihnen lastenden Joch fast niedergedrückt, sodaß sie an eine freiere Regung nicht denken konnten. Erst nach der Vernichtung der römischen Herrschaft in Syrien durch die Araber trat dort wieder ein Mann auf, der sich als „Messias“ dem jüdischen Volke ankündigte. Die Vernichtung der römischen Herrschaft und die Siege der Araber mochten die Juden wieder mit Erlösungshoffnungen erfüllt haben; hierzu kam, daß die Juden von den Arabern begünstigt wurden, aber später unter dem Chalifen Omar II. (717—720) einige Beschränkungen erlitten hatten. Der Mann, der sie zur vollen Unabhängigkeit erheben wollte und sich ihnen als Messias aufgeworfen hatte, hieß: Serene, Serenus (716—721).[2]) Derselbe stammte aus Untergaliläa, wo es in der Nähe des alten Jesreel einen Ort dieses Namens gab.[3]) Nach dem Beispiele Muhameds wollte auch er ein Reformator des Judentums sein; er schaffte den zweiten Festtag ab (s. d. A.), verwarf die im talmudischen Schrifttum bestimmten Gebetsformeln, hob die rabbinischen Speisegesetze auf, erlaubte den Wein von Nichtjuden, auch die Uebertretung der traditionellen Eheverbote der Verwandtschaftsgrade und ließ die Ehekontrakte bei Eheschließungen nicht nach rabbinischer Vorschrift anfertigen.[4]) Serene erfreute sich eines großen Anhanges, sogar die Juden in Spanien waren entschlossen, ihr Hab und Gut dort zu lassen und sich um den Messias Serene zu schaaren. Als er jedoch Ernst machte, seinen Plan auch politisch auszuführen, ließ ihn der Chalif Jezid gefangen vor sich bringen. Da gab er vor, daß alles nur ein Scherz von ihm war. Der Chalif übergab ihn darauf den Juden selbst zur Züchtigung, von denen er die verdiente Strafe erhielt.[5]) Diesem folgte kaum drei Jahrzehnte später ein anderer Messias, aber diesmal in Persien. Aus der Stadt Isfahan war es Obadja Abid Isa, der die Rolle eines Messias übernahm. Er verkündete (745—755), Gott habe ihn erweckt, die Juden vom Joche der Völker zu befreien. Er wollte erst nicht als Messias, sondern nur als dessen Vorläufer gelten und zwar als letzter der fünf, die sein Erscheinen vorbereiten sollten,[6]) aber nach der Entfaltung seiner Thätigkeit konnte man in ihm nichts anderes als den Messias erkennen. Er

---

[1]) Siehe: „Erlösungszeit“ in Abt. I. [2]) Mose de Trani in seiner Gutachten-Sammlung Nr. 19. Dagegen heißt er in שערי צדק S. 24. שריע [3]) H. L. Schwarz. S. 46. [4]) Graetz, Geschichte VI. S. 185. sagt von ihm: Er erlaubte das Schließen der Ehe ohne Ehekontrakt, was nicht richtig ist, da bei Natronai darüber angegeben wird: ראינן כותבין כתובות כתיקן ח"כ"ז"ל Graetz selbst bringt diesen Passus in der Nota S. 489. daselbst. [5]) Die Quellenberichte dieses Vorganges sind bei Graetz VI. S. 482. [6]) Die Agada rechnet zu Vorläufern des Messias die Auferstehung von Moses, David, Salomo, Elia u. a. m. Vergl. in den Evangelien die Erscheinung von den Männern bei Jesu.

gehört unstreitig zu den Messiassen politischen Charakters, doch soll er auch gewisse Reformen der Religionsgesetze für seine Anhänger eingeführt haben. Von denselben sind nur bekannt: die Aufhebung des Ehescheidungsgesetzes und des Opferkultus, die Einführung von täglich sieben Gebetszeiten, das Verbot des Genusses von Fleisch und Wein u. a. m. Sein Anhang war 10000 Mann, die er bewaffnete und selbst hoch zu Roß gleich einem Kriegshelden befehligte. Mit Hilfe derselben gedachte er einen jüdischen freien Staat zu gründen; ob in Palästina, das wurde vorläufig verschwiegen. Es herrschte im mohamedanischen Reiche Merwan II., der Letzte aus dem Hause der Omejaden, gegen den sich in allen Teilen des Reiches Empörungen erhoben. In dieser Zeit gedachte Abu Jsai seinen Plan auszuführen. Merwan II. wurde besiegt und in Aegypten getötet, und der Abasside Abdalla erhielt nun das Chalifat. Der Messias Abu Jsai behauptete sich auch noch im Anfange der Regierung dieses neuen Chalifen, aber er änderte den Schauplatz seiner Thätigkeit und zog weiter nach Norden. Hier befehligte ein Rebellenhäuptling Gueber Sinbad ein Heer von 60000 Mann. Abu Jsai erhielt sich hier längere Zeit auf Veranlassung seines Parteigängers. Aber Ersterer wurde von dem neuen Chalifen besiegt, und so kam die Reihe an den jüdischen Häuptling Abu Jsai. Derselbe verstand sich noch lange zu behaupten; seine Tapferkeit und die seiner Leute war unbesiegbar. Erst im Jahre 755 erlag er der Uebermacht des Chalifen und wurde getötet. Seine Anhänger erhielten sich noch im zehnten Jahrhundert; sie bildeten eine eigene religiöse Sekte und verehrten ihn als den Messias.[1]) Auf ihn folgte um das Jahr 800 eine andere messianische, aber mehr reformatorische Bewegung in den persischen Ländern, an deren Spitze ein Mann Namens Judghan, hebr. Jehuda, stand.[2]) Derselbe war aus Hamadan und sprach viel von der Aufgabe und dem Beruf des Vorläufers des Messias, erklärte und bezog die messianischen Stellen auf sich und gab sich so als „Messias" aus. Seine Arbeiten waren mehr die eines Reformators des Judentums. Nirgend wird von ihm eine politische Thätigkeit berichtet; ob auf diese Erlösung von den Erschwerungen des jüdischen Gesetzes eine äußere, die des jüdischen Volkes, folgen sollte, darüber weiß man nichts. Er schaffte sämmtliche Fest- und Fasttage ab, ordnete vieles Fasten und Beten an, verbot den Genuß des Fleisches und des Weines. Zur Erklärung der Bibel nahm er einen äußeren und inneren Sinn an, das Gesetz lasse auch eine allegorische Erklärung zu. Jede menschliche Eigenschaft muß von Gott fern gehalten werden; auch nahm er die Lehre von der Seelenwanderung an. Seine Anhänger vereinigten sich nach seinem Tode zu einer jüdischen Sekte. Sie behaupteten, daß Judghan gar nicht gestorben sei, sondern zur Zeit wieder erscheinen werde. Nach ihm fast zwei Jahrzehnte ruhte es von Messiaskundgebungen. Erst gegen das Jahr 1080 kennt man wieder einen Messias, der in Frankreich auftauchte und einen großen Anhang fand, aber von den Franzosen erschlagen wurde.[3]) Mehr brachte das zwölfte Jahrhundert. In der Provinz Kordova gab sich ein Mann im Jahre 1117 als Messias aus, was verhängnisvoll für die Juden daselbst werden konnte.[4]) Etwas Näheres über diese zwei Messiasse hat sich im jüdischen Schrifttum nicht erhalten. Dagegen wissen Geschichte und Sage vieles von dem Auftreten und den Werken eines andern Messias, Namens David Alrui oder Alroi auch Ibn Alruchi aus Amadia in Persien, der sich im Jahre 1160 den Juden im Lande Adher Baigan (Aserbeidsan), nördlich von Mossul im kardchischen Gebirge oder dem Gebirge Haftan, ankündigte. Die Juden dieses Landes erfreuten

---

[1]) Vergl. Grätz VI. Note 16. [2]) Vergl. Scharastani ed. Cureton S. 164.; David Almakamez bei Jehuda Hadassi; Eschkol hokopher Nr. 97, 98 de Sacy Chrestomathie I. 307. ff. [3]) Maimonides, Iggereth Teman edit. Holub. [4]) Daselbst.

sich einer gewissen Selbstständigkeit, sie waren kriegerisch und tapfer, führten eigene Waffen und standen mit den dort hausenden fanatischen Assassinen im freundschaftlichen Verkehr. David Alroi gedachte, die Kriegstüchtigkeit und den Mut dieser Juden zu seinen ehrgeizigen politischen Plänen auszubeuten. Er war von schöner Gestalt, hellem Geiste und hohem Mut. In Bagdad hatte er sich unter dem Exilsfürsten tiefe Kenntnisse in Bibel und Talmud, sowie in der arabischen Litteratur angeeignet. So ausgebildet kehrte er in seine Vaterstadt Amadia zurück und wurde wegen seiner Kenntnisse und seines hellen Geistes bewundert; auch der Befehlshaber der Stadt Zain Eddin gewann ihn lieb und verkehrte gern mit ihm. Die Kriegsunruhen in Asien, die Schwäche des Chalifats und die Teilung der Regierung zwischen den schwachen Chalifen und den Besiren u. a. m. waren für seine politischen Pläne nicht ungünstig, für welche er seine Landsleute zu gewinnen suchte. Sein Plan war die Gründung eines jüdischen unabhängigen Staates. Um die Juden dieser Gegend dafür zu begeistern, erließ er einen Aufruf an die Juden Asiens, Gott habe ihn zu ihrem Befreier vom Joche der Muhamedaner berufen, er wolle sie nach Jerusalem wieder zurückführen, aber rechne auf ihre Unterstützung. Große Massen von Juden sammelten sich um ihn, die sich der Festung Amadia bemächtigen sollten. Die Schwärmerei für David Alroi war gewaltig und nahm eine überraschende Ausbreitung, sodaß die Nüchternen unter den Juden sehr besorgt wurden. Man befürchtete schwere Verfolgungen gegen die Juden, die in Folge dieser Bewegung eintreten könnten. Der Exilsfürst und die Vorsteher des Lehrhauses zu Bagdad wendeten sich daher an David Alroi und ersuchten ihn, von seinem Vorhaben abzustehen; ebenso schrieben an ihn die Vertreter der Gemeinde von Mossul: Sakkai und Joseph Barichan Alfalach. Der Befehlshaber von Amadia ging weiter, gewann den Schwiegervater des Alroi für sich und beauftragte ihn, seinen Schwiegersohn David Alroi aus dem Wege zu räumen. Derselbe tötete ihn im Schlafe. Der Sultan verhängte darauf über die Juden der Länder, die ihm anhingen, schwere Verfolgungen. Dem Exilsfürsten kostete es Mühe und Geld, den Zorn des Herrschers zu besänftigen; er überreichte ihm 100 Talente Gold. Nicht desto weniger hingen viele Juden von Khof, Salmas, Tauris und Maragha der Verehrung David Alrois auch nach seinem Tode an, sie vereinigten sich zu einer messianischen Gemeinde und bildeten so eine Sekte im Judentum, die sich „Menahemisten" nannte. David Alroi führte neben dem Namen David auch den Namen Menahem b. Salomo. In neuester Zeit hat in England D'Israeli die Geschichte David Alrois zu einem Roman bearbeitet. Derselbe wurde von Klara Mai ins Deutsche übersetzt.¹) Nach diesem kündigte sich im Jahre 1172 in Jemen ein Mann als Vorläufer des Messias an. Die zur Zeit dort gegen die Juden ausgebrochenen Verfolgungen betrachtete er als Vorzeichen des bald eintretenden Messiasreiches und mahnte zur Vorbereitung auf dasselbe. Ihr Hab und Gut befahl er an die Armen zu verteilen. Auch dieser erwarb sich eine zahlreiche Anhängerschaft, aber die Besonnenen befürchteten dadurch neue Verfolgungen und wendeten sich in ihrer Ratlosigkeit an Moses Maimonides in Kahiro; sie schilderten ihm den Vorgang in Jemen, ihre Leiden und Befürchtungen, und erbaten sich darüber seinen Rat. Maimonides hat für sie ein ausführliches Sendschreiben, bekannt unter dem Namen „Iggereth Theman", abgefaßt, in dem er sich ausführlich über die Messiasse und den Messiasmus im Judentume ausspricht und ihnen den Rat erteilt, wie sie sich des Messias zu entledigen haben. Aber es bedurfte desselben nicht. Ein Jahr lang trieb derselbe sein arges Spiel daselbst. Endlich wurde er von der muhamedanischen Behörde verhaftet. In einem Verhör vor dem

¹) Vergl. hierzu Grätz, Geschichte der Juden VI. Note 10.

Herrscher erklärte er unerschrocken, im Auftrage Gottes zu handeln. Er selbst forderte, daß man ihm als Beweis der Wahrhaftigkeit seiner göttlichen Sendung seinen Kopf abhaue, aber er hoffe, gleich darauf wieder lebendig zu werden. Der Herrscher hörte ihn ruhig an und sprach, in diesem Falle werde er selbst an ihn glauben. Er wurde darauf enthauptet, aber lebendig wurde er nicht wieder. Trotzdem fanden sich bei ihm Anhänger, die da glaubten, er werde bald aus dem Grabe auferstehen. An vielen Orten Südarabiens wurden dieselben wegen dieses messianischen Vorfalls in Geldstrafe genommen.[1]) Ueber ein Jahrhundert geht nun dahin, bevor die Geschichte wieder von einem Messias zu erzählen hat: Abraham b. Samuel Abulafia, geboren 1240 in Saragossa und gestorben 1291, ist der Mann, der sich als Messias im Jahre 1280 ausgab. Geboren in Saragossa kam er mit seinen Eltern sehr jung nach Navarra, wo er erzogen und herangebildet wurde. Sein Vater unterrichtete ihn in Bibel und Talmud. Ein anderer Lehrer machte ihn mit der Kabbala (s. d. A.) bekannt, zu der er sich völlig hingezogen fühlte. So war sein Geist voll von mystischen Lehren und abenteuerlichen Plänen. Schon als Jüngling bewegten ihn messianische Gedanken; er wollte den Fluß Sabbation (s. d. A.) und die an dessen Ufern angeblich wohnenden zehn Stämme (s. d. A.) aufsuchen. Er reiste nach Palästina und kam nach Griechenland, wo er sich verheirathete. Doch bald verließ er seine junge Frau und kam nach Akko. Weiter vorzudringen schien ihm damals unmöglich, da die Mongolen Syrien und Palästina verwüsteten. Wieder suchte er seine Frau auf und reiste mit ihr nach Italien, wo er sich mit dem Studium der Religionsphilosophie des Maimonides beschäftigte. Nach mehreren Jahren kehrte er nach Spanien zurück. Da zog ihn wieder die Kabbala mächtig an; er studirte das Jezirabuch. Aber schon war sein Geist durch Maimons Religionsphilosophie so erhellt, daß er eine eigene Schrift, Imre Schefer, gegen die Kabbala schrieb. Doch rühmte er sich der Kenntnisse einer höheren Kabbala, vermöge deren er zur Prophetie gelangen könne. Dieselben bestanden aus der Kunst, den heiligen Gottesnamen und andere Wörter der heiligen Schrift zu zerlegen und zu verbinden oder umzusetzen oder deren Zahlenwert zu berechnen, ein Verfahren, das ihm, wie er glaubte, die tiefsten Geheimnisse zu offenbaren im Stande war. Hierzu kamen die fortgesetzten ascetischen Uebungen, die ihn in gewisse Verzückung versetzten, sodaß er vorgab, in diesem Zustande Prophetien zu empfangen; er selbst hielt sich für einen Propheten. So ausgerüstet verließ er Spanien, wo er wahrscheinlich wenige Anhänger gefunden, und begab sich nach Italien. In Urbino veröffentlichte er 1179 mehrere mystische Schriften, in denen er sich „Rasiel" nannte. Der Zahlenwert seines Namens „Abraham" ist dem des „Rasiel" gleich. In Rom wagte er den Versuch, Papst Martin IV. (1180) zum Judentum zu bekehren, und in Messina, wo er günstige Aufnahme fand, erklärte er sich offen als Messias, worüber er eine Schrift 1184 veröffentlichte. Das Jahr 1290 hielt er für das Erlösungsjahr. In Sizilien fand er eine Anzahl von Gläubigen, die sich auf die Reise nach Palästina vorbereiteten. Doch gab es auch da noch besonnene Männer, denen das ganze Treiben nur als Schwärmerei erschien. Sie wendeten sich um Auskunft und Rat über Abulafia nach Spanien, an den weithin verehrten Rabbiner Salomo b. Abereth in Barzelona.[2]) Derselbe, dem das messianische Treiben des Abulafia nicht unbekannt war, antwortete an die Gemeinde von Palermo und an den dortigen Rabbiner Achitub in streng warnendem Tone, bezeichnete den Messias als einen Halbwisser

---

[1]) Maimonides, Sendschreiben an die Provencalen. Das genannte Sendschreiben „Iggereth Theman" hat neuerdings herausgegeben und mit zahlreichen Noten versehen der Rabbiner David Halub, Wien 1875. [2]) Responsen Salomo b. Abereth Nr. 548.

und einen gefährlichen Menschen. Aber dieser schwieg nicht und erwiderte in einem Schreiben an seinen Schüler Jehuda Salomon in Barzelona, er rechtfertigte seine Kabbala und sein Vorhaben. Aber schon hatten sich andere Gemeinden gegen ihn erklärt. Dies bewog ihn, die Insel zu verlassen und sich nach Commo und Malta zu begeben (1288). In seinen Schriften beklagte er sich bitter über diesen Unglauben der Juden, er sagte: „Während die Christen an seine Worte glauben, sind die Juden ungläubig, wollen von der Berechnung des Gottesnamens nichts wissen; sie ziehen die Berechnung ihrer Gelder vor." Seine weiteren Geschicke blieben unbekannt. Man zählt 22 Schriften, die er verfaßt haben soll. Zwei Jünger von ihm gaben sich später als Propheten und Wunderthäter aus und setzten so das Werk ihres Meisters fort; es waren Joseph Gikatilla und Samuel aus Medina Celi. Außer diesen zwei trat ein Dritter in der Stadt Avila auf, alle drei verkündeten die Nähe des Messiasreiches. Zu einem förmlichen Sendschreiben, ebenfalls an Salomo ben Abereth, Rabbiner in Barzelona, gab Letzterer Veranlassung. Man erzählte von demselben, daß er von Jugend auf völlig unwissend gewesen; er verstand weder zu lesen noch zu schreiben. Aber ein Engel habe ihm im Schlafe und wachend durch höhere Eingebung mit einem Male die Fähigkeit verliehen, eine Schrift „Wunder der Weisheit" voll mystischen Inhalts mit einem Kommentar abzufassen. Alle in Avila und in den entfernten Gemeinden waren davon nicht wenig überrascht; auch ein deutscher Wanderer „Dan", der in Avila gewesen, gehörte zu den Bewunderern und erzählte überall das Geschehene. Die Gemeindevertreter wandten sich um Aufklärung und Rat wieder an Salomo ben Abereth. Seine Antwort lautete, daß ihn nur das Zeugnis solch glaubhafter Männer bestimme, nicht den Vorgang des Propheten zu Avila als Betrügerei zu halten. Doch mahnt er zur unparteiischen Prüfung und vorsichtigen Untersuchung. Aus mehreren Gründen bezweifle er dessen Prophetentum: 1) sei nach der Lehre des Talmuds undenkbar, daß ein Unwissender Prophet werden könne; 2) kann keine Prophetie außerhalb Palästinas stattfinden und 3) sei das Zeitalter nicht darnach, um der Prophetie würdig zu werden. Auch Mosis Auftreten in Aegypten wurde von den Israeliten bezweifelt, und dessen Glaubhaftigkeit mußte durch Zeichen und Wunder bewiesen werden. Aber der Prophet von Avila ließ sich nicht einschüchtern, er setzte seine Thätigkeit fort und bestimmte sogar die Zeit der allgemeinen Erlösung auf den letzten Tag des vierten Monats, Tamus, 1295. Die Leichtgläubigen bereiteten sich durch Fasten, Almosenspenden u. a. m. auf denselben vor und erschienen an dem bestimmten Tage, wie am Versöhnungstage, in der Synagoge, wo sie die messianische Erfüllung erwarteten. Da zeigte sich weder der Messias, noch vernahmen sie den erwarteten Posaunenschall der Erlösung. Anstatt dessen, wird erzählt, hätten sie kleine Kreuze an den Gewändern Einzelner von ihnen bemerkt, die ihnen Jemand scherzweise angeheftet hatte als Mahnzeichen, wohin sie ihr Treiben führen könne. Was aus dem Propheten geworden, wird weiter nicht erzählt. Fast zwei Jahrhunderte ruht darauf die messianische Schwärmerei; da trat das verhängnisvolle Jahr 1492 ein, das Jahr der Vertreibung der Juden aus Spanien. Die Juden aller Länder wurden dadurch tief ergriffen und aufgeregt; sie schauten nach einem Helfer und Retter aus. Da war es der greise Abravanel, der zur Belebung der Messiashoffnung mehrere Schriften verfaßte[1]) und in denselben das Jahr 1503 als das Erlösungsjahr berechnete. Ach, menschliches Rechnen! In Deutschland war es ein Ascher Lämmlein,

[1]) Es waren drei Schriften, die er hierzu verfaßte: 1) מעיני ישועה Kommentar zu Daniel (Ferrara, 1551); 2) ישועות משיחו über messianische Stellen in der Agada. Karlsruhe, 1828; 3) משמיע ישועה Salonichi, 1526.

der 1502 in Istrien, in der Nähe von Venedig, als messianischer Vorläufer auftrat und weissagte, daß nunmehr der Messias nach Buße und Wohlthätigkeit in einem halben Jahre sicher erscheinen werde. Den Israeliten werde eine Wolken- und Feuersäule, wie beim Auszuge aus Aegypten, auf ihrem Zuge nach Jerusalem voranziehen und sie vor jedem Ungemach schützen. Eine Menge von Anhängern, die sich um ihn sammelten, verbreiteten weit umher seine Verkündigung und gewannen in Italien und Deutschland Glauben. Man fastete und betete viel, sodaß diese Zeit allgemein „das Bußjahr" hieß. Man glaubte so sicher an eine Rückkehr nach Jerusalem, daß man viel vom Bestehenden vernichtete. Aber da starb plötzlich Ascher Lämmlein, und damit hörte Alles auf. Die Enttäuschung war groß, und viele von seinen Anhängern gingen zum Christentum über. Man sollte glauben, daß es nach diesem Vorgange mit den ganzen Messiashoffnungen und Messiasankündigungen zu Ende sei. Daß es nicht so geworden, dafür sorgten die fortwährend sich nun wiederholenden Leiden der Juden, die in Folge ihrer Vertreibung aus Spanien eintraten. Immer wieder tauchten Männer auf, die sich als von Gott für Israel bestimmte Retter und Heilsverkünder ausgaben, ob als Selbstbetrogene oder als absichtliche Betrüger, wer vermag darüber zu entscheiden? Wir nennen jetzt zwei Männer, die eine nicht unbedeutende Rolle auch in der Mitte der Christenheit zu spielen verstanden und ihre Bewunderer und Gläubigen unter Juden und Christen fanden. David Reubeni und Salomo Molcho heißen sie, beide lebten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. David Reubeni, ein Orientale, gab vor, Abkömmling eines in Arabien unabhängig lebenden altisraelitischen Stammes Reuben, sowie Prinz und Bruder dessen Königs zu sein. Er bereiste Arabien, Nubien, Aegypten und kam nach Italien, wo er als Gesandter Einlaß am Hofe des Papstes forderte. Er sei, so berichtete er, von seinem Bruder, der ein Heer von über 300 000 tüchtigen Kriegern befehligt, und von den 70 Aeltesten des Landes Chaibur an die Fürsten Europas, besonders an den Papst gesandt, um von ihnen Feuerwaffen und Kanonen zu erwirken. Mit Hilfe derselben beabsichtige er, die muhamedanischen Völker, welche die Verbindung der jüdischen Stämme dies- und jenseits des roten Meeres behindern, zu bekämpfen und die Türken aus Palästina zu verjagen. So kam er 1524 in Rom an, er ritt auf einem weißen Zelter, begleitet von einem Diener und einem Dolmetsch, nach dem päpstlichen Hof, wo er Audienz bei dem Kardinal Giulio im Beisein von anderen Kardinälen erhielt. Dem Papste Clemens VII. (1523—1534), zu dem er ebenfalls vorgelassen wurde, überreichte er seine Beglaubigungsschreiben, wahrscheinlich von portugiesischen Kapitänen oder Geschäftsträgern aus Arabien und Nubien. Der Papst sandte dieselben an den portugiesischen Hof, wo sie für richtig befunden wurden. Darauf wurde David mit großer Auszeichnung und mit allen Ehren eines Gesandten behandelt. Jetzt ritt er auf einem Maulesel durch die Stadt, zehn Juden und über 200 Christen begleiteten ihn. Von allen Seiten kamen ihm reiche Geschenke, aber er hielt die Juden von sich in gewisser Entfernung. Unter Andern schenkte die Sennora Benvenida Abrabenela, die Frau des reichen Salomo Abrabanel, bedeutende Geldsummen und eine kostbare Seidenfahne mit den zehn Geboten eingestickt, außerdem reiche Gewänder. Auch vom König Joao von Portugal erhielt er eine Einladung, wohin er sich zu Schiff mit einer schön gestickten jüdischen Fahne begab. Im Jahre 1525 wurde er mit seinem zahlreichen Gefolge mit Auszeichnung empfangen und der Plan bestimmt, wie für die israelitischen Reiche in Arabien und Nubien Waffen und Kanonen von Portugal geliefert werden sollten. Für die Marannen, die als Halbjuden in Portugal lebten und vielen Verfolgungen ausgesetzt waren, war das Erscheinen des jüdischen Gesandten von den besten Folgen. Man hielt jede Unbill von ihnen fern, und

der König wollte nichts von dem gegen sie geplanten Inquisitionsgericht wissen. David Reubeni wurde daher von ihnen als messianischer Vorläufer verehrt; sie erwarteten sehnsuchtsvoll den Tag, wo er sie das neue Jerusalem in größerer Pracht sehen lassen würde. In Spanien, wo die Marannen von der Inquisition furchtbar zu leiden hatten, erweckte die Nachricht von dem Erscheinen und der Aufnahme David Reubenis am portugiesischen Hof einen solchen Enthusiasmus, daß Viele unter ihnen in fortwährende Seelenerregung verfielen. Eine Marannin gab sich in der Gegend von Herrera als Prophetin aus, Verzückungen und Visionen von Anderen mehrten sich. Aber sie sämmtlich endeten als Opfer auf den Scheiterhaufen der Inquisition. In Portugal war es Diego Pires, später Salomo Molcho genannt (geb. 1500, gest. als Märtyrer 1532), ein schöner Jüngling, Maranne, begabt mit einer dichterischen Phantasie, der sich schwärmerisch David Reubeni anschloß und ihn als messianischen Vorboten verehrte. Pires war um diese Zeit Notar eines hohen Gerichtshofes und war am Hofe sehr beliebt. Das Auftreten des jüdischen Gesandten machte auf ihn einen solch mächtigen Eindruck, daß er von messianischen Träumen und Visionen völlig überwältigt wurde und sich mächtig an David Reubeni herandrängte, und als er von ihm kalt gleichsam abgewiesen wurde, glaubte er, es geschehe, weil er noch immer das Bundeszeichen nicht an sich trage; er säumte nicht und ließ sich beschneiden. Dieser Vorgang erschreckte den jüdischen Gesandten, er fürchtete die große Gefahr und riet Molcho, nach der Türkei auszuwandern. Auch im Traume soll er von einem himmlischen Wesen, Magid, den Auftrag hierzu erhalten haben. Er begab sich dahin und gab sich dort als Sendboten des David Reubeni aus, dessen Ruf auch da bei den Juden starke messianische Erwartungen erweckte. Molchos einnehmende Persönlichkeit mit seiner reinen Begeisterung gewann ihm da die angesehensten Kreise; der Kabbalist Joseph Tagtasak nahm ihn förmlich in Beschlag, auch Joseph Kara gewann ihn lieb und wurde von ihm zur Kabbala bekehrt; auch er hatte Träume und Visionen (Magid), die ihm Dinge der Zukunft offenbarten. Die Predigten Molchos wurden selbst von Greisen gern gehört; er gab in denselben das Jahr 1540 als Erlösungsjahr an. Im Jahre 1527 wurde durch Kaiser Karl V. Rom geplündert und stark verheert, ein Ereignis, das die Messiasschwärmer in ihren Erwartungen bestärkt hatte. In Portugal erhielt David Reubeni die Zusage vom Könige, daß ihm acht Schiffe mit 4000 Feuerwaffen zur Verfügung gestellt werden sollten, damit sein Bruder, der angebliche König von Arabien, die Türken und Araber zu bekämpfen im Stande sein könnte. Aber diese königliche Gunst erweckte einen gefährlichen Feind. Es war der portugiesische Gesandte in Rom, Miguel de Silva; er kehrte nach Portugal zurück und verstand den König gegen ihn einzunehmen. David Reubeni wurde als Mitschuldiger der Bekehrung Molchos zum Judentum angeklagt und erhielt die Weisung, Portugal zu verlassen. Nach Verlauf von zwei Monaten reiste er mit seiner Begleitung auf einem Schiffe ab. Verhängnisvoll wurde dasselbe an die spanische Küste verschlagen, wo er als Gefangener vor ein Inquisitionsgericht gestellt werden sollte. Kaiser Karl V. gewährte ihm jedoch die Freiheit, er begab sich nun in das päpstliche Gebiet von Avignon. Für die Marannen in Portugal war diese Wendung des Geschickes sehr verhängnisvoll, sie wurden von der Einführung des Inquisitionsgerichtes bedroht. Der Papst sollte dasselbe genehmigen. Da trat für sie in Rom plötzlich der obgenannte Salomo Molcho ein. 1529 begab er sich nach Rom, um da seine messianische Sendung zu vollbringen, ohne Scheu öffentlich die baldige Erlösung zu verkünden. Seine anziehende Persönlichkeit und seine Begeisterung zogen bald Gläubige um ihn, die sich mit Begeisterung ihm anschlossen; besonders war es Ankona, wo er unter den Juden eine starke Anzahl von Anhängern fand. Aber seine Kühnheit und sein Freimut erweckten

liese Besorgnis unter den Juden, die das Schlimmste durch sein Treiben befürchteten; es erklärten sich daher viele Juden gegen ihn, die seine Feinde wurden. Er verließ Rom und begab sich nach Pesero, wohin ihn der Herzog von Urbino, Franzesko Della Rovera I., zum Aufenthalte eingeladen hatte. Aber nur kurze Zeit hielt er es da aus, er kehrte nach Rom zurück und erfreute sich wunderbar genug der Gunst des Kardinals Lorenzo Pucci und des Papstes Clemens VII., die ihn schützten. Größer wurde sein Ansehen, als zwei Prophezeihungen von ihm sich auffallend erfüllten. Er weissagte, daß Rom von einer verheerenden Ueberschwemmung und Portugal von einem Erdbeben zu leiden haben werden. Beides traf ein. Ersteres 1530 und Letzteres 1531. Molcho erlangte dadurch einen Schutzbrief vom Papste. Indessen hatte er von den Gegnern unter den Juden viel zu leiden. Zu diesen gehörte der Arzt Jakob Martin, der ihn hartnäckig verfolgte. Derselbe wendete sich mit der Anklage erst an den portugiesischen Gesandten und später an die Inquisition selbst, er brachte Zeugen, daß Molcho früher Christ gewesen und jetzt gegen das Christentum predige. Er wurde vorgeladen und trotz seines päpstlichen Schutzbriefes zum Tode verurteilt. Ein Scheiterhaufen wurde angezündet und ein Verdammter auf demselben verbrannt. Aber wie erstaunte man, Salomon Molcho darauf in den päpstlichen Gemächern einhergehen zu sehen. Der Papst ließ nämlich einen andern Verurteilten anstatt Molchos in einen Sack stecken und verbrennen. Molcho war gerettet, aber durfte nicht länger in Rom bleiben. Er verließ Rom und traf mit David Reubeni wieder zusammen; beide vereinigten sich zu einem kühnen messianischen Schritt. In Regensburg war der Reichstag mit dem Kaiser Karl V. versammelt; dahin beschlossen beide sich zu begeben. Mit einer Fahne, auf der die hebräischen Buchstaben „Machbi“ מ"כ"ב"י,[1]) d. h.: „Wer unter den Mächten, Ewiger, ist dir gleich!“ standen, reisten sie von Bologna über Ferrara nach Regensburg. Sie erhielten Audienz beim Kaiser Karl V., in der sie die Bitte vortrugen, den Marannen zu gestatten, sich zu bewaffnen, um sich zu einem Kriege gegen die Türken mit dem Rest der jüdischen Stämme in Arabien zu vereinigen. Nach einem andern aber unglaublichen Bericht hätten sie den Kaiser für das Judentum gewinnen wollen. Vorher hatte sie der Sachwalter der deutschen Juden, Joselin von Rosheim, vergebens vor solchem Schritte gewarnt. Der Kaiser ließ beide in Fesseln schlagen; im September 1532 wurden sie in Mantua vor ein Inquisitionsgericht gestellt, von dem Molcho zum Feuertode verurteilt wurde. Er wurde zum Scheiterhaufen geführt und dort von einem vom Kaiser abgesandten Boten gefragt, ob er sein Vorgehen bereue und wieder Christ werden wolle. In diesem Falle sollte er begnadigt werden. Seine Antwort war: „Er sehne sich, als angenehmes Ganzopfer auf den Altar des Herrn gebracht zu werden und bereue, in der Jugend Christ gewesen zu sein.“ So wurde Molcho im Dezember 1532 verbrannt. David Reubeni brachte man nach Spanien in einen Kerker der Inquisition, wo er durch Gift getötet wurde; er konnte als Jude nicht zum Tode verurteilt werden. Von diesen beiden war es Molcho, der lange noch nach seinem Tode begeisterte Verehrer hatte. In Italien und der Türkei glaubten Viele, er sei auch diesem Feuertode, wie früher in Rom, entronnen. Einige gaben vor, ihn darauf gesehen zu haben. Nach diesem schrecklichen Ausgang ging ein ganzes Jahrhundert hin, wo man nichts von messianischen Unternehmungen hörte, höchstens, daß da und dort einige Anhänger der Kabbala sich mit der Berechnung des Jahres der Messiasankunft abmühten und durch strenge Aszetik dasselbe herbeizuführen glaubten. Wir nennen von denselben Isaak Luria (1534—1572); Joseph

[1]) Eine Zusammensetzung der Anfangsbuchstaben der Wörter des Verses in 2. M. 15. 11.: „Wer unter den Mächten, Ewiger, dir gleich!“ מי כמוך באלים ה׳.

Kara (1488—1575) und Chajim Vital, den Calabresen (1572—1620), u. a. m. Erst im 17. Jahrh. hat die Geschichte wieder von dem Auftreten eines Messias zu berichten. Es war dies Sabbathai Zevi (1626—1676), geb. in Smyrna in Kleinasien und Abkömmling der dahin ausgewanderten spanischen Juden. Derselbe war schon in seiner äußeren Erscheinung von imponirender, einnehmender Gestalt. Groß gewachsen, wohlgestaltet, mit schönem schwarzen Bart und Kopfhaar und mit angenehm vernehmlichem Organ vermochte er, so von der Natur begünstigt und wohl ausgerüstet, die Menschen an sich zu fesseln. Hierzu gesellte sich sein Hang zu Außergewöhnlichem und seine reiche Phantasie. Man erzählt, daß er schon in der Jugend nur einsame Plätze aufsuchte und später keinerlei Neigung für das weibliche Geschlecht hatte. Sabbathai wurde früh mit einer Frau verheiratet, die er jedoch bald mied, sodaß sie sich von ihm scheiden ließ. Dasselbe wiederholte sich bei einer zweiten Frau. Dagegen vertiefte er sich desto mehr in die Geheimlehre, Kabbala, und hatte schon zu 20 Jahren eine ziemliche Anzahl von Jüngern um sich erworben, die auf seine Lehren lauschten. Den Unterhalt erhielt er von seinem Vater Mordechai Zevi in Smyrna, der Agent eines englischen Hauses war und dadurch zu einem Wohlstand gelangte. Das Jahr 1666 wurde von christlichen mystischen Gelehrten in England als das messianische Jahr, wo die Juden nach Jerusalem zurückkehren und dort zum Christentum bekehrt werden, bezeichnet. Davon hörte der Vater Sabbathais in den englischen Kreisen sprechen und erzählte es seiner Familie zu Hause. Der junge Sabbathai Zevi hörte aufmerksam zu und dachte in seinem Innern, ob er nicht berufen sei, das messianische Jahr herbeizuführen und in demselben eine messianische Aufgabe zu erfüllen. Im Sohar und der burjanischen Kabbala wurde das Jahr 1648 als Erlösungsjahr angegeben. In diesem Jahre verkündete sich Sabbathai Zevi seinen Jüngern als den Messias und erlaubte sich von nun ab, den biblischen vierbuchstabigen Gottesnamen „Jhvh“ gegen das Verbot seines Aussprechens außerhalb des Tempels (s. Adonai) ohne Scheu auszusprechen. Diese Anmaßung zog ihm bald den Bann der Rabbiner zu Smyrna zu, und er mußte die Stadt 1651 verlassen. Diese erste Verfolgung vernichtete nicht den Glauben an seine Messianität, war ja die agadische Lehre von den Leiden des Messias weithin unter den Juden verbreitet, die auch Sabbathai Zevi zu Gute kam. Er reiste mit seinen Jüngern nach Constantinopel. Dort gewann er einen Abraham Jachini für sich, der öffentlich seine Messianität durch eine alte, von ihm aufgefundene Schriftrolle bezeugte, worin zu lesen war: „Im Jahre 1626 wird ein Sohn geboren werden Namens Sabbathai, er ist der wahrhaftige Messias und wird einen großen Drachen demütigen und ohne Waffen Krieg führen.“ Indessen war wohl da der Erfolg hiervon nicht groß, denn Sabbathai begab sich bald von dort nach Salonichi. Hier trat er mit mehr Kühnheit auf und gewann in der That eine große Anzahl von Jüngern. Ein neuer Akt machte von ihm viel Reden; er feierte eine mystische Vermählungsfeier mit der Thora, wo er, der Messias, als Himmelssohn und die Thora als Himmelstochter gelten sollten. Er hielt sich als die zu Fleisch gewordene Thora, gleich dem Logos im Christentum, die er ersetzen könne. Aber auch da regte dieses Verfahren die Rabbiner gegen ihn auf, die ebenfalls gegen Sabbathai den Bann aussprachen. Er verließ auch diese Stadt und kam nach seinen Wanderungen durch Griechenland in Kairo in Aegypten an. Da wurde er in das Haus des sehr reichen jüdischen Münzmeisters Raphael Joseph Chelebi, der ein Verehrer der Kabbala war, aufgenommen. Nach einiger Zeit, im Jahre 1663, verließ er Kairo und kam nach Jerusalem, wo er bald als Sendbote der verarmten jüdischen Gemeinde zu Jerusalem nach Kairo abgeschickt wurde, um von dem reichen jüdischen Münzmeister Geld zur Zahlung der über sie verhängten Erpressungen zu erwirken. Zu dieser Zeit seiner

zweiten Anwesenheit in Kairo vermählte er sich mit einem Mädchen aus Polen, das als Waise in einem christlichen Kloster erzogen wurde, aber zuletzt dasselbe heimlich verließ und sich mit dem Gedanken trug, die Frau des Messias zu werden. Diese Frau, Namens Sara, war von ausnehmender Schönheit, aber stand in keinem guten Rufe. Im Hause des reichen Chelebi wurde die Vermählung gefeiert; derselbe stellte ihm seine Reichtümer zur Verfügung. Der Kreis seiner Anhänger mehrte sich ungemein, auch die Schönheit seiner Frau und ihr freies Wesen zog Jünglinge und Männer an. So kehrte er mit dem geforderten Gelde nach Palästina zurück. In Gaza lernte er den herumreisenden jerusalemitischen Sendboten Nathan Benjamin Levi (1644—1680) kennen, der sich ihm anschloß und sein eifriger Anhänger wurde. Sabbathai zählte damals schon 40 Jahre, aber Nathan nur 20 Jahre. Dieser gab sich als den Vorboten und Ankündiger des Messias, als den Propheten Eliahu der Bibel, den Vorläufer des Messias aus. Er verkündete, daß nach Ablauf von einem Jahre und einigen Monaten der Messias erscheinen, den Sultan ohne Waffen, durch Gesang von Liedern gefangen nehmen und die Herrschaft Israels über alle Völker der Erde gründen werde. Das Jahr 1666 wird das Erlösungsjahr werden. Diese Verkündigung verbreitete er auch durch Versendung von Schriften nach Gegenden, wohin er nicht gelangen konnte. Dieselben fanden Glauben, und ein wahrer Taumelgeist bemächtigte sich fast aller Juden Jerusalems und der Umgegend. Doch gab es noch einige Nüchterne unter ihnen, besonders unter den Rabbinern, die den ganzen Vorgang als Trugwerk hielten. Sabbathai fühlte sich daher nicht sicher, verließ Jerusalem und wanderte nach seiner Vaterstadt Salonichi aus. Vorher jedoch sandte er mehrere sehr rührige Sendboten nach verschiedenen Ländern, die sein Erscheinen als Messias verkünden sollten. Wir nennen von denselben: Sabbathai Raphael und Mathatia Bloch. So kam es, daß ihm in allen Städten auf seiner Durchreise Huldigungen und fast königlicher Empfang entgegengebracht wurden. Aleppo und Smyrna zeichneten sich darin besonders aus. In der Synagoge daselbst erklärte er sich im September 1665 unter Hörnerschall als den Messias. Die Menge rief ihm jauchzend zu: „Es lebe unser König, unser Messias!" Groß war allgemein die schwärmerische Liebe und Verehrung für ihn. Mädchen, Frauen und Kinder fielen in Verzückung und priesen Sabbathai Zevi als den Erlöser. Alle bereiteten sich zur Auswanderung nach Palästina vor. Jubel und Festlichkeiten nahmen überhand, sowie andererseits es auch nicht bei Vielen an Werken der Aszetik fehlte, um bald und sicher des Messiasreiches teilhaftig zu werden. In allen Straßen hörte man Psalmen absingen. Im messianischen Freudenrausch tanzten überall Männer mit Frauen wie Rasende. Von hier verbreitete sich die Kunde von dem Messias und dem messianischen Freudenrausch nach den nahen und fernen Ortschaften. Auch Christen, evangelische Geistliche, die Sekretäre der englischen und holländischen Handelshäuser berichteten von dem Außerordentlichen. An den Hauptplätzen sprach man bald nur von Sabbathai Zevi und war gespannt auf jede Nachricht von ihm von Smyrna oder Constantinopel. Es bemächtigte sich auch der Juden in Europa ein allgemeiner messianischer Freudenrausch. Almosenspenden, Kasteiung, prophetische Verzückung waren in allen Orten, fast sämmtliche Rabbiner, Männer von Bildung und philosophischer Einsicht verfielen der Leichtgläubigkeit der Menge. Ein einziger Mann, Jakob Sasportas in Hamburg, machte eine rühmliche Ausnahme, er trat mit rücksichtsloser Schärfe gegen diese messianische Raserei auf. An die Gemeinden und Führer in Europa, Asien und Afrika versandte er Sendschreiben und entlarvte den großen Betrug und warnte vor den traurigen Folgen. Solche Gegenstimmen verhallten in dem Jubel der Menge und fanden nur wenig Gehör. Ein deutscher Gelehrter, Heinrich Oldenburg in London,

schrieb im Dezember 1665 an Spinoza darüber: „Alle Leute sprechen hier von dem Gerüchte der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreuten Israeliten in ihr Vaterland. Bei Wenigen findet es Glauben, aber Viele wünschen es —.“ Auch in Amsterdam griff diese Gläubigkeit stark um sich, die in Jubel, rauschender Musik und Tänzen, auch in den Bethäusern der Juden ihren Ausdruck fand. Neue Gebetbücher in hebräischer, portugiesischer und spanischer Sprache mit den Bildnissen von Sabbathai Zevi und König David wurden verteilt. In Hamburg konnte man die ernsten und würdigsten Männer mit spanischer Vornehmheit, wie umgewandelt, in den Synagogen, mit der Gesetzesrolle in der Hand, hüpfen, springen und tanzen sehen. Wir nennen: Manoel Tayeira, den damals schon betagten und sehr gesuchten Arzt Benedito de Castro u. a. m. In London wettete man, daß Sabbathai Zevi in 2 Jahren zum König von Jerusalem gesalbt sein werde. In Avignon rüsteten sich schon die Juden, im Frühjahr nach Jerusalem aufzubrechen. In Smyrna trafen täglich Deputationen mit Huldigungen, Geld und anderen Geschenken für Sabbathai Zevi ein. Innerhalb des messianischen Arsenals arbeitete in dieser Zeit der Kreis seiner Vertrauten eine Reform des Judentums aus nach kabbalistischen Grundsätzen im Sohar und anderen mystischen Schriften. Im Messiasreich sollten die bisher geltenden Gesetze aufhören, es wurde eine völlige Aufhebung des Gesetzes ausgesprochen; der Gottesglaube wurde ebenfalls nach den Aussprüchen des Sohar bestimmt: die Gottheit ist dreifältig, in drei Personen: dem Uralten der Tage, dem heiligen König und einer weiblichen Person, der Schechina. Der heilige König ist der Messias, der wahre Gott, der Erlöser, der Gott Israels, nur zu ihm bete man, dagegen habe sich der Alte an Tagen zurückgezogen und jenem, seinem Stellvertreter, die Herrschaft überlassen. Man wendete darauf die Worte des Hohenliedes an: דומה דודי לצבי „Mein Lieber gleicht dem Zevi“, nämlich dem Sabbathai Zevi! Die Briefe von Samuel Primo, dem Sekretär des Sabbathai Zevi, hatten die Unterschrift: „Ich, der Herr, Euer Gott, Sabbathai Zevi!“ אני ה׳ אלהיכם שבתי צבי. Schon wurden an die Gemeinden Briefe gesandt folgenden Inhalts: „Der einige und erstgeborne Sohn Gottes, Sabbathai Zevi, Messias und Erlöser des israelitischen Volkes, allen Söhnen Israels Frieden! Freut euch mit Gesang und Lied und verwandelt den Tag, der früher in Trauer und Betrübnis verlebt wurde, in einen Tag des Jubels, weil ich erschienen bin.“ Es war der erste Stoß gegen das bestehende Judentum. Aber schon dieser rief die Gegner wach, es bildeten sich Vereinigungen von Gelehrten und Rabbinern, die gegen jede Gesetzesauflösung protestirten und für die Erhaltung des rabbinischen Judentums eintraten. Diesem bis jetzt nur noch wenig wirksamen Gegenschlag auf Sabbathai Zevi war bald ein viel wuchtigerer gefolgt. Der Kadi von Smyrna ließ ihm die strenge Weisung zugehen, sich in drei Tagen nach Constantinopel zu begeben und dort sich vor die höchste türkische Behörde zu stellen. Das messianische Jahr 1666 begann grade mit dieser seiner Reise nach Constantinopel, was gleichsam als Hohn gegen die messianische Ankündigung gelten konnte. Ihn begleiteten sein Sekretär Samuel Primo und viele Anhänger. Das Schiff hatte viel mit Stürmen zu kämpfen, aber langte glücklich in den Hafen an, was zu verschiedenen Wundermärchen von diesem Messias Stoff gab. Sabbathai wurde an der Küste der Dardanellen von türkischen Häschern verhaftet, in Fesseln geschlagen und nach einem Städtchen in der Nähe von Constantinopel gebracht, von wo er sich im Februar 1666 nach Constantinopel einschiffen mußte. Die Kunde davon gelangte zu seinen Anhängern; diese eilten zum Landungsplatz, wo der Andrang von Juden und Türken so gewaltig war, daß die Polizei einschreiten mußte, um die Ordnung herzustellen. Der Unterpascha bewillkommnete den Messias mit einer Ohrfeige, aber dieser hielt ihm die

andere Wange hin. Vor Mustava Pascha, dem Stellvertreter des Vesir, sagte er auf Befragen nach seinem Thun: er sei nichts mehr als ein jüdischer Chacham, Weiser, der für die Juden in Jerusalem Geld sammle, und könne nichts dafür, wenn die Juden ihm solch große Verehrung erweisen. Er verleugnete somit seine Messianität, aber das half ihm nichts, er wurde ins Gefängnis abgeführt. Seine Anhänger verloren zum großen Teil dennoch nicht ihren Glauben an ihn, und Tausende, Juden und Türken, drängten sich an sein Gefängnis. Der Großvesir Kiprili sah sich deshalb veranlaßt, ihn nach dem Dardanellenschloß Kostia bringen zu lassen. Auch dahin drängten sich schaarenweise seine Anhänger aus allen Teilen der Erde mit Geld und Geschenken. Man konnte nicht genug Schiffe herbeiholen, dieselben nach dem Dardanellenschloß zu schaffen. Der Kastellan des Schlosses ließ sich Einlaßgeld zahlen und erbeutete Reichtümer. Ein wahrer Goldregen war in Kostia für alle Bewohner dieses Städtchens. Von da aus setzte Sabbathai seine messianische Thätigkeit in Schriften durch Sendboten fort. Er sprach in denselben die Aufhebung der Fasttage des 17. Tamus und des 9. Ab aus, die er in Freudentage zu verwandeln befahl; er beabsichtigte sogar, andere Festtage einzuführen, auch an die Stelle des Versöhnungstages. Da ereignete sich ein Vorfall, der seinem Treiben bald ein Ende machte. Ein angeblicher messianischer Prophet Nehemia, der in Polen die Nähe des Messiasreiches, aber nicht das des Sabbathai Zevi, verkündete, kam auf Einladung zu ihm. Derselbe konnte sich nicht mit ihm vereinen, und als die Sabbatianer sein Leben bedrohten, eilte er nach Adrianopel zum Kaimakom Mustava, bekannte sich zum Islam und denunzirte Sabbathai wegen seiner hochverräterischen Pläne. Der Sultan Mohamed IV. wurde davon in Kenntnis gesetzt und die Untersuchung gegen Sabbathai eingeleitet. Vor den Sultan gebracht, nahm er auf den Rat von dessen Leibarzt Didon die islamitische Religion an. Er warf seine Kopfbedeckung verächtlich zur Erde, und ein Diener reichte ihm einen türkischen weißen Turban mit einem grünen Oberkleide. Er erhielt den Namen Mehmed Effendi und wurde zum Thürhüter des Sultans mit einem großen Gehalt ernannt. Auch die Messiasfrau Sara wurde Türkin und hieß: Fauma Kadin; dasselbe thaten einige seiner Anhänger. Der angebliche Messias hatte noch die Frechheit an seine Anhänger zu schreiben: „Gott hat mich zum Islamiten gemacht, er befahl, und es geschah.“ Eine fürchterliche Enttäuschung bemächtigte sich seiner Verehrer in nah und fern. In Amsterdam traf hiervon die Kunde gerade ein, als eine neue Huldigungsdeputation zu Sabbathai abgehen sollte, sie blieb zurück. Alle schämten sich und bereuten ihre That. Die Rabbiner an allen Orten machten ihnen die Rückkehr zum alten Judentume leicht und drohten mit dem Banne denen, welche Jemandem wegen seines Sabbatianismus Vorwürfe machen sollten. Trotzdem gab es noch immer einen großen Teil seiner Anhänger, die den Glauben an ihn nicht aufgaben, sie vereinigten sich zu einer Sekte, die sich in Asien und auch in Europa ausbreitete und bedeutende Verkünder fand. In Europa waren es mehrere Kabbalisten in Polen, die man als Anhänger derselben entlarvte, z. B. Mordachai Eisenstadt, Abraham Cordoso, Chajon Chija Nehemia, Chajim Malach, Juda Chassid mit seinem Anhange u. a. m., zuletzt auch Jonathan Eibenschütz, Rabbiner in Hamburg. Eine weitere Umgestaltung erhielt diese Sekte durch den Polen Jakob Frank, von dem sich die Anhänger Frankisten nannten. Im Orient existiren die Sabbatianer als Sekte heute noch, deren Religion aus einem Gemisch von Lehren des Judentums und Islams besteht.

Neujahrsgottesdienst, Neujahrsgebete, תפלות ראש השנה. Der Neujahrstag wird im Pentateuch als „Tag des Posaunenhalles“ und „Tag der

Erinnerung" ganz besonders zur Feier geboten.[1]) Im Tempelgottesdienst würde derselbe bei seinem Mussafopfer durch das Blasen auf dem Widderhorn, begleitet von zwei Trompeten, sowie durch das Absingen von Psalm 81. im Levitenchor u. a. m. ausgezeichnet.[2]) In dem Synagogengottesdienst sind für diesen Tag besondere Gebete bestimmt. a. Das Abendgebet. Dasselbe ist mit Ausnahme des „Siebengebetes" dem von „Sabbat" und „Fest" gleich, nur daß am Schlusse desselben vor dem Halbkaddisch vor dem Siebengebet der V. 4. von Psalm 81.: תקעו בחודש gesprochen wird. Das „Siebengebet", ברכת שבע, das von der Gemeinde leise gebetet und vom Vorbeter nicht laut wiederholt wird, hat mehrere Einschaltungen von Sätzen aus der gäonischen Zeit, als: זכרנו in dem ersten und מי כמוך in dem zweiten Stück. Die mittleren Stücke zwischen den ersten drei und den letzten drei Benediktionen sprechen von der Bedeutung des Tages und dem Gebete zur Ausbreitung der Gottesverehrung über alle Völker und Herbeiführung der messianischen Verheißungen. Es sind drei herrliche Gebetsstücke, die den jüdischen Gottesdienst in seiner wahren Würde erscheinen lassen und den Beruf der Lehre Israels zum Ausdruck bringen. Die Anerkennung Gottes als des alleinigen Herrn der Welt, מלכיות, hat das erste Stück. ובכן תן פחדך; das zweite: ובכן תן כבוד enthält die Bitte, Gott wolle der Verheißungen für Israel gedenken, זכרונות, und endlich enthält das dritte ובכן צדיקים. mit ותמלוך das Gebet für die baldige Herstellung des Gottesreiches. Diese drei Gebetsstücke geben in kurzen Abrissen, was das viel längere dreiteilige Gebet der Mussaf-Schemone-Esre (s. d. A.) weiter enthält. Zu ihrer Grundlage haben diese drei Stücke die Verse in Sacharia 8. 20., Jeremia 23. 5. u. Ps. 107. 42. u. 115. 10. Die Abfassung derselben, deren Text in den älteren Gebetbüchern vielfach variirt, war gegen das 5. Jahrh.[3]) Eine Wiederholung dieser Wünsche und Hoffnungen hat das letzte Gebet dieser mittleren Stücke mit den Anfangsworten אלהינו ואלהי אבותינו. Die letzten drei des „Siebengebetes" sind völlig gleich denen des Achtzehngebetes. Auch da haben wir zwei Einschaltungen: 1) das וכתוב und 2) das בספר החיים. Dem Siebengebet folgt das Kidduschgebet über Wein, worüber wir auf den Artikel „Kiddusch" verweisen. Das Schlußgebet ist „Alenu", worüber Ausführliches in dem betreffenden Artikel gegeben ist; ebenso bitten wir über das Kaddischgebet, das sich diesem anschließt, den Artikel „Kaddisch" nachzulesen. b. Das Morgengebet und der Morgengottesdienst. Das Morgengebet ohne die an verschiedenen Stellen desselben eingeschobenen Pijutstücke, über die wir auf den Artikel „Liturgische Poesie" verweisen, ist in seinem Anfange, den Einleitungspsalmen, פסוקי דזמרא, bis nach ברכו dem Sabbatmorgengebet völlig gleich. Von da ab bis zur Schemone-Esre folgt das Morgengebet des Wochentages. Aber die Schemone-Esre besteht aus sieben Benediktionen und heißt „Siebengebet", ברכת שבע, wie wir dasselbe schon im Abendgebet dieses Festes besprochen haben. Diesem schließt sich das alte, ehrwürdige Gebet „Abinu Malkenu", unser Vater, unser König! an, worüber wir in dem Artikel dieses Namens ausführlich berichtet haben. Das Kaddisch (s. d. A.) schließt den ersten Teil des Morgengottesdienstes. Der zweite Teil desselben ist c. die Vorlesung aus der Thora und den Propheten, worüber wir auf die Artikel „Vorlesung aus der Thora" und „Haftara" verweisen. Es folgt nun das „Schofarblasen" in seinen drei Absätzen. Auch darüber bitten wir in dem Artikel „Schofarblasen" nachzulesen. Die Predigt wird von Vielen vor dem Schofarblasen, von Anderen nach demselben gehalten. Der dritte Teil des Morgengottesdienstes ist d. das Mussafgebet, תפלת מוסף. Indem wir über dessen Einsetzung u. a. m. den

[1]) Siehe: „Tag des Posaunenhalles". [2]) Siehe: „Tempelgottesdienst". [3]) In Jeruschalmi Rosch haschana Absch. 4. 6. scheint man diese Gebete schon gekannt zu haben.

Artikel „Mussafgebet" nachzulesen bitten, sprechen wir hier nur über dessen einzelne Teile. Dasselbe beginnt mit Psalm 145. als Einleitung, פסוקי דזמרא mit dem sich ihm anschließenden Halbkaddisch (s. Kaddisch). Es folgt nun die Schemone-Esre (s. d. A.), die nicht aus achtzehn Benediktionen, sondern aus n e u n besteht, aus den drei ersten und den drei letzten und den drei mittleren, die zwischen jenen gebetet werden. Andere Zwischengebete bis auf ומפני sind die des Morgensiebengebetes ברכת שבע. Es folgt nun das ומפני mit der Zitierung der Schriftstellen über die Festopfer dieses Tages. Darauf kommen die drei Hauptteile der mittleren Gebete. Schöne, herrliche Gebete, die als Mustergebete aufgestellt zu werden verdienen. Das e r s t e beginnt mit dem Alenu-Gebet (s. d. A.) und schließt mit dem von אלהינו ואלהי אבותינו; es hat zu seinem Inhalt die Bitte um die Ausbreitung der Gotteserkenntnis und der Gottesverehrung auf der Erde, wo alle Menschen nur Gott, den Einen, anerkennen und anbeten werden. Das z w e i t e אתה זוכר spricht von der göttlichen Vorsehung und dem Gottesgericht auf Erden. Das d r i t t e, אתה נגלית, hat die sinaitische Gesetzesoffenbarung, den Beruf Israels mit der Bitte auf Erfüllung der ihm gewordenen Verheißungen — zu seinem Gegenstande. Erhöht wird die Andacht bei denselben durch das zwischen jedem stattfindende Schofarblasen. Die Abfassung dieser drei Zwischenstücke gehört der talmudischen Zeit an, wird teilweise schon dem Lehrer Rabh (s. d. A.) zugeschrieben. Die letzten drei Stücke sind die des Abend-Siebengebetes, nur daß nach der zweiten Benediktion der „Priestersegen" gesprochen wird, über den wir auf den Artikel „Priestersegen" verweisen. Die Schlußgebete sind die des Mussafgebetes am Sabbat, nur daß zuletzt der Neujahrspsalm (Ps. 81.) und Ps. 27. gesagt werden. e. Das M i n c h a g e b e t, תפלת מנחה. Dasselbe wird Nachmittags gebetet. Ueber die Begründung desselben bitten wir den Artikel „Minchagebet" nachzulesen. Wir bemerken, daß dasselbe am Neujahrsfeste aus dem Einleitungspsalm (Ps. 145.) mit dem sich ihm anschließenden קדיש, dem Halbkaddisch (s. Kaddisch), dem Siebengebet des Morgengebets, dem „Abinu Malkenu" (s. d. A.), dem Kaddisch und dem Alenu-Gebet (s. d. A.) nebst dem darauf folgenden „Kaddisch" besteht. Nochmals bemerken wir, daß wir wegen des zugemessenen Raumes hier nicht über die Pijutim-Gebete einzeln sprechen können und verweisen über dieselben in ihren Hauptstücken auf den Artikel: „Liturgische Poesie".

Neumondsgottesdienst, Neumondsgebet, תפלות ראש חודש. Der Neumondstag, als Anfang des Monats, wurde laut gesetzlicher Bestimmung[1]) im Tempelgottesdienst (s. d. A.)[2]) durch besondere Opfer und Trompetenschall ausgezeichnet, wenn er auch als kein Festtag mit Verbot jeder Arbeit gleich den anderen Festtagen (s. Feste) gehalten wurde.[3]) Zur Zeit des ersten Staatslebens war es Sitte, den Neumondstag als Freudentag zu begehen,[4]) der durch Familienmahlzeit verherrlicht wurde.[5]) Auch suchte man an ihm den Propheten auf.[6]) In dem Synagogengottesdienst erhält derselbe folgende Auszeichnung: a. in der Aboda-Euloge soll nach רצה ein Gebet für Israel und seine heiligen Güter;[7]) aus der gäonäischen Zeit (8. Jahrh.) dafür die stehende Formel in unseren Gebetbüchern: יעלה ויבא; b. das Hallelgebet (s. d. A.) nach dem Achtzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.); c. die Vorlesung aus der Thora (4. M. 28. 1—16.); d. das Mussafgebet, nämlich das Siebengebet mit den mittleren Stücken, ראשי

---

[1]) 4. M. 28. 11. 15., 1. Chr. 24. 31., 2. Chr. 2. 4., 8. 13., Esra 3. 5., Nehemia 10. 33. [2]) Hierzu Abth. I. „Neumondsanfang". [3]) Chagiga S. 18a. Erubin S. 10. wird die Arbeit an Neumondstagen gestattet. [4]) Hosea 2. 11. [5]) 1. S. 20. 5.; 24. 27. 34. [6]) 2. K. 4. 23. [7]) Tosephta Berachoth Absch. 4.; Gemara Sabbat S. 24. das. Raschi לבקש רחמים על ישראל להשיב עבודה למקומה Sopherim 9. 6.

ובראשי חדשיכם, הדשים und אלהינו ואלהי אבותינו, eingeschaltet werden. Fällt der Neumondstag auf einen Sabbat, so bestehen die mittleren Gebete aus אתה יצרת mit וביום השבת und ישמחו, sowie א"אר. Es folgen nun die üblichen Schlußgebete gleich wie am täglichen Morgengebete und am Morgen des Sabbats nebst dem Mussafgebet des Sabbats (s. d. A.). Wir bemerken, daß es auch in dem Gebet des Mussafs für Sabbatneumond andere Formeln gab.[1]) Auch der Schluß des Mussafgebetes des Neumonds am Wochentage war noch im 4. Jahrh. nicht fest, derselbe bildete einen Streitpunkt zwischen den Lehrern R. Jose b. Nehorai und Samuel.[2]) Mehreres siehe: „Synagogengottesdienst".

Sabbatgottesdienst, Sabbatgebete, תפלות השבת. Die Feier des Sabbats ist von Abend bis Abend, sie beginnt Freitag Abends nnd endet Sabbat Abends. Der erste Sabbatgottesdienst ist Freitag Abends, er leitet den Sabbat ein. Wir sprechen daher erst von: *a.* dem Abendgottesdienst. In dem Artikel „Abendgebet" haben wir den wochentäglichen Abendgottesdienst behandelt; es bleibt uns hier nur von den Aenderungen desselben für den Sabbat-Abendgottesdienst zu berichten. Dem Abendgebete gehen gleich dem Morgengebet gewisse Einleitungspsalmen, פסוקי דזמרא, voraus; es sind sechs Psalmen, von Ps. 95. bis Ps. 99. und Ps. 29., mit dem schönen Lied: לכה דודי von Salomo Halevi Alkabez (gegen 1560) zur Einführung des Sabbats, dem noch Ps. 92. und 93. folgen. Von diesen Einleitungen mit Ausnahme des Ps. 92. wissen jedoch die älteren Gebetbücher nichts.[3]) Es beginnt das eigentliche Abendgebet, aber nicht wie beim Wochenabendgebet mit dem Psalmenverse 78. 38. והוא רחום, sondern gleich mit der Formel der Aufforderung zur Benediktion: ברכו. Wieder sind es ältere Gebetbücher, auch die der Sephardim, welche auch da mit dem Psalmverse 78. 38. והוא רחום das Abendgebet eröffnen.[4]) Eine fernere Aenderung findet am Ende der vierten Euloge השכיבנו statt. Dieselbe schließt nicht, wie am Wochentage, mit ברוך שומר ישראל לעד, sondern mit ופרוס und הפורס סוכת, weil Israel sich an diesem Tage besonders des göttlichen Schutzes erfreut.[5]) Andere lassen daher auch die Sätze in dieser Euloge von כי אל שומרנו weg.[6]) Daran schließt sich der Schriftvers 2. M. 31. 16. über die Sabbatfeier. Wieder wird das Gebet ברוך ה' לעולם des Abendgebetes am Wochentage weggelassen. Der Grund hiervon ist, weil dasselbe das Achtzehngebet (Schemone Esre) ersetzen sollte, welches am Sabbat nicht gebetet wird.[7]) Diesem schließt sich das kleine Kaddischgebet mit dem darauf folgenden Siebengebet, Birchath Scheba, ברכת שבע, an, anstatt des Achtzehngebets (Schemone Esre) am Wochentage. Dasselbe besteht aus den drei ersten und den drei letzten Eulogen des sonstigen Achtzehngebetes (Schemone Esre) und dem Gebet über die Bedeutung des Sabbats אתה קדשת mit den sich diesen anschließenden Schriftversen aus 1. M. 2. 1—3. ויכלו und dem Gebet רצה במנוחתנו.[8]) Weshalb man ein „Siebengebet" anstatt des „Achtzehngebets" eingeführt habe, ist, weil die zwölf mittleren Gebete des Achtzehngebetes um Gewährung der verschiedenen Bedürfnisse des Menschen bitten, deren Nennung den Menschen oft zu Trauer stimmt, was am Sabbat vermieden werden soll.[9]) Doch haben wir auch da verschiedene Abweichungen zu verzeichnen. Für das אתה קדשת hat das römische Machsor eine ganz andere Gebetsformel,

---

[1]) Rokeach § 306 aus den Responsen des Zemach Gaon. [2]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. פ' הרואה [3]) Siehe Ausführliches darüber in S. Baer S. 178. Daselbst S. 182. über die Ausnahme von Ps. 92. [4]) So noch im Siddur des R. Amram Gaon; dagegen erklären sich jedoch die meisten Dezisoren, weil man am Sabbat keine Sündenvergebungsgebete sprechen soll, wie überhaupt keine zu Trauer stimmenden Gebete. Vergl. die Zusammenstellung darüber in Baer, Abodath Israel S. 183. [5]) Daselbst S. 186. [6]) Daselbst. [7]) Responsen von Salomo b. Idereth. Respons 14. und Kolbo. [8]) Sabbat S. 119. von Rab Hamnuna. [9]) Tanchuma zu וירא

dieselbe lautet: „Aus deiner Liebe, Ewiger, unser Gott, wie du Israel, dein Volk, geliebt hast, und in deiner Barmherzigkeit, unser König, wie du dich deiner Bundeskinder erbarmtest, gabst du uns, Ewiger, unser Gott, diesen großen und heiligen siebenten Tag zur Ruhe, zur Gottesverehrung und zum Danke, als Bund, Zeichen und Herrlichkeit, um uns Segen und Frieden von dir zu verleihen." [1]) Maimonides hat obige unsere Gebetsformel, aber mit Weglassung der ersten zwei Schriftverse, er bringt nur den dritten Schriftvers von 1. M. 2. 3. ויברך אלהים.[2]) Ein kürzeres „Siebengebet" wird vom Vorbeter mit dem ויכלו laut vorgetragen, wegen derjenigen, welche das Gotteshaus nur spät erreichen konnten.[3]) Das Kiddusch (s. d. A.) und das Alenu-Gebet (s. d. A.) bilden noch den Schluß des Abendgottesdienstes; das Kaddischgebet wird verrichtet, wenn eine Waise da ist und dasselbe zu sprechen versteht. Mehreres siehe: „Morgengebet".

β. Morgengottesdienst, שחרית. Das Morgengebet am Sabbat ist mit den Einleitungspsalmen, פסוקי דזמרא, und den Benediktionen, ברכות, das des Wochentages, nur daß es anstatt des Dankespsalmes 100., מזמור לתודה, die Psalmen 19. 34. 90. 91. 135. 136. 33. 92. 93. hat. Von diesen ist Ps. 136. das bekannte große Hallel (s. d. A.) mit 26 Aufrufen zum Dank, הודו; der Psalm 92. ist der Sabbatpsalm, den die Leviten im Tempel zu Jerusalem bei der Darbringung des Morgenopfers sangen, und Psalm 93. ist der Schöpfungspsalm, der die Reihe der Sabbatpsalmen schließt. Die Weglassung des Dankespsalmes 100. מזמור לתודה geschieht, weil am Sabbat nicht die freiwilligen Opfer (Dankesopfer) dargebracht wurden, derselbe auch nicht im Tempel abgesungen wurde. Ein fernerer Zusatz ist das schöne, in fließend reinem Hebräisch abgefaßte „Nischmath-Gebet", das an Psalmendichtung erinnert und ein hohes Alter bekundet. Man hält „Simon ben Schetach" (s. d. A.) oder „Simon ben Kefa", Petrus (s. d. A.), als dessen Verfasser.[4]) Dieses Gebet, das auch in nicht jüdischen Kreisen bekannt zu werden verdient, lautet in deutscher Uebersetzung: „Der Odem alles Lebenden preise deinen Namen, Ewiger, unser Gott; der Geist alles Fleisches verherrliche und erhebe dein Andenken, unser König stets! Von Ewigkeit bis Ewigkeit bist du, Gott, und außer dir haben wir keinen König, Erlöser und Helfer, der da erlöst, hilft, befreit, rettet, ernährt und sich erbarmt zu jeder Zeit der Not und der Drangsal; wir haben keinen König als nur dich! Gott der Ersten und der Letzten, Gott aller Geschöpfe, Herr aller Erzeugnisse, gepriesen in vielen Lobpreisungen, der seine Welt in Liebe leitet und seine Geschöpfe in Barmherzigkeit. Der Ewige schlummert und schläft nicht; er weckt die Schlafenden, läßt aufwachen die Schlummernden, befreit die Gefesselten, stützt die Sinkenden und richtet die Gebeugten auf; dir allein danken wir. Wäre unser Mund voll des Liedes wie das Meer, unsere Lippen des Lobes wie die Menge seiner Wellen, unsere Lippen des Ruhmes wie die Weite des Himmels, unsere Augen leuchtend wie Sonne und Mond . . . . wir vermögen dir nicht zu danken, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, ob der Tausende von Wohlthaten, die du uns und unsern Vätern erzeigt hast. Aus Aegypten hast du uns erlöst, dem Sklavenhause befreit, in Hungersnot genährt, in Sättigung erhalten, vom Schwert gerettet, vor der Pest bewahrt, von bösen Krankheiten entzogen. Bis hierher hat uns deine Barmherzigkeit geholfen, noch hat deine Liebe uns nicht verlassen. Ewiger, unser Gott! entziehe dich uns nie! Daher mögen die Glieder, die du in uns gesetzt, Geist und Seele, die du uns eingehaucht, die Zunge, die du unserm Munde verliehen — dir danken, dich preisen und

---

[1]) Der hebr. Text lautet: מאהבתך ה' אלהינו שאהבת אותנו Baer S. 187. Auch in Tanja § 13 ist diese Formel nach סידור של R. Amram Gaon. [2]) Maimonides h. Tephilla. [3]) Sabbat S. 24 b. Raschi daselbst. [4]) Siehe Baer: „Abodath Israel." S. 206. voce נשמת

verherrlichen, heiligen deinen Namen, unser König!“ Ein dritter Zusatz nach der Euloge über das Tageslicht, יוצר המאורות, besteht aus den poetischen Gebeten הכל יודוך, die Verse mit alphabetischen Anfängen haben und der gäonäischen Zeit (gegen das 9. Jahrh.) angehören; ferner אל אדון, was jedoch in vielen spanischen Gemeinden, als in Toledo, weggelassen wurde. Für das Achtzehngebet „Schemone Esre“ ist auch hier nur ein Siebengebet, ברכת שבע, bestehend aus den drei ersten und drei letzten Eulogen des Achtzehngebetes mit den Zwischenstücken ישמח משה, das einen Dank für die Einsetzung des Sabbats enthält, dem sich das Bittgebet אלהינו anschließt. Bei Maimonides ist der ganze Nachsatz ולא נתתו weggelassen. Dagegen hat das sephardische Gebetbuch die Formel: ונתתו ה' אלהינו לעמך ישראל ולזרע יעקב. Die unserer Gebetbücher hat viel Anstößiges und bedarf der Verbesserung. Ueber die Keduscha in dem lauten Vortrage des Vorbeters dieses Siebengebetes bitten wir den Artikel „Keduscha“ nachzulesen. Es schließt sich diesem Morgengebet die Vorlesung aus der Thora und dem betreffenden Prophetenstücke (Haftara), an, worüber wir ebenfalls auf die betreffenden Artikel verweisen. Darauf wird: γ. das Mussafgebet verrichtet. Wir haben die Institution des Mussafgebetes in dem Artikel „Mussaf“ ausführlich besprochen; es bleibt uns hier nur noch, dessen Teile anzugeben. Dieselben sind: a. Ps. 145. אשרי als Einleitungspsalm, פסוקי דזמרא, dem ein Halbkaddisch (s. Kaddisch) folgt; b. das Siebengebet, ברכת שבע, mit dem mittlern poetischen Stück תכנת, bei dem jedes Wort mit einem Buchstaben des Alphabets rückwärts ת"ש"ר"ק beginnt. Begleitet wird dasselbe von drei anderen: 1) von dem der Sabbatopfergesetze; 2) dem ישמחו, das den Freudendank wegen des Sabbats enthält und 3) dem Bittgebet אלהינו. Bei Maimonides und in dem sephardischen Gebetbuche lautet die Formel anstatt des תכנת viel schöner: במשה צוית על הר סיני מצות שבת. Bei der lauten Wiederholung ist die „Keduscha“ in einer andern Formel; auch über diese bitten wir den Artikel „Keduscha“ nachzulesen. Die Schlußgebete sind: das bekannte אין כאלהינו mit „Alenu“, עלינו. Letzteres behandelten wir ausführlich in dem Artikel „Alenu“. δ. das Minchagebet, מנחה. Ausführliches darüber giebt der betreffende Artikel. Es folgt nach den Einleitungen die Vorlesung eines Abschnittes aus der Thora, dem sich das Halbkaddisch mit dem Siebengebet anschließt. Das Zwischenstück zwischen den ersten und letzten drei Benediktionen ist hier von der Gotteseinheit in Verbindung mit der Sabbatfeier und Israel. Dasselbe beginnt mit: אתה אחד. Eine andere Formel dafür hat das Gebetbuch Siddur des R. Amram Gaon, welche lautet: הנח לנו ה' אלהינו כי אתה אבינו ותמלוך עלינו מהרה כי אתה מלכנו ובעבור שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא על ישראל עמך ועל יום השביעי נשבות בו כמצות רצונך ואל תהי צרה ויגון ביום מנוחתנו .... Die Schlußgebete sind: a. die drei Psalmenverse aus Ps. 119. 142.; 71. 19.; 36. 7. צדקתך צדק; sämmtliche preisen Gottes Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Wohlthätigkeit. b. Das Alenugebet (s. d. A.).

Sefer Jezira, ספר יצירה, Buch der Schöpfung. Erste Grundschrift der ältern Geheimlehre, Kabbala (s. d. A.), die mit dem viel jüngern Buche Sohar (s. d. A.) als die Bibel, die Quelle der Geheimlehre, bei den Kabbalisten gilt. I. Name, Gestalt, Teile, Verfasser und Abfassungszeit. Im Talmud kommt eine Schrift der Geheimlehre unter dem Namen „Sefer Jezira“,[1]) und eine unter dem Titel „Hilchoth Jezira“, הלכות יצירה,[2]) „Gesetze der Schöpfung, הלכות יצירה, vor. Man hält beide für eine Schrift, welche diese zwei Namen hatte.[3]) Im 7. Jahrhundert taucht eine Schrift der Geheimlehre unter demselben Namen auf, die von den Kabbalisten hochgeschätzt und von den bedeutendsten Ge-

---

[1]) Sanhedrin S. 65b. das. Jeruschalmi Absch. 7. gegen Ende. [2]) Daselbst S. 67b. [3]) Siehe Zunz, G. V. S. 165.

lehrten gelesen und commentirt wurde.[1]) Dieselbe hat auch in der christlichen Welt viel Aufsehen erregt,[2]) wo sie noch in neuester Zeit von J. F. v. Meyer ins Deutsche übersetzt und herausgegeben wurde.[3]) Man war geneigt, diese Schrift mit der oben im Talmud erwähnten für eins zu halten,[4]) was jedoch schon wegen ihres Schriftstils und der darin vorkommenden Ausdrücke nicht geht. Richtiger hält man dieses Buch als ein jüngeres Erzeugnis, etwa aus der Zeit der arabischen Herrschaft in Babylonien und Palästina, aus dem 7. Jahrhundert. Eine nicht geringere Verwicklung unter den Gelehrten brachte die Angabe des Verfassers desselben hervor. Die Einen glauben, dasselbe rühre von Abraham her, versetzen es somit in das hohe Alter des israelitischen Volkes, das sich traditionell erhalten und später niedergeschrieben wurde.[5]) Eine Anlehnung für ihre Meinung fanden sie in dem letzten Paragraphen, Mischna, dieses Buches: „Als unser Vater Abraham geschaut, betrachtet und gesehen, gezeichnet und ausgehauen (d. h. eine eigene Vorstellung sich gebildet) hatte, da gelangte er dazu (zur Kenntnis der dadurch erlangten Sätze), und der Herr des Alls erschien ihm, nannte ihn seinen Freund, schloß einen Bund mit ihm und seinen Nachkommen; er vertraute auf Gott, und dies ward ihm zur Tugend gerechnet. Er schloß mit ihm einen Bund zwischen den zehn Zehen seiner Füße, d. i. die Beschneidung, und zwischen den zehn Fingern seiner Hände, d. i. die Zunge, band die 22 Buchstaben an seine Zunge und entdeckte in ihrem Grund . . . . ." Hierzu kommt, daß man Abraham noch andere Schriften und Wissenschaft zuschrieb und ihn zum Erfinder mehrerer Gegenstände machte,[6]) er auch von den Essäern als der Kenner der göttlichen Geheimnisse gefeiert wurde.[7]) Aber das schien doch Andern zu weit gegriffen, sie nannten daher den im 2. Jahrhundert n. wirkenden Gesetzes- und Volkslehrer R. Akiba, der auch als Held der Geheimlehre (s. Akiba) gefeiert und zu den Chassidäern nach der Zerstörung des Tempels gezählt wurde, als den Verfasser obiger Schrift. Bekannt ist, daß ihm ein großer Teil der mystischen kleinen Midraschen (s. d. A.) der gäonäischen Zeit (6.—8. Jahrh.), als z. B. das Buch אותיות דר"ע u. a. m.,[8]) zugeschrieben wird. Zu diesen Letzteren bekannte sich noch in neuester Zeit Graetz in seiner Schrift „Gnostizismus" S. 104. Doch auch von dieser Meinung ging man später ab,[9]) da Inhalt, Vortrag, Sprache und Ausdrucksweise mehr für die arabische Epoche passen; man einigte sich dahin, daß der Abfasser des Sefer Jezira im 7. und 8. Jahrhundert gelebt haben müßte.[10]) Doch läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß die Buchstabenmystik eine ältere ist, die schon in der Schule der Tanaim (s. d. A.) und der Amoräer (s. d. A.) heimisch gewesen.[11]) Das Buch hat sechs Abschnitte, die in 33 Mischnas (Paragraphen) zerfallen, worin eine auf verschiedener Deutung und Zusammensetzung der 22 Buchstaben des hebr. Alphabets sich begründende geheimnisvolle Metaphysik und Kosmogenie aufgestellt wird. Von der großen Achtung dieses zeigen die

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Vergl. Wolf, Biblioth. Hebr. 1. p. 23. 956.; II. p. 1196.; III. p. 17.; IV. p. 753. Ferner: Molitor, Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. S. 64. [3]) Amsterdam 1832. [4]) So nach Frank in seiner Schrift „Kabbala", deutsch von Jellinek, Leipzig 1884. S. 51—60. [5]) So nach Juda Halevi in seinem Buche „Kusari" IV. 25. und so noch der freisinnige, aber historisch unkritische Moses Narboni u. a. m. Moses Batarel in seinem Kommentar z. B. Jezira, nach dem auch Saadja Gaon dieser Meinung war. [6]) Nach Herbelot Bibl. or. s. v. „Abraham" schrieben die Magier die Abfassung der Zendbücher zu; auch der Koran (Sura LXXXVII. 19.) spricht von Büchern Abrahams; und noch Menasse ben Israel sagt, daß er einen Traktat über Zauberei verfaßt habe (Nischmath Chajim Bl. 145 b.). [7]) Siehe: „Essäer". [8]) Vergl. Jellinek B. H. III. XIV. und S. 12—49.; B. H. V. S. XIV. und S. 31—33. und S. Sachs am Schluß des ספר התגין Paris 1866. [9]) Auch Grätz in seiner Geschichte V. gehörte zu diesen und sagte sich von seiner früheren Angabe los. [10]) Vergl. Zunz, Gottesd. V. S. 165. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Heft 1. Jost, Gesch. d. J. u. s. S. II. 289. [11]) Siehe: „Mystik". Vergl. Abraham Epstein (Wien) מקדמוניות über dieses Buch S. 40—46.

vielen Commentare der bedeutendsten Männer zu demselben, als von Saadja Gaon (gest. 942); Isaak Israeli (940—950); Dunasch ben Tamim (900—960); Sabbathai Donolo aus Oria (913—970) in seinem Tachkemoni; Jehuda Barsillai (1130); Jehuda Halevi (1140); Abraham ben Dior (im 12. Jahrh.); Nachmanides (1215—1270); Moses Botaril (1409.) u. a. m.; zuletzt noch R. Elia Wilna.[1]) Zitirt wird dasselbe von Raschi (Berachoth S. 55a.; Sabbat 194a.; Chagiga S. 13a.; Hiob 28. 29.) und von Abraham Ibn Esra (Daniel 1. 20.). Es erschien zuerst in Mantua 1562 mit einem doppelten Text und fünf Commentaren; in Amsterdam 1642 mit einer lateinischen Uebersetzung von Rittangel; in Leipzig 1832 mit einer deutschen Uebersetzung von J. F. v. Meyer. II. **Inhalt, Lehre und System.** Das Buch stellt sich die nicht geringe Aufgabe, durch Analogien und Kombinationen der Buchstaben und Zahlen Philosopheme über Gott, Schöpfung, Welt und Menschen zu veranschaulichen. Die Buchstaben werden nach ihrem Laut, ihrer Gestalt und ihrem Gebrauch als Zahl zur Anknüpfung und Versinnbildlichung dieser Philosopheme gebraucht. So sollte die Buchstabenmystik der früheren Geheimlehre in eine spekulative Geheimlehre, Kabbala, umgewandelt werden. Der Neuplatonismus, richtiger die alexandrinische Philosophie, die den Juden durch die Araber im 7. Jahrhundert unter der Herrschaft des Islams wieder zugeführt wurde, lieferte die Ideen, Lehren und Gedanken zu dieser spekulativen Arbeit. Die 22 Buchstaben in Verbindung mit den zehn Sephiroth, Urkräften der Emanation, die zusammen 32 machen, werden als die 32 Bahnen der geheimen Weisheit genannt, die als Grund aller Dinge anzusehen sind. Wir lesen in diesem Buche darüber: „Mit den zwei und dreißig wundervollen Bahnen der geheimen Weisheit hat der Ewige, der Herr Zebaoth, der Gott Israels, der lebendige, mächtige und erhabene Gott, der in Ewigkeit thront, dessen Name erhaben und heilig ist, die Welt geschaffen.“ Wir haben bereits in dem Artikel „Kabbala“ die Stellung dieser Schrift mit ihren Lehren bezeichnet; sie stand an der Grenze, oder besser am Ende der Buchstabenmystik der gäonäischen Zeit[2]) und gab den Anstoß zu einer neuen, dritten Entwicklungsgestalt der jüdischen Geheimlehre, die sich bis auf die Gegenwart in verschiedenen Wandlungen erhalten hat. Das Sefer Jezira ist das erste Buch, welches das in der anthropomorphistischen Mystik gar nicht gekannte und in der talmudischen Geheimlehre höchstens aphoristisch angegebene Emanationssystem mit seinen zehn Sephiroth, Ausstrahlungen, wie es schon teilweise die jüdisch-alexandrinische Philosophie bei Philo hat, bereits ziemlich ausgebildet, und zwar durch eine Verschmelzung der Spekulation mit der Buchstabenmystik, lehrt. Es sind drei Teile der metaphysischen Lehren, die Basis der sich nun aufbauenden „Kabbala“, die hier gegeben werden. Der erste bringt die Lehren von der Emanation und den zehn Sephiroth, den göttlichen Ausstrahlungen oder den göttlichen Kräften. „Zehn Sephiroth giebt es,“ heißt es in diesem Buche, „verstehe sie mit Weisheit und sei weise mit Einsicht, prüfe und forsche und führe Alles auf seinen Ursprung zurück und finde für den Schöpfer seinen Platz. Der Herr einzig, Gott, König, wahrhaft; er beherrscht Alles aus seiner Wohnstätte ewig.“[3]) Diese Worte leiten gleichsam die Emanationslehre ein und heben mit Nachdruck den Einheitsglauben, den Glauben an Gottes Einheit, hervor, wohl, um den Gegensatz zum Heidentume zu betonen. Zur Feststellung des Begriffes der Sephiroth sagt es: „Beziehe ihr Ende (nämlich der Sephira) zu ihrem Anfange, wie die Flamme an die Kohle geknüpft ist.“[4]) Mittelst dieser Sephiroth bleibt Gott nicht blos Schöpfer der Welt, sondern auch ihr Regierer und Leiter; es sind unsichtbare Kanäle des Geistes, die von

---

[1]) Vergl. über dieselben die Bibliographie אוצר הספרים von Benjakob voce ספר יצירה [2]) Siehe: „Mystik“. [3]) Sefer Jezira Abschn. 1. Mischna 4. 5. [4]) Daselbst Mischna 6.

Gott ausgehen und die Welt mit ihrem Segensstrom erfüllen. Wie dieselben von oben nach unten wirken, so auch von unten nach oben auf die höheren Welten. Wörtlich: „Ihr Ende ist mit dem Anfang verbunden, und der Anfang mit dem Ende.“ [1]) Die erste Ausstrahlung, Sephira, ist der Geist des lebendigen Gottes, aus dem das ganze Universum stufenweise emanirt wurde.[2]) Aus diesem Geiste gingen drei Urelemente hervor, aus dem Geiste die Luft, aus der Luft das Wasser und aus dem Wasser der Aether.[3]) Aus diesen drei Urelementen, Grundstoffen, wurde alles Daseiende geschaffen. Mit der Luft, hebräisch „Ruach“, Geist, war das Dasein alles Intelligiblen, der Lehre, des Wortes, der Bezeichnung, der geistigen Durchdringung und Erfassung auch des Alphabets gegeben. Aus dem Wasser und der Luft ging durch verschiedenartige, stufenmäßige Verdichtung das Chaos, das „Tohu und Bohu“ der Bibel, hervor, woraus sich die sublimarische, materielle Welt aufbaute. Endlich ward aus dem Aether die geistige Welt mit den Engeln und dem Gottesthron u. a. m. gebildet.[4]) Diesen vier Sephiroth folgten sechs Raumesgrenzen, שש קצוות, Bestimmungen ihrer Ausdehnung nach: „Er besiegelte die Höhe nach oben; die Tiefe nach unten; die Ostseite nach vorne; die Westseite nach hinten; den Süden rechts und den Norden links.“ [5]) Der zweite Teil dieser Lehren spricht von dem Bestehen und von der Erhaltung der Welt; er stellt eine Art göttlicher Vorsehungslehre fest. Es ist die Lehre von den Gegensätzen und deren Ausgleich, welche die Lehren von der Wage, die in der Kabbala eine bedeutende Rolle spielt, schon enthält. Beispiele von den Gegensätzen und ihrer Ausgleichung bringt derselbe aus den Erscheinungen am Himmel, auf der Erde, im menschlichen Organismus, in der Gesellschaft u. a. m., als z. B. Weisheit und Unwissenheit; Reichtum und Armut; Fruchtbarkeit und Kinderlosigkeit; Leben und Tod; Freiheit und Abhängigkeit; Frieden und Krieg; Schönheit und Häßlichkeit.[6]) Der Ausgleich wird durch das Bild der Wage veranschaulicht, in deren eine Schale die Schuld und in deren andere das Verdienst gelegt wird, wo die Zunge das Gleichgewicht anzeigt.[7]) Ein anderes Bild darüber ist die Siebenzahl: drei gegen drei und eins vermittelnd. So kennt es zwölf Organe am menschlichen Körper: drei erzeugen Liebe; drei den Haß; drei bringen Leben und drei den Tod, aber sie sämmtlich werden durch Gott beherrscht.[8]) Der dritte Teil beschäftigt sich mit den Lehren der Vergeltung und umfaßt einen bedeutenden Abschnitt der Ethik. Das Gute, heißt es, steht gegen das Böse und das Böse gegen das Gute; das Gute kommt vom Guten, das Böse vom Bösen. Das Gute läutert das Böse, und das Böse das Gute. Für den Guten ist das Gute bestimmt; für den Bösen das Böse.[9]) So war die Lehre von der Emanation und den Sephiroth (s. d. A.) im Judentume heimisch und bildete den Hauptbestandteil seiner Lehren. Die Verschmelzung dieser Philosopheme mit der bisher geltenden Buchstabenmystik der gäonischen Zeit, diese Arbeit der spekulativen Kabbala, die mit diesem Buche ihren Anfang hatte, hat der Autor auf folgende Weise ausgeführt. Wir lesen darüber: „Die 22 Buchstaben (des hebr. Alphabets) hat Gott verbunden, gewogen und vertauscht und dadurch schuf er alles Daseiende und Zukünftige. Auf welche Weise? E. kombinirte und vertauschte das Aleph, א, mit allen Buchstaben der Reihe nach und wieder rückwärts.“ [10]) So kann sich aus den 22 Buchstaben des hebr. Alphabets durch Zusammensetzung und Verwechslung eine ungeheure Zahl von

---

[1]) Sefer Jezira Absch. 1. Mischna 6. [2]) Daselbst Mischna 9. [3]) Daselbst. Vergl. Cusari Absch. 4. 96., wo unter אש der Aether verstanden wird. [4]) Daselbst Mischna 10. [5]) Daselbst Mischna 11. Aehnliches im Henochbuch von den Winden und Seiten. [6]) Daselbst Absch. 4. Mischna 1. [7]) Daselbst Absch. II. und III. [8]) Daselbst. [9]) Daselbst. [10]) Daselbst Absch. 2. Mischna 2. כ״ב אותיות צרפן שקלן והמירן יצר בהם את כל היצור ואת כל העתיד לצור כיצד צרפן שקל והמיר א׳ עם כולן וכולן עם א״ב וחוזרות חלילה

Worten und Zahlen ergeben; sie können so als Abbilder alles Daseienden werden. Wir erinnern daran, was wir schon oben brachten, daß die Buchstaben hierzu nach ihrem Laut, ihrer Gestalt und ihrer Zahl ihre Verwendung fanden. Das Alphabet wird in drei Gruppen zerlegt; es hat drei Grundbuchstaben, oder drei Mütter, אמ״ש; sieben Doppelkonsonanten, שבע כפולות, nämlich בגד כפרת, und zwölf einfache י״ב פשוטות; es sind dies alle übrigen. Die oben genannten drei Urelemente werden durch den Laut der drei Grundbuchstaben vergegenwärtigt: das Aleph, א, ist ein Hauch wie die Luft; das Mem, מ, ist wie das Wasser stumm und das Schin, ש, ist wie das Feuer zischend. Ich bemerke in Bezug auf das א, daß es hier gleich dem griechischen ἀ mit dem Spiritus lenis genommen wird. Die sieben Doppelkonsonanten deuten auf die 7 Himmel, die 7 Welten, die 7 Länder (Klimata), 7 Meere, 7 Wüsten, 7 Tage der Woche u. a. m. mit dem Schluß: „Darum liebte Gott die „sieben“ unter dem ganzen Himmel, d. h. in der ganzen Welt.“ Die einfachen Buchstaben gelten als die Begrenzten. So heißt es: „Gott wählte drei Buchstaben aus den einfachsten und begrenzte damit die sechs Raumesgrenzen; er besiegelte die Höhe nach oben, die Tiefe nach unten, nach hinten die Westseite, den Osten nach vorne, den Süden rechts und den Norden links.“ In Bezug auf den angegebenen zweiten Teil sind es die Gegensätze, die durch die Buchstaben ihre bildliche Darstellung finden. „Die sieben Doppelbuchstaben, בגד כפרת,“ heißt es, „in ihrer zweierlei Aussprache von weich und hart, stark und schwach (aspirirt und unaspirirt), sind Bilder der Gegensätze, als z. B. Weisheit und Unwissenheit, Reichtum und Armut, Fruchtbarkeit und Kinderlosigkeit, Leben und Tod, Freiheit und Abhängigkeit, Krieg und Frieden, Schönheit und Häßlichkeit.“[1]) Auch die drei Grundbuchstaben, אמש, werden als Bilder der Gegensätze genommen: das א ist Lufthauch, das ש zischend und מ stumm.[2]) Solche Gegensätze sind auch bei den höheren Elementen: das feine Aetherische oben, das Wasser unten und die Luft zwischen beiden, die sie ausgleicht.[3]) Ebenso Himmel, Erde und Atmosphäre in der Mitte.[4]) Mehreres siehe: „Sohar“, „Mystik“, „Kabbala“, „Geheimlehre“, „Akiba“ und „Abraham“.

Synagogengottesdienst, עבודת ה׳ בבית הכנסת. Der Gottesdienst der Synagoge zum Unterschiede von dem des Tempels (s. d. A.) ist der ohne Opfer und Altar, ohne Tempel und Priester; seine Bestandteile sind **Gebet** und **Lehre**. Derselbe hat ein hohes Alter für sich; er existirte als eine für sich bestehende Institution neben dem Tempelkultus im zweiten jüdischen Staatsleben, den er überlebte. In Bezug auf das Gebet hatte derselbe schon in den pentateuchischen, gottesdienstlichen Institutionen seine Stätte.[5]) Geschichtlich sind seine Anfänge in den Versammlungen bei den Propheten am Sabbat, Neumond und Fest,[6]) in der exilischen Zeit und nach derselben,[7]) wo man des Propheten Reden anhörte, betete und fastete.[8]) Aus diesen Versammlungen mögen ständige Vereine zu Gebet und Lehre hervorgegangen sein, die nach der Rückkehr der Exulanten unter Esra (s. d. A.) durch die Institutionen (s. d. A.) dieses Mannes einen festen Boden erhielten. Dieser Gottesdienst mit seinen zwei Bestandteilen, Gebet und Lehre, hatte sich im Volke bald so sehr eingelebt, daß der wiedererstandene Tempel in Jerusalem für ihn eine Stätte, die Quaderhalle, לשכת הגזית, hergeben mußte, wo er neben dem Tempelkultus, ja gewissermaßen vereinigt mit ihm, fortbestand. Esra erkannte für die Regeneration des israelitischen Volkes und seiner Religion kein besseres Mittel als die Verkündigung und Ausbreitung ihrer Lehre; er begann mit den Vorlesungen aus der Thora und den mit ihnen verbundenen

[1]) Sefer Jezira Absch. 4. Mischna 1. [2]) Daselbst Absch. 2. Mischna 3. [3]) Daselbst Absch. 4. [4]) Daselbst. [5]) Sifre zu 5. M. 11. 13. Maimonides. h. Tephilla Anfang. [6]) 2. B. Könige 4. 23. [7]) Siehe: „Jecheskel“ in Abt. I. S. 551. und „Synagoge“ in Abt. II. S 1443—4. [8]) Daselbst; besonders Ezechiel K. 14.

Belehrungen.[1]) Ein Teil der Synagogengebete (s. weiter) wird auf diese Zeit zurückgeführt, und die schönen tiefen Gebete in den Büchern Esra und Nehemia waren das Muster für die Abfassung von Gebeten in späterer Zeit.[2]) Der Name „Synagoge“, aramäisch: „Knischta“, כנישתא, hebräisch: „Bethhakneseth“, בית הכנסת, deutsch: „Versammlungsstätte“, rührt von diesen frühen Versammlungen zur gemeinsamen Andacht und Belehrung her. Im Gebet redet der Mensch mit Gott, in ihm kommen sein Denken, Fühlen, Wünschen und Hoffen zum Ausdruck; dagegen ist es die Lehre, in der Gott zum Menschen spricht; Trost, Erhebung, Rat und Aufschluß, Mahnung und Angabe der Lebensführung sind dessen Belehrungen. Beide, Gebet und Lehre, fand nun das israelitische Volk in seiner Synagoge, sie bildeten, wie schon erwähnt, die Teile ihres Gottesdienstes. Es versteht sich, daß dieselben je nach den Zeiten und den mit ihnen zusammenhängenden Situationen andere Formen und Gestaltungen erhielten, wie wir dies in Bezug auf das Gebet aus den Psalmen[3]) ersehen. Doch einigte man sich bald zu bestimmten allgemeinen Gebeten und entwarf darnach gewisse Gebetsformeln, welche zu stehenden Gebeten des israelitischen Volkes für alle Zeiten wurden. Das unter dem Namen „Schemone Esre“, Achtzehngebet (s. d. A.), führt die Tradition (s. d. A.) auf diese erste Zeit des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina zurück, deren Abfassung, wenn auch nicht ganz nach der gegenwärtigen Gestalt, den Männern der großen Synode (s. d. A.) zugeschrieben wird. Ebenso geschah es mit den Vorlesungen aus dem Pentateuch und den Propheten, für welche auch bald feste Bestimmungen aufgestellt wurden. Aus diesen entwickelte sich der tägliche synagogale Gottesdienst zu drei und vier Tageszeiten: Morgens, Mittags, Nachmittags und Abends: der Morgengottesdienst, Schachrith, Mittagsgottesdienst, Mussaf (an Neumond und Fest), Nachmittagsgottesdienst, Mincha, und Abendgottesdienst, Maarib.[4]) Diese gottesdienstlichen Tageszeiten standen mit dem Opferkultus des Tempels in Jerusalem, mit der Darbringung des Morgen-, Mussaf- und Abendopfers, im Zusammenhang. Der abgehaltene Gottesdienst in der Synagoge an denselben begleitete die Opfer.[5]) So versammelten sich die Opferbeistandsmänner zu jeder dieser Zeiten mit den diensthabenden Priestern in der zur Synagoge bestimmten Quaderhalle zur Abhaltung des synagogalen Gottesdienstes, des Gebetes und der Lehre, der Thoravorlesungen. Auch in den andern Synagogen Jerusalems (s. Synagoge), sowie in denen der andern Städte und Ortschaften Palästinas und der verschiedenen Gegenden fremder Länder, wo Juden wohnten, wurde an diesen Tageszeiten Gottesdienst gehalten. Es bildete gewissermaßen der Gottesdienst der Opferbeistandsmänner, אנשי משמר, die Grundlage des spätern Synagogenkultus, auf dem er sich aufbaute.[6]) Wir haben in dem Artikel „Tempelgottesdienst“ ausführlich über den Synagogengottesdienst in seiner Vereinigung mit dem Tempelgottesdienst gesprochen; hier behandeln wir den synagogalen Gottesdienst in seiner Loslösung von dem Tempelgottesdienst, wie derselbe nach dem Aufhören des Opferkultus,[7]) das durch die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels erfolgt war, allein fortdauerte und sich weiter entwickelte, wo ihm die große Aufgabe geworden, an der Stelle des zerstörten Heiligtums auf Zion als Mittel-, Sammel- und Vereinigungspunkt des jüdischen Volkes zu wirken, um ihm möglichen Ersatz für den vernichteten Tempelgottesdienst zu geben. Ohne Opfer und Altar, ohne Tempel und Priester sollte Israel seinen Gott aufsuchen, vor ihm sein erlittenes Geschick in Gebet und Klage aussprechen. Konnte es

---

[1]) Siehe Abt. II.: „Vorlesung aus der Thora“. [2]) Siehe: „Psalmen“. [3]) Siehe diesen Artikel. [4]) Siehe die betreffenden Artikel in Abt. II. und Artikel „Gebet“ in Abt. I. dieser R. E. [5]) Berachoth S. 26 b. [6]) Taanith S. 27 b. Raschi daselbst; Maimonides, h. Kle mikdasch Absch. 6. [7]) Siehe: „Opfer“.

das? Die Volks- und Gesetzeslehrer nach der Zerstörung des Tempels antworteten darauf. R. Jochanan b. Sakai (im 1. Jahrh.) rief tröstend seinen Jüngern zu: „Es blieb uns noch eine Versöhnungsstätte, wenn auch der Tempelaltar niedergebrannt; es sind die Liebeswerke des Einen gegen den Andern, geht und beschäftigt euch mit denselben!“[1]) „Heil euch Israeliten, vor wem ihr euch reinigt, und wer euch reinigt; es ist euer Vater im Himmel!“ war die Mahnung des R. Akiba (im Anfange des 2. Jahrh.).[2]) Ein Dritter lehrte: „Wir haben keinen Altar, keine Bundeslade, keinen Sühndeckel —, unsere Stütze ist nur unser Vater im Himmel!“[3]) Von einem Vierten war die Lehre: „Die Gebete sind gegen die täglichen Opfer angeordnet.“[4]) Ein Fünfter: „Groß ist das Gebet, vorzüglicher als das Opfer.“[5]) Ein Sechster, Raba (im 4. Jahrh.): „Wer sich mit der Thora beschäftigt, ist, als wenn er darbrächte Ganz-, Sünd- und Schuldopfer.“[6]) „Wer sich reinigt und betet, erbaut gleichsam einen Altar.“[7]) Einige gingen weiter und sannen über den Grund des Opferkultus nach und lehrten, daß das Opfer nur geboten war, um die Israeliten von der Darbringung der Götzenopfer abzuhalten. „Ein Prinz,“ heißt es in einem Gleichnisse darüber, „erlaubte sich in seinem Hochmute den Genuß verbotener Speisen; sein königlicher Vater hörte davon und befahl seinem Sohne, nunmehr an seinem Tische zu speisen, damit er von seiner Sünde ablasse. So verhielt es sich mit den Geboten der Opfer. Israel war dem Götzendienste ergeben; es brachte den Waldteufeln Opfer (3. M. 17. 8.), opferte auf Anhöhen, da befahl Gott, vor mir im Heiligtume sollen sie ihre Opfer darbringen, damit sie vom Götzendienste abgehalten werden.“[8]) Es waren diese und andere ähnliche Lehren eine richtige Konsequenz der Urideen, die den synagogalen Gottesdienst geschaffen. So lesen wir in Ps. 40. 7.: „Ganz- und Sündopfer begehrst du nicht;“ in Hosea 6. 6.: „Liebe verlangst du, aber keine Opfer;“ in Micha 8. 7.: „Hat Gott denn Wohlgefallen an Tausenden von Widdern?“ in Jeremia 7. 21.: „Füget eure Ganzopfer zu euren Schlachtopfern und esset selbst das Fleisch!“ Man erinnerte sich, daß der synagogale Gottesdienst älter war als Opfer und Altar, Tempel und Priester des zweiten jüdischen Staatslebens. Warum sollte und konnte derselbe nicht ohne ihn bestehen? So war der Fortbestand des Gottesdienstes gerettet. Nur einen Tempel auf Zion hat der Feind zerstört, aber Tausende von Synagogen erhoben sich dafür in allen Städten und Ortschaften. „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“ (Hohelied 5. 2.), d. h., erklärt ein Lehrer, „ich schlafe von der Darbringung der Opfer, aber mein Herz ist wach für das Schemagebet.“[9]) „Früher,“ so läßt die Agada (s. d. A.) Gott den Israeliten zurufen, „früher habt ihr mir laut Vorschrift zweimal täglich das beständige Opfer dargebracht, aber, da der Tempel zerstört ist, wünsche ich anstatt dessen die Verrichtung des Schemagebetes am Morgen und Abend.“[10]) Die Synagoge wurde gewissermaßen als das zweite Heiligtum anstatt des frühern in Jerusalem gehalten. Man lehrte: „Und ich werde ihnen zum kleinen Heiligtum sein“ (Ezechiel 11. 16.), „das sind,“ lehrte R. Jizchak (im 2. Jahrh.), „die Synagogen.“[11]) „Eine Zuflucht bist du uns von Geschlecht zu Geschlecht“ (Ps. 90. 2.), „das sind,“ mahnte Raba (im 4. Jahrh.), „die Synagogen und Lehrhäuser.“[12]) Nicht uninteressant dürfte es sein, wie diese Auffassung ein Gemeingut des Judentums geworden und noch im Mittelalter in den frömmsten Kreisen ihre Vertretung

[1]) Siehe: „Jochanan b. Sakai“. [2]) Siehe: „Akiba“. [3]) Siehe: „Pinchas b. Jair“. [4]) Berachoth S. 26 b. von R. Josua b. Levi: תפלות כנגד תמידין תקנו [5]) Daselbst S. 32 b. von R. Eleasar: גדולה תפלה יותר מקרבנות [6]) Menachoth S. 110 a. [7]) Berachoth S. 15 a. הנפנה ומתפלל כאלו בנה מזבח [8]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 22. Mehreres siehe „Opfer“ und „Gründe des Gesetzes“. [9]) Midrasch rabba zu Hohelied voce אני ישנה [10]) Jalkut I. §. 835. [11]) Siehe: „Synagoge“ S. 1143. in der Anmerk. daselbst. [12]) Midrasch Psalm zur Stelle.

hatte. In dem zur Liturgie des synagogalen Gottesdienstes gehörenden Lied der Einheit Gottes, „schir hajichud“, dessen Verfasser R. Jehuda der Fromme (1216 gest.) oder dessen Vater, Samuel ben Kalonimos (im 12. Jahrh.), gewesen sein soll, lesen wir in dem Liede zum ersten Tage der Woche: „Und wie sollen wir Gott dienen, wir vermögen es nicht, unser heiliges Haus, der Tempel in Jerusalem, ist niedergebrannt! Wie Gott verehren ohne Schlacht- und Mehlopfer, und noch immer kommen wir nicht zur Ruhe. Das Sprengwasser fehlt, die Unreinheit wegzuschaffen, wir sind auf unreinem Boden. Aber ich freue mich wonniglich ob deiner Lehren und komme in Zuversicht auf deine Worte, welche lauten: „Nicht wegen deiner Ganz- und Schlachtopfer wies ich dich zurecht“ (Ps. 50. 8.); „nicht habe ich euren Vätern in Betreff dieser, eurer Opfer befohlen“ (Jeremia 7. 26.); „was ich verlange und fordere von dir, ist, mich zu ehrfürchten, (5. M. 10. 12.), mir zu dienen in Freude und mit gutem Herzen, denn Gehorsam ist besser als Opfer, ein gebrochenes Herz mehr als reines Mehlopfer. Die Opfer Gottes sind ein gebrochenes Gemüt . . . . . . So baue ich einen Altar aus meinem gebrochenen Herzen . . . . . .“ Nach dieser Lehre hätte das Opfer in dem synagogalen Gottesdienst keine Stätte; es bedurfte nicht einmal dessen Erwähnung daselbst. Aber Letzteres geschah dennoch, das Opfer wurde nicht ganz aus dem Synagogengottesdienst gewiesen; man verlas die betreffenden Opfervorschriften, was gleich der Darbringung derselben gehalten wurde. „Ich habe ihnen,“ läßt die Agada Gott Abraham zurufen, „die Vorschriften der Opfer bestimmt; wenn sie dieselben lesen, wird das ihnen so angerechnet, als wenn sie diese Opfer dargebracht hätten, und ich verzeihe ihnen alle ihre Sünden.“[1]) Es war dies eine weitere Entwicklung des synagogalen Gottesdienstes; er bestand nicht mehr neben dem Tempelgottesdienst, sondern hat ihn, als derselbe aufgehört hatte, gewissermaßen in sich aufgenommen, ihm daselbst eine Stätte angewiesen. War es blos zur Erinnerung, ein Denkmal, nur ihn nicht völlig aus dem Gedächtnisse schwinden zu lassen, oder sollte er einen integrirenden Teil des Gottesdienstes der Synagoge bilden, ohne welchen derselbe nicht gedacht werden konnte? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Auffassung der Bedeutung des Opferkultus ab, ob derselbe blos eine zeitliche Accomodation gewesen oder als eine wirkliche, für sich geltende Institution angesehen werden sollte. Wir haben in dem Artikel „Opfer“ diese zwei Anschauungen als die Meinungen zweier divergirenden Richtungen gebracht, die bei den Lehrern im Judentume ihre Vertreter hatten. Nach der zweiten Auffassung bildete die Opfererwähnung in dem synagogalen Gottesdienste einen wirklich integrirenden Bestandteil, ohne den derselbe nicht stattfinden konnte. Unsere Gebetordnung scheint auch letztere Richtung voll berücksichtigt zu haben — und räumte der Opfererwähnung ihren Platz ein. So ist es besonders der Gottesdienst am Versöhnungstage (s. d. A.), der dem Opferkultus dieses Tages, wie er vom Hohenpriester vollzogen wurde, in seinem Mussafgebet (s. d. A.) eine bedeutende Stelle bestimmt hat. Moses Maimonides (1135—1204) ist allerdings im Widerspruch mit sich selbst, wenn er in seinem Buche „More Nebuchim“ III. Absch. 25. der freisinnigen Auffassung des Opferkultus huldigt und in seinem Gesetzeskodex „Jadchasaka h. Tephila“ den Opferkultus in dem Synagogengottesdienst vertreten haben will. Wir vermögen uns diesen Widerspruch nicht anders zu erklären, als nur, daß er dort als Religionsphilosoph seine eigene Meinung über das Opfer ausspricht, während er in seinem Gesetzeskodex objektiv das Ergebnis der Halacha des Talmuds angiebt.

---

[1]) Taanith S. 27b. כבר תקני להם סדר קרבנות בזמן שקרין בהם לפני מעלה אני עליהם כאלו הקריבום לפני ואני מוחל להם כל עונותיהם Mehreres siehe Gemara Berachoth S. 17a. Menachoth am Ende.

Dort ist die Lehre, die Theorie, da die Angabe der Praxis, in jener konnte er freisinnig sein, aber nicht in letzterer, sonst fiele er in die Kategorie des widerspenstigen Gelehrten, saken mamre, זקן ממרה (s. d. A.). Die weitere Gestaltung des Synagogengottesdienstes war unermüdlich, durch Aufnahme der liturgischen Poesien (s. d. A.) in ihren zwei Teilen, Selicha und Pijut, in den Gebeten zum Neujahrs- und Versöhnungsfest den Opferritus, besonders der Opferung Isaaks (s. d. A.), Akeda, vielfach hervorzuheben und in lebhaften Farben vorzuführen. Es hing dies mit dem fortwährenden Märtyrertum der Juden im Mittelalter zusammen, die sich selbst als Opfer für ihr Gottesbekenntnis betrachteten. In neuerer Zeit weichen hierin die Reformeinrichtungen in dem synagogalen Gottesdienste ab, wo die Opfererwähnungen völlig unterlassen werden; man beruft sich dabei auf obige freisinnige Auffassung des Opferwesens in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit, nach der das Opfer keine Stätte in dem synagogalen Gottesdienste haben soll. Im Ganzen ist der synagogale Gottesdienst in seinen zwei Teilen, Lehre und Gebet, wie derselbe uns in den Schriften desselben, Siddur und Selichoth, Jozeroth, Machsor (s. liturgische Poesie) vorliegt — das Produkt eines zweitausendjährigen Schaffens, nicht eines Landes, sondern fast aller Länder der jüdischen Diaspora. Wir unterscheiden in demselben Gebete der vortalmudischen, der talmudischen, der gäonischen und nachgäonischen Zeit bis zum Beginn der neuen Aera (16. Jahrh.); es haben daran gearbeitet die Juden in Palästina, Syrien, Babylonien, Aegypten, Griechenland, Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien, Marokko, Türkei und Arabien. Die mannigfachsten Anschauungen und Philosopheme über Gott, Schöpfung, Weltregierung, Erde, Himmel, Engellehre, Menschen, Religion und Vorsehung, Agada, Halacha, Offenbarung, Gesetz, Tradition, Dogmatik, Kultus, Ethik u. a. m. sind daselbst niedergelegt; wertvolle geschichtliche Angaben von den Völkern und Ländern, ihren Fürsten und Königen, den Leiden und Verfolgungen der Juden haben da ihre Aufzeichnung gefunden; auch an naturwissenschaftlichen Notizen fehlt es nicht, als z. B. der Astronomie, Anatomie u. a. m., sodaß aus denselben für die Geschichte dieser verschiedenen Wissenszweige Manches zu heben und zu finden und für die Hand eines Kundigen aufbewahrt ist. Wir können hier nur, wie vor uns schon Zunz und andere gethan, bei der Zitirung dieser Gebetsbetrachtung auf Einzelnes in denselben aufmerksam machen. Mehreres über den synagogalen Gottesdienst, seine Feststellung nach der Auflösung des jüdischen Staates und seine spätere Weiterentwicklung für den täglichen Gottesdienst und den am Sabbat, Neumond und Fest verweisen wir auf die Artikel: „Gebet", „Vorlesung aus der Thora", „Haftara", „Abendgottesdienst", „Morgengebet", „Minchagottesdienst", „Mussafgebet", „Schemagebet", „Schemone-Esre", „Sabbatgebete", „Festgebete", „Neumondsgottesdienst", „Neujahrsgebete", „Versöhnungstagsgottesdienst", wo wir auch das Geschichtliche derselben angaben.

Tempelgottesdienst, עבודת בית המקדש. Der Tempelgottesdienst in seiner entwickelten Form, in welcher derselbe im Tempel zu Jerusalem während des zweiten Staatslebens stattfand, bestand aus Opfer, Gebet und Lehre. Von diesen drei Teilen war in dem Kultus der Stiftshütte (s. d. A.) und des spätern salomonischen Tempels in Jerusalem der erste, das Opfer, schon ganz da, während die andern zwei Teile, das Gebet und die Lehre, sich daselbst erst in ihren Anfängen und ersten Ansätzen befanden. Es gehörte zu diesen: das Sündenbekenntnis des Einzelnen[1]) und des Hohenpriesters am Versöhnungstage für sich, sein Haus und für das israelitische Volk;[2]) ferner der Priestersegen,[3]) das Dankbekenntnis,

[1]) 3. M. 5. 5. Mehreres siehe: „Sündenbekenntnis". [2]) 3. M. 16. 21.; Joma S. 36 b.; Sifra Achre moth 2. 2. [3]) Siehe: „Priestersegen".

welches der Darbringer der Erstlingsfrüchte (s. Erstlinge) laut Vorschrift zu sprechen hatte;[1]) ferner die Psalmen, die in den später eingeführten Levitenchören bei verschiedenen Teilen der Opferdarbringung gesungen wurden, und die Vorlesung des Gesetzbuches (Thora) am je siebenten Jahre;[2]) auch die Privatgebete der Einzelnen, die den Tempel zu Jerusalem zur Zeit der Opferdarbringung besuchten,[3]) von denen Salomo in seinem Tempelweihgebet spricht, daß auch der Fremde, der dieses Haus aufsucht und zu Gott betet, Erhörung finden möge.[4]) Aus der Aufzählung der in diesem Weihgebete genannten Fälle: Krieg, Regenmangel, Hungersnot, Krankheiten, Feindseligkeiten u. a. m. ersehen wir die verschiedenen Anlässe der im Tempel verrichteten Privatgebete. Der Prophet Jesaia II. (Kap. 56. 7.) spricht die Hoffnung aus: „denn mein Haus wird das Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden." Beide Teile fanden im Gottesdienste des Tempels zu Jerusalem während des zweiten jüdischen Staatslebens ihre weitere Entwicklung. Das Gebet wurde zu einem öffentlichen, integrirenden Teil des Gottesdienstes erhoben, und für die Lehre waren die regelmäßigen Vorlesungen aus der Thora und den Propheten.[5]) Nach dieser Gestaltung des Tempelgottesdienstes entwickelte sich später, nach dem Aufhören des Opferkultus, der Synagogengottesdienst.[6]) Wir behandeln hier den Tempelgottesdienst in seiner entwickelten Gestalt und beginnen mit: a. dem täglichen Gottesdienste. Derselbe bestand aus dem täglichen Morgen- und Abendopfer mit dem Mehl- und Trankopfer unter den üblichen Räuchereien,[7]) dessen Darbringung durch das Gebet und die Vorlesung gewisser Abschnitte aus der Thora in der Quaderhalle, die Absingung bestimmter Psalmen in den Levitenchören unter der sie begleitenden Musik und durch den Priestersegen feierlich gehoben wurde. So gruppirte sich der tägliche Gottesdienst im Tempel nach seinen drei Teilen: Opfer, Gebet und Lehre. Das tägliche Morgenopfer, ein jähriges Lamm ohne Leibesfehler, wurde bei Tagesanbruch bis vier Stunden später[8]) geschlachtet. Nachdem die Blutsprengung am Altar geschehen und die Zerstücklung desselben vor sich gegangen, legte man die Opferteile auf die untere Hälfte der Stufe des Altars gegen Westen, worauf die Priester mit den Männern der Opferbeistände (s. d. A.) sich zum Gebet in die Quaderhalle, lischchath hagasith, den Sitzungssaal des großen Synedrion (s. d. A.), begaben.[9]) Welche Gebete hier vorgetragen wurden, darüber hat die Mischna Tamid V. 1. eine sehr kurze und undeutliche Angabe, die verschieden ausgelegt wird. „Es rief," heißt es, „der Vorgesetzte: „Sprechet eine Benediktion, und sie verrichteten dieselbe, lasen die zehn Gebote vor, das Schema (s. d. A.) in allen seinen drei Teilen; sie segneten das Volk; es waren drei Benediktionen: das Bekenntnis, אמת ויציב, das Gebet für die Verherrlichung des Tempeldienstes, עבודה, und der Priestersegen, ברכת כהנים." Am Sabbat kam hierzu ein Segensgruß der Priesterabteilung, welche abtrat für die, die ihren Dienst antrat."[10]) Unklar ist in dieser Angabe der Anfang; was war es für eine Benediktion, die erst gesprochen werden sollte? Ebenso undeutlich ist der dritte Satz: sie segneten das Volk drei Benediktionen, von denen die letzte der Priestersegen sein soll. Aber der Priestersegen wurde ja im Tempel von den Priestern gesprochen? In Bezug auf Ersteres hören wir von den Lehrern des 3. Jahrh., von Simon ben Lakisch in Palästina, daß es die Benediktion

---

[1]) 5. M. 26. 3. [2]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora". [3]) Vergl. 1. S. 1. Hanna. [4]) 1. K. 8. 41. [5]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora". [6]) Siehe: „Synagogengottesdienst." [7]) 2. M. 29. 38—42. 4. M. 28. 3—8. [8]) Edajoth Absch. 6. 1. [9]) Mischna Tamid Absch. 4. gegen Ende. [10]) Daselbst V. 1. אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו קראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב עבודה וברכת כוהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא

über die Schöpfung des Lichtes, יוצר אור, war; dagegen nennt Samuel die Benediktion von der Liebe Gottes, אהבה רבה.[1] Man war also schon zu dieser Zeit über diese Tempelbenediktion nicht mehr im Klaren. In die Gebetordnung des Synagogenkultus wurden später beide aufgenommen, die dem „Schema" vorausgehen sollten.[2] Was das Zweite betrifft, so wird von Salomo Jizchaki[3] und von Maimonides[4] darunter das Gebet: „Gieb Frieden!" שים שלום, verstanden; aber auch diese Erklärung wird wieder von den Tosaphisten bestritten, die bei der wörtlichen Angabe bleiben, daß es wirklich der Priestersegen war, der daselbst gesprochen wurde, aber nur in einfacher Weise, nicht mit Erhebung der Hände, wie im Tempel selbst.[5] Das Auffallendste in diesem Bericht ist, daß von dem üblichen Achtzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), nur die drei letzten Benediktionen erwähnt werden, während es doch achtzehn Benediktionen enthielt, deren Abfassung der großen Synode zugeschrieben wurde. Salomo Jizchaki giebt daher an, daß es den Priestern an Zeit mangelte, das Achtzehngebet in seinen achtzehn Benediktionen vorzutragen; daher die Männer des Opferbeistandes nach Beendigung des Tempeldienstes nochmals dieses Gebet vollständig verrichteten.[6] Der Segensgruß der abtretenden Priesterabteilung, משמר, an die ihren Dienst Antretenden lautete: „Gott, der seinen Namen in diesem Hause wohnen ließ, lasse unter euch Liebe, Brüderlichkeit, Frieden und Freundschaft wohnen!" מי ששכן שמו בבית הזה הוא ישכן ביניכם אהבה אחוה שלום ורעות.[7] Nach Beendigung des Gebetes begaben sich die Opferbeistandsmänner wieder in die Tempelräume, wo auf dem goldenen Altar das Anzünden des Räucherwerkes erfolgte, vielleicht als Symbol des Aufsteigens der verrichteten Gebete zu Gott.[8] Es erdröhnte darauf der weitschallende Ton der Magrefa, ein lärmendes Instrument,[9] zwischen der Halle und dem Altar, als Zeichen, daß die Priester zu ihrem Dienste einziehen, die Leviten zum Gesange sich sammeln und das Oberhaupt der Opferbeistände die Unreinen an den östlichen Tempeleingang aufstellen soll.[10] Die Opferstücke wurden auf den Altar gelegt, und die Priester auf den Stufen des Ulam, der offenen Vorhalle (s. Tempel), erteilten in einer einfachen, aber feierlichen Cantalene mit hoch über den Kopf erhobenen Händen den in 4. M. 6. 23. vorgeschriebenen Segen in einem Absatze. Das Volk rief darauf: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches für und für!"[11] Wir bemerken in dieser angegebenen Tempelkultusordnung[12] eine Abweichung der biblischen Angabe des erfolgten Priestersegens, wo nach 3. M. 9. 22. derselbe am Schluß des Gottesdienstes gesprochen wurde: „Aron erhob seine Hände und segnete das Volk; er stieg hinab von der Bereitung des Sünd- und Ganzopfers;" ebenso lesen wir in 2. S. 6. 17. 18.: „David vollendete das Werk der Ganz- und Friedensopfer; er segnete das Volk im Namen des Ewigen Zebaoth;" ferner 2. Chr. 30. 27.: „Und es machten sich die Priester und die Leviten auf, sie segneten das Volk, welches auf ihre Stimme hörte." Indessen kann es auch in diesen Angaben so genommen werden, daß der Berichterstatter den Segen meint, der vorher in der Mitte des Opferrituals gesprochen wurde. Nach dem Priestersegen geschah die Darbringung des Mehl- und Trankopfers. Beim Ausgießen des Weines auf den Altar in eine Altaröffnung begannen die Leviten auf den

---

[1]) Berachoth S. 11b. [2]) Daselbst S. 11a. Mischna daselbst בשחר מברך שתים לפניה ושתים לאחריה [3]) Raschi zu Tamid V. 1. [4]) In Jadchasaka h. Temidim VI. 4. [5]) Daselbst in Keseph Mischna ausführlich. [6]) Raschi zu Tamid V. 1. und Berachoth S. 11b. Grätz in seiner Geschichte B. 2. S. 187. Anm. 4. versucht eine Emendation der Mischna in Tamid, nach der das Achtzehngebet vollständig in der Quaderhalle vorgetragen wurde, was jedoch gegen Raschi und Maimonides wäre. [7]) Berachoth S. 12a. [8]) Tamid V. 1. und Raschi daselbst. [9]) Siehe: „Orgel". [10]) Maimonides h. Temidin VI. 5. [11]) Siehe: „Priestersegen". [12]) Tamid VII. 3.

fünfzehn Stufen, die am Eingange vom Weibervorhof in den Männervorhof angebracht waren, den für jeden Tag bestimmten Psalm abzusingen. Der Gesang wurde begleitet von einer Musik auf dreierlei Instrumenten, den Harfen, Zithern und einem Paare rauschender Handbecken. Die Flöte ertönte bei denselben nur am Passahvorabend und an den Hauptfesten. Zu dem singenden Levitenchor der Erwachsenen wurden auch Levitenknaben zugezogen, um dem Ganzen Harmonie von hohen und tiefen Stimmen zu geben.[1]) Jeder Psalm wurde in 9 Absätzen und 8 Pausen (Perakim) gesungen. Bei jeder Pause wurde von zwei Priestern in zwei Posaunen geblasen. Bei dem schmetternden Ton derselben warf sich das anwesende Volk anbetend nieder.[2]) Von den Psalmen wurden zur Absingung für die Leviten bestimmt: Sonntag Ps. 24.; Montag Ps. 48.; Dienstag Ps. 82.; Mittwoch Ps. 94.; Donnerstag Ps. 81.; Freitag Ps. 93. und Sabbat Ps. 92. Der Gebrauch der Trompete, חצצרות, bei dem täglichen Opfer wird in 1. Chr. 16. 6. erwähnt, ebenso in Sirach 50. 16—18.; aber in 4. M. 10. 10. wird das Blasen auf der Trompete nur an Fest- und Freudentagen befohlen; es ist dies wieder eine Modifikation der spätern Zeit.[3]) Eine andere Abweichung von früher scheint der hier erwähnte Gebrauch der Posaunen bei den Psalmpausen zu sein, da nach 1. Chr. 16. 6.; Sirach 15. 17—18.; 2. Chr. 29. 28—30. die Trompeten vereinigt mit der Musik der andern Instrumente in gleicher Zeit erschallten. Doch darüber giebt uns der Bericht in Succa S. 53b. gute Auskunft. Daselbst heißt es, daß das Morgenopfer von dreimaligen drei Trompetenstößen begleitet war. Die drei ersten Trompetenstöße ertönten nach dem Zusammenschlagen der Becken vor Beginn des levitischen Gesanges, die drei zweiten nach dem ersten Absatz des Gesanges und die letzten drei nach dem zweiten Absatz desselben. Außer diesen wurde auch in die Trompete zum Signal geblasen, wenn der Gesang beginnen sollte. Obige Angaben in den angeführten Bibelstellen können sich somit auf diesen Nebengebrauch der Trompeten beziehen. Hiermit war der Morgengottesdienst, wenn kein Mussafopfer (s. weiter) stattfand, beendet. Zur Zeit der beiden Abende, d. h. vom Beginn des Neigens der Sonne bis zu deren Untergange (von 3—6 Uhr Abends), geschah die Darbringung des Abendopfers, die nur in wenigen Punkten von der des Morgengottesdienstes abwich. Auch da wurde nach dem Hinlegen der Opferstücke auf die Stufe des Altars in der Quaderhalle, wie am Morgen, gebetet. Hierzu kam das Anzünden der Lichter des Leuchters, welche die ganze Nacht brennen sollten, bis die Priester beim Morgengottesdienste die weitere Pflege der Lichter vollzogen. Zwischen dem Morgen- und dem Abendgottesdienste wurden die Opfer der Privaten dargebracht. Nach Beendigung des Abendopfers zog die Priesterabteilung dieses Tages ab, und eine andere, die den Dienst des folgenden Tages haben sollte, zog ein. Die Tempelthore wurden geschlossen, die levitischen und priesterlichen Wachen nahmen ihre Posten ein; auf dem Altar brannte das beständige Feuer, das fortwährend unterhalten wurde. Es waren also zwei Gegenstände, die im Tempel nie aufhören durften: das Licht im Tempel und das Altarfeuer im Tempelvorhofe, zwei Symbole, die viel zu deuten geben. Viel feierlicher war der Gottesdienst b. am Sabbat. Der Beginn des Sabbats wurde Freitags Abends durch einige Trompetenstöße verkündet. Das Morgenopfer mit seinem Morgengottesdienste fand wie gewöhnlich statt, wozu nur noch ein Mussafopfer, bestehend aus zwei Lämmern, hinzukam. In den Levitenchören wurden außer dem Sabbatpsalm bei dem Mussafopfer der pentateuchische Gesang in 5. M. 32. 1—43., zerteilt auf je sechs Sabbate, ferner der Gesang von 2. M. 15., zerteilt zu zwei Sabbaten,

---

[1]) Erachim S. 10a. [2]) Tamid VII. 3. [3]) Hierzu Sifre zu 4. M. 10. 10., wo R. Nathan diesen Einwurf erhebt.

und das Lied 4. M. 21. 17. am dritten Sabbat zu Mincha (s. d. A.) bei der Darbringung des Abendopfers abgesungen.[1]) Am Sabbat fand ferner statt der Wechsel der Priesterabteilungen, die eine von ihrem wöchentlichen Dienst und die andere zum Antritt desselben. Auch der Wechsel der Schaubrote war an diesem Tage, die alten Brote wurden unter die abtretende und antretende Priesterabteilung verteilt. c. Der Neumondstag, ראש חודש. Derselbe, den man in der Zeit des ersten Staatslebens als Festtag, aber später nur als Halbfest beging,[2]) wurde im Tempelgottesdienst durch besondere Opfer, nämlich durch ein Mussafopfer, das nach dem täglichen Morgenopfer, bestehend aus zwei Stieren zu Ganzopfern, einem Widder und sieben Lämmern, begleitet von Mehl- und Weinopfer, wozu noch ein Ziegenbock zum Sündopfer hinzukam, dargebracht wurde, und durch das Blasen in die Trompeten ausgezeichnet. Den Schluß bildete der Priestersegen. Wir lesen darüber: „An euren Freuden- und Festtagen und an euren Neumondstagen blaset in die Posaune bei euren Ganzopfern und Friedensopfern; es wird euch zur Erinnerung werden vor eurem Gott, ich der Ewige, euer Gott.“[3]) Auch ein besonderer Psalm (Ps. 104) wurde in den Levitenchören extra abgesungen. Von größerer Wichtigkeit war d. das Pesachfest, Passahfest (s. d. A.). Dasselbe wurde den 15.—23. Nissan gefeiert, aber schon am 14. Nachmittags begann die Feier durch die Darbringung des Passahopfers, קרבן פסח, von dem wir ausführlich in Abt. I. „Passahopfer“ berichtet haben. Am Morgen des 15. Nissan versammelte sich alles Volk, das sich zahlreich in Jerusalem, da es das erste Jahreswallfahrtsfest war, eingefunden hatte, in dem Tempel, wo nach dem täglichen Morgenopfer und dem üblichen Gesang in den Levitenchören das Hallel (s. d. A.) gesungen wurde. Die Darbringung des Morgenopfers mit seiner gottesdienstlichen Feier geschah wie gewöhnlich, nur daß nach demselben ein Mussafopfer, wie am Neumonde, hinzukam. Ein zahlreicherer Levitenchor sang zu demselben unter kunstvollerer Musikbegleitung, und ebenso zahlreich waren die Priester da bei der Erteilung des vorgeschriebenen Segens. Nach Beendigung dieses eigentlichen Morgengottesdienstes nahm man die Darbringung von Privatopfern vor, unter denen das freiwillige Festopfer (קרבן חגיגה) besonders hervorzuheben ist. Am zweiten Pesachfesttage fand beim Morgengottesdienste die Darbringung einer Erstlingsgarbe statt, die der Eröffnung der Ernte, nämlich der Gerstenernte, galt. Dieselbe wurde vom stehenden Getreide in der Nacht zwischen dem ersten und zweiten Pesachtage geschnitten, auch wenn es Sabbat war. Dieses Abschneiden geschah unter folgenden ostentativen Formalitäten. Am Rüsttage des Pesachfestes begaben sich Abgeordnete des Synedrialgerichts auf das Feld, um den Boden zu lockern, damit das Schneiden leicht werde. Drei Personen schnitten mit je einer Sense die reife Gerste. Eine derselbe fragte die Anwesenden dreimal: „Ist die Sonne untergegangen?“ „Sehet ihr die Sichel?“ „Sehet ihr diese Tenne?“ „Ist heute Sabbat, und soll ich schneiden?“ Auf jede gestellte Frage wurde mit einem dreimaligen „Ja“ geantwortet. Es war eine Ostentation gegen die Baithusäer (s. d. A.), welche behaupteten, daß die Darbringung dieser Erstlingsgarbe immer an einem Sonntage stattfinden müßte, da sie die wörtliche Auffassung von „am Morgen des Sabbats“ (3. M. 23. 16.) für sich in Anspruch nahmen. Die geschnittene Garbe wurde in die Tenne gelegt und darauf in den Tempelvorhof, עזרה, asara, gebracht, wo sie ausgeklopft, deren Gerstenkörner gereinigt und mittelst eines durchlöcherten Gefäßes am Feuer geröstet wurden. Nachdem sie ausgebreitet und getrocknet waren, wurden sie gemahlen. Aus drei Maaß Mehl

---

[1]) Rosch haschana S. 31a. [2]) Vergl. 1. Sam. 20. 5.; 24. 27.; Amos 8. 5.; Judith 8. 6.; ferner: „Neumond“ in Abth. I. dieser R. E. [3]) 4. M. 10. 11.

davon nahm man ein Zehntel, das zehnmal gesiebt wurde, wozu der Priester mit einem Log[1]) Oel und einer Handvoll Weihrauch eine Wendung machte. Eine Handvoll davon opferte er. Begleitet wurde diese Wendung der Erstlingsgarbe von der Darbringung eines Lammes nebst der gewöhnlichen Zugabe eines Mehl- und Weinopfers. Eine Fortsetzung dieses Erntefestes war das am 50. Tag, vom 2. Pesachtage gerechnet, gefeierte Wochenfest, Schabuoth. Dasselbe wurde als Dank der glücklich eingebrachten Ernte gefeiert. Nach der Darbringung des gewöhnlichen Morgenopfers wurde, wie am 1. Pesachtage, das Hallel gesungen, worauf das Mussafopfer, wie am Neumond und den anderen Wallfahrtsfesten, folgte. Als Dankſymbol der eingebrachten Ernte kamen hierzu die aus dem neuen Weizenmehl gebackenen Brote, die in Begleitung von zwei Lämmern dargebracht wurden.[2]) Die Anfertigung dieser zwei Brote war: man nahm drei Maaß von dem neuen Weizen, der gereinigt und zu feinem Mehl gemahlen wurde. Von diesem Mehl nahm man nach zwölfstündigem Sieben einen Auszug von zwei Zehnteln. Jedes Zehntel wurde alsdann zu einem Brote geknetet und gebacken. Dieses war schon am 49. Tage, das Kneten geschah außerhalb der Asara (s. Tempel) und das Backen in derselben. Als Besonderes dabei war, daß zu diesen Broten Sauerteig genommen wurde. Jedes dieser Brote war vier Finger hoch, vier Handbreit breit, sieben Handbreit lang. Eigentümlich war der Tempelgottesdienst e. am Neujahrsfest und f. am Versöhnungstage. Das Neujahrsfest wurde am ersten des siebenten Monats gefeiert; es heißt in der Bibel: „Tag des Posaunenhalles", יום תרועה,[3]) „Tag der Erinnerung", יום הזכרון,[4]) nämlich זכרון תרועה, des Erinnerungsblasens.[5]) Der Name „Neujahrsfest" ist nachbiblisch.[6]) Im Tempelgottesdienst feierte man dasselbe durch das Blasen auf das Horn des Widders, das vom Blasen auf zwei Trompeten begleitet wurde. Zu den Opfern dieses Tages gehörten außer dem beständigen Morgenopfer das Mussafopfer, und zwar ein Stier weniger als am Neumond. Der Psalm für den Gesang des Levitenchores war Vormittag Ps. 81., für Nachmittag beim Abendopfer Ps. 29. 5. Ueber die Opfer und den feierlichen Tempelgottesdienst am Versöhnungstage und Laubhüttenfeste bitten wir die Artikel: „Versöhnungstag" und „Laubhüttenfest" nachzulesen.

Versöhnungstagsgottesdienst, עבודת יום הכפורים. Versöhnungstagsgebete, תפלות יום הכפורים. Ueber das Gebot und die Wichtigkeit der Feier des Versöhnungstages, sowie über den Tempelgottesdienst dieses Tages bitten wir den Artikel „Versöhnungstag" nachzulesen. Wir behandeln hier den synagogalen Gottesdienst dieses heiligen Tages. Es sind fünf verschiedene Teile des Gottesdienstes in der Synagoge dieses Tages. Von diesen nennen wir erst: *a.* den Abendgottesdienst, ערבית. Derselbe wird eröffnet durch ein Einleitungsgebet, dem in den älteren Synagogen das „Kolnidre-Gebet" (s. d. A.) folgte. Dasselbe hat durch seine Melodie, in der es abgesungen wurde, eine tiefe Andacht hervorgerufen, wurde aber von Uneingeweihten verkannt und fälschlich angeklagt. Der Inhalt desselben hat die Lösung von Gelübden jeder Art, aber nicht von Eiden, zu seinem Gegenstande, was fälschlich bei Nichtjuden als sich auf Eide beziehend ausgelegt und angeklagt wurde. Es haben daher mehrere Gemeinden, um jeder Anklage aus dem Wege zu gehen, vorgezogen, das „Kolnidre-Gebet" ganz abzuschaffen. Wir haben uns darüber in einem besondern Artikel „Kolnidre" ausführlich ausgesprochen und wollen dasselbe hier nicht wiederholen. Beibehalten wurde der andere Teil des Kolnidre, der aus den Versen ונסלח, ferner den Versen 19. 20. und 4. M. 14. סלח נא und der Benediktion שהחינו

[1]) Siehe: „Maaß". [2]) 4. M. 28. 27—30.; 3. M. 23. 19. [3]) 4. M. 29. 1. [4]) 3. M. 23. 24. [5]) Daselbst. [6]) Siehe: „Tag des Posaunenhalles".

besteht. Es folgt eine Predigt über die Bedeutung des Versöhnungstages. Nun beginnt das eigentliche Abendgebet, das mit geringen Aenderungen dasselbe vom Abend des Neujahrsfestes ist. Diese Aenderungen sind: 1) die Einschiebung des Verses 3. M. 16. 30. כי ביום הזה vor dem Kaddischgebet; 2) die Erwähnung des יום הכפורים und des ביום הכפורים in den mittleren Stücken des „Siebengebetes“, ברכת שבע, mit dem für die Feier des Tages abgefaßten Gebet um Sündenvergebung mit den Anfangsworten אשמנו, und endlich 3) nach der drittletzten (siebenten) Benediktion, עושה השלום, die Formeln der Sündenbekenntnisse אשמנו und על חטא mit den Schlußgebeten אלהי עד שלא נוצרתי und אלהי נצור. Wir haben in dem Artikel „Sündenbekenntnis“ die Formel der Sündenbekenntnisse erörtert und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Der Vorbeter trägt darauf in Abwechslung mit der Gemeinde mehrere Pijutgebete vor, die eigens für diesen Tag abgefaßt sind. Von diesen haben besondern Wert und verfehlen nicht den tiefen Eindruck die Stücke: סלח נא אשמות „Verzeihe, Herr, die Verschuldungen!“ und אמנם כן „Wahrlich, in der That.“ Den Schluß bilden: a. das Abinu-Malkenugebet (s. d. A.); b. das Kaddischgebet (s. d. A.) und c. das Alenugebet (s. d. A.). In vielen Gemeinden wird sodann noch das שיר היחוד desselben Tages abwechselnd zwischen Vorbeter und Gemeinde vorgetragen. *β.* Das Morgengebet und der Morgengottesdienst, שחרית. Die Gebetsordnung ohne Pijut ist bis zur Schemone-Esre, dem „Siebengebet“, gleich der des Neujahrsfestes und bedarf keiner weiteren Angabe. Die „Schemone-Esre“ (richtiger das „Siebengebet“) ist völlig wie bei dem angegebenen Abendgebet. Eine Anzahl von Pijutim und Selichoth, die wir in dem Artikel „Liturgische Poesie“ besprochen haben, werden zwischen verschiedenen Teilen vor und zwischen denen der „Schemone-Esre“ vorgetragen. Die Schlußgebete bilden auch hier das „Abinu-Malkenugebet“ und das „Kaddischgebet“. Darauf folgt der Akt der Vorlesung aus der Thora (3. M. 16. 1—34. und 4. M. 29. 7—11.) und des Prophetenstückes (Jesaia 58. 1—14.) mit den üblichen Benediktionen, denen sich die Seelengedächtnisfeier, הזכרת נשמות, mit Predigt anschließt. *γ.* Das Mussafgebet und der Mussafgottesdienst, מוסף. Demselben geht der Einleitungspsalm אשרי (Ps. 145.) und das Halbkaddisch (s. Kaddisch) voraus. Die Schemone-Esre (richtiger das „Siebengebet“) bildet das eigentliche Mussafgebet. Dasselbe besteht aus den drei ersten und den drei letzten Benediktionen und den mittleren Stücken, wie am Neujahrsfeste (s. d. A.), bis zu den Schriftstellen über die Tagesopfer (4. M. 29. 7—11.) und dem Gebet א"או über die Tagesbedeutung mit dem Gebet um Sündenvergebung. Den letzten drei Stücken: 1) רצה, 2) מודים und 3) שים שלום mit dem בספר החיים schließen sich, wie beim Abend- und Morgengebet, die Sündenbekenntnisse אשמנו und על חטא an mit den üblichen Schlußgebeten: אלהי עד שלא und אלהי נצור. Diese Gebete sind kurz, innig und ergreifend. Eine bedeutend größere Ausdehnung erhält dieses Mussafgebet durch die an vielen Stellen eingeschobenen Pijutim und Selichoth (s. Liturgische Poesie), von denen wir als besonders hervorheben: 1) das ונתנה תוקף über das Gottesgericht auf Erden und die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens; 2) das der Opfernennung folgende Alenugebet (s. d. A.) mit dem wichtigen Gebet היה עם פיפיות und 3) die Pijutstücke über den Mussafgottesdienst im Tempel in Jerusalem durch den Hohenpriester mit dessen Sündenbekenntnissen für sich und sein Haus, für die anderen Priester und endlich für ganz Israel mit seinen tiefen Gebeten um Sündenvergebung, das Leben und Wohlergehen des Volkes. Diese erinnernde Vorführung des Tempelgottesdienstes an diesem Tage erweckt jedesmal eine feierliche Stimmung, die nur der mitzufühlen vermag, der sich noch für die Geschichte seines Volkes ein warmes Herz zu erhalten verstanden hat. Es ist der feierlichste und heiligste Teil des

Gottesdienstes an diesem Tage, der mit Recht in manchen deutschen Synagogen durch Betrachtungen und Ansprachen über den Inhalt und die Bedeutung desselben in deutscher Sprache vielfach feierlich gehoben wird. Der Priestersegen (s. d. A.) mit den sich ihm anschließenden Gebeten schließen den Mussafgottesdienst. δ. Minchagottesdienst, Minchagebet, תפלת מנחה. Ueber die Institution des „Minchagottesdienstes" bitten wir den Artikel „Minchagebet" nachzulesen. Der Minchagottesdienst besteht aus der Vorlesung aus der Thora (3. M. 18. 1—30.) und aus den Propheten (das Buch Jona) mit ihren üblichen Vor- und Nachbenediktionen und der Schemone-Esre (richtiger aus dem Siebengebet), die gleich der des Morgengebetes gebetet wird. Auch hier werden mehrere Pijutstücke und Selichoth (s. Liturgische Poesie) an verschiedenen Stellen eingeschoben. Die Schlußgebete sind das Alenugebet und das Kaddisch (s. d. A.). ε. Neilagottesdienst, Neilagebet, תפלת נעילה, Schluß. Der Schlußgottesdienst des Versöhnungstages findet gegen Ende der Tageszeit statt; die für ihn abgefaßten Gebete sind kurz, aber enthalten so viel Erhebendes und sittlich Bildendes, daß die feierliche Stimmung, die sie in uns erwecken, uns noch in das Haus begleitet und mit den besten Vorsätzen für das tägliche Erwerbsleben ausrüstet. Das Gebet beginnt mit dem Einleitungspsalm אשרי (Ps. 145.) und dem Gebet רבא לציון. Es folgen das Kaddisch und die Schemone-Esre, das „Siebengebet", mit den drei ersten und drei letzten Benediktionen der täglichen Schemone-Esre und den mittleren Stücken für den Versöhnungstag. Das Sündenbekenntnis nach der drittletzten Benediktion ist hier viel kürzer, aber die auf ihn folgenden Stücke: אתה נותן יד „Du reichst die Hand den Abtrünnigen" und das אתה הבדלת „Du hast ausgezeichnet" desto inhaltsreicher. Auch da werden an verschiedenen Stellen Pijutstücke und Selichoth in sehr gekürzter Form miteingeschoben. Wir nennen von denselben: a. שמע נא „Höre, o Gott, vergieb uns heute, da der Tag sich wendet, und wir ehrfurchtsvoll in deinem Lob verharren!" b. פתח לנו „Oeffne uns die Pforte, zur Zeit, da die Pforte sich schließt, denn der Tag weicht!" c. היום יפנה „Der Tag wendet sich, die Sonne zieht ab und wendet sich von uns, lasset uns einziehen in deine Pforten!" d. אנא „Gott, o vergieb, verzeihe, schone, erbarme dich, versöhne, lasse Sünde und Schuld schwinden!" Die Schlußgebete sind auch hier das Abinu-Malkenugebet, worauf feierlich die Bekenntnisformeln gesprochen werden: שמע ישראל „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist Gott der Eine!" ברוך שם „Gepriesen sei die Herrlichkeit seines Reiches immer und ewig!" ה׳ הוא אלהים „Der Ewige ist Gott!" Das Kaddischgebet beschließt die Feier. Darauf wird das tägliche Abendgebet (s. d. A.) verrichtet.

Vorbeter, שליח צבור, חזן. Die Institution des Vorbetens und des Vorbeteramtes ist eine nachbiblische; in dem Gottesdienste der Stiftshütte (s. d. A.) und des spätern salomonischen Tempels in Jerusalem hatte dieselbe noch keine Stätte. Da war es, nach dem mosaischen Kultusgesetz (s. Kultus), der amtirende Priester, der vor Beendigung des Opfergottesdienstes den Segen über das Volk sprach, und am Versöhnungstage (s. d. A.) sprach der Hohepriester (s. d. A.) das Sündenbekenntnis für sich, sein Haus und für das ganze israelitische Volk mit dem sich daran schließenden Gebet um Vergebung und Versöhnung. In den Chören sangen die Leviten bei der Opferdarbringung. Die Existenz des Vorbetens und des Vorbeteramtes setzt eine neue Organisation des Kultus voraus, die im Laufe des zweiten jüdischen Staatslebens und nach demselben eingetreten war. Dieselbe war die des Synagogengottesdienstes, der neben dem Gottesdienste des Tempels zu Jerusalem sich immer mehr befestigte.[1]) Die Synagoge wurde die heilige Stätte des Gottesdienstes ohne Opfer und Opferpersonal; er bestand

[1]) Siehe: „Synagoge" und „Synagogengottesdienst".

aus Gebet und Lehre, Vorlesung aus der heiligen Schrift und Belehrung über deren Inhalt. Die Gebete daselbst waren keine Privatgebete des Einzelnen, sondern öffentliche Gebete der ganzen Gemeinde, zu deren Vortrag eine eigene Person bestimmt war, die den Namen „Abgesandter der Gemeinde" oder „Bote der Gemeinde" (שליח צבור) führte. Doch war auch da noch das Amt des Vorbeters, das Vorbeten, nicht im Sinne dieser Funktion in unsern Synagogen, wo sich die Gemeinde an dem Gebete mitbeteiligt, sodaß „Vorbeten" mit einem „Nachbeten" der Gemeinde verbunden ist, sondern der Vorbeter trug allein die Gebete vor, welche die versammelte Gemeinde andächtig anhörte, ohne selbst mitzubeten.[1]) Das Gebet trat an die Stelle des Opfers, der Vorbeter wurde gleichsam als der Priester angesehen, der das Gebet, das Opfer, darbrachte. Wie die Opferdarbringung nur die Sache des Priesters gewesen, der als Beauftragter des Volkes dieselbe ausführte,[2]) so wurde der Vorbeter in der Synagoge gleich dem Priester im Tempel zu Jerusalem als Beauftragter seiner Gemeinde zur Verrichtung der Gebete gehalten, der dieselbe allein zu vollziehen hatte. Wir lesen darüber: „Man sage nicht zu dem, der vor das Vorbeterpult tritt: „Komme und bete!" sondern: „Komme und bringe dar (opfere), bringe unsere Opfer dar; vollziehe, was uns obliegt, führe unsere Kämpfe und bete für uns!"[3]) Auch die Namen, die der Vorbeter führte, deuten darauf hin, oder richtiger, sie sind diesem entnommen. Er heißt neben dem schon oben angegebenen Namen „Abgesandter, Beauftragter der Gemeinde", שליח צבור,[4]) Opfernder, Darbringer der Opfer, Keroba, קריבה;[5]) ferner in umschriebener Form: „Vor das Betpult Tretender," עבר לפני התבה.[6]) Der Name „Chasan," חזן, für Vorbeter ist ein viel jüngerer, seit etwa dem 6. Jahrhundert, und rührt von dem Vortrage der liturgischen Poesien (s. d. A.), poetischen Schauen, her, was schon seinem hebräischen Stamme חזה, „schauen", entspricht. In der talmudischen Zeit führte diesen Namen der Gerichts- und Synagogendiener, auch der Kinderlehrer. Das Vorbeten war Ehrensache, und als Vorbeter fungirten die Würdigsten der Gemeinde. Aus der talmudischen Zeit nennen wir R. Akiba,[7]) R. Elieser;[8]) es führten den Titel „Vorbeter", Keroba: R. Alexander,[9]) R. Eleasar b. Simon[10]) u. a. m. Zur Würdigkeit eines Vorbeters gehören: Unbescholtenheit, Demut und Beliebtheit bei den Gemeindemitgliedern, eine liebliche und angenehme Stimme, Bewandertsein in der Thora, den Propheten und Hagiographen, auch im Midrasch, in der Halacha und Agada, sowie in den Benediktionen, Berachoth. Als Erstes jedoch wird angegeben: Gewandtheit im Vorlesen, deutliche und korrekte Aussprache.[11]) Zur Korrektheit in der Aussprache gehörte, daß er die gleichlautenden Buchstaben als z. B. א mit ע u. a. m. nicht verwechselte. So ließ man die Bewohner von Chaipah, Scytopolis und Tibaon nicht zum Vorbeten zu, weil sie das א mit ע verwechselten.[12]) Seine Unbescholtenheit wird von Jugend auf gefordert, was jedoch von den späteren Talmudlehrern nicht so streng genommen wurde, wenn

---

[1]) Raschi Succa S. 38b. Vergl. לקיטות von Nachmanides. [2]) Vergl. Nedarim שולחי דידן או שלוחי דרחמנא [3]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. S. 8b. זה שעבר לפני התבה אין אומרים לו בא והתפלל אלא בא וקרב עשה קרבנותינו עשה צרכינו עשה מלחמותינו פיים בעדינו [4]) Mischna Berachoth Absch. IV. 5. 6. [5]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. S. 3c. Midrasch rabba 3. Mos. Absch. 19. u. 20. אלכסנדר קריבה [6]) Rosch haschana S. 32b. [7]) Taanith S. 25b. [8]) Daselbst. [9]) Midrasch rabba 3. M. Absch. 19. [10]) Daselbst Absch. 20. [11]) Taanith S. 15a. in Schulchan Aruch Orach chajim cap. 53. אין מעמידין לפני התבה אלא אדם הרגיל ופרקו נאה ושפל ברך ומרוצה בעם ויש לו נעימה וקולו ערב ובקי לקרות בתנך במדרש הלכה ואגדה ומטופל ואין לו Der Satz daselbst ומטופל ואין לו wurde auch im Schulchan Aruch nicht aufgenommen; er galt nur für das Vorbeten an Fasten und bei Gebeten um Regen. [12]) Megilla S. 24.

der anzustellende Vorbeter die früheren Vergehungen bereut, sich gebessert und nichts Sündliches an sich haften gelassen.[1]) Die Anstellung eines unwürdigen Vorbeters wird sehr gerügt und darauf die Mahnungsworte des Propheten Jeremia Kap. 12. 7. 8. bezogen: „Ich verließ mein Haus, mied mein Erbe, gab preis das Liebste meiner Seele dem Ballen der Feinde. Mein Erbe ward mir, wie ein Löwe im Walde, man brüllt mich gräßlich an, darum hasse ich es."[2]) Im Notfalle, wenn kein Vorbeter mit obigen Eigenschaften gefunden wird, soll der Beste in der Gemeinde, der durch Weisheit und gute Werke vor Andern hervorragt, zum Vorbeten aufgefordet werden.[3]) Eine fernere Bedingung war das Alter; der Vorbeter soll volle Mannbarkeit erreicht haben, die an dem Bartwuchs erkannt wird, doch darf im Notfalle auch ein Knabe nach zurückgelegtem 13. Jahre vorbeten.[4]) Rühmlich wird hervorgehoben, wenn der Vorbeter durch schöne Stimme und Gesang den Gottesdienst zu verherrlichen vermag. Wir lesen darüber: „Ehre den Ewigen von deinem Vermögen" (Spr. Sal. 3. 9.), d. i., wenn du eine schöne, angenehme Stimme hast, tritt vor das Betpult und trage das Schemagebet vor." So rief R. Eleasar b. Hakapor seinem Schwestersohn Chija, der eine angenehme Singstimme besaß, zu: „Mache dich auf und ehre Gott, mit dem er dich begnadigt hat!"[5]) Ebenso wird von einem Gabboth erzählt, der eine vorzüglich schöne Stimme hatte, so daß bei seiner jährlichen Wallfahrt nach Jerusalem sich dort um ihn Alle versammelten, um seine Stimme zu hören. Auf ungerechte Weise wurde er später zum Tode verurteilt; es war das Jahr, wo er die Wallfahrt nach Jerusalem unterließ, und da hieß es, daß dies ihm in Folge der Unterlassung dieser Wallfahrtsreise zugekommen wäre.[6]) In noch nachdrucksvollerer Weise wiederholt sich diese Mahnung in dem Buche Sohar (s. d. A.): „Jeder, der sich anschickt, Gotteshymnen vorzutragen, soll es mit einer angenehmen Stimme thun, damit es den Andern, die es hören, angenehm wird. Besitzt er keine solche Stimme, so unterlasse er, dieselbe hierzu zu erheben."[7]) Ein Lieblingsthema der Hechaloth Kap. 24. war, Israel soll dem harmonischen Gesange der himmlischen Schaaren nachahmen. Schon im 8. und 9. Jahrhundert wurde viel auf eine angenehme Stimme des Vorbeters gegeben, wobei man andere Mängel übersah.[8]) Der Karäer Jehuda Hadassi[9]) und Jehuda Halevi (im 11. Jahrh.)[10]) bezeugen das Absingen verschiedener Pijutstücke. Abraham Ibn Esra berichtet, daß man gewisse Melodien bei einem Pijut vermerkte.[11]) Es wird berichtet, daß die dichtenden Vorbeter,[12]) wenn sie gehört werden wollten, ihre Dichtungen mit einer schönen Stimme vortragen mußten, zumal in Bagdad, wo nur die Sanggeübten den öffentlichen Gottesdienst mit dem Vorbeter versahen.[13]) In Deutschland soll man sich im 12. Jahrhundert für die Gebete um passende Melodien umgesehen haben, damit man jedes Stück, Pijut, in angemessener Weise vortragen könne.[14]) Im 13. Jahrhundert rechnete man zu den Vorzügen eines Vorbeters eine angenehme Stimme und kunstmäßigen Vortrag.[15]) Es gab damals Sänger von Fach (משוררים), welche die Vorbeter unterstützten.[16]) Getadelt wird sehr, wenn hierbei Eitelkeit im Spiele war, wenn der Vorbeter sich durch seine Stimme und seinen Sang gern hören läßt, was,

---

[1]) Vergl. darüber Orach chajim cap. 53. u. Beer Heteb § 7. die dort gebrachten Responsen darüber. [2]) Taanith S. 16b. מאי נתנה עלי בקולה זו שליח צבור שאינו הגון [3]) Orach chajim cap. 53. [4]) Daselbst. Vergl. Tosephta Chagiga Abschn. 1. und Cholin S. 24b. [5]) Pesikta rabbati Abschn. כבד את ה׳ מהונך שאם היה קולך ערב פרוס על שמע Hierzu Jalkut zu ראה und Jalkut zu משלי 3. 9. [6]) Daselbst. [7]) Sohar zu וידבר S. 249b. [8]) Mordechai Cholin Abschn. 1. gegen Ende. [9]) Eschkol cap. 18. 20. 83. 140. 362. [10]) Kusari S. 177. ed. Cassel. [11]) Abraham Ibn Esra zu Ps. 7. 1.; 21. 1. [12]) s. weiter. [13]) Schebeth Jehuda Nr. 42. Zunz, Synagogale Poesie S. 114. [14]) Buch der Frommen § 158. [15]) R. Nathan in מחכים beim Züricher Semak § 12. und Kolbo 11. [16]) Immanuel cap. 15. S. 131.

da die Gebetszeit verlängert wurde, eine Belästigung der Gemeinde zur Folge hatte.[1]) Ferner wurde gemißbilligt, wenn der Vorbeter sich nach fremden Melodien umsah, um nach denselben die Gebete vorzutragen, was oft schon im 11. Jahrhundert geschah.[2]) Aehnlich mahnt Jesaia Horwitz in seinem Buche: „Die zwei Bundestafeln“, שני לחות הברית, S. 254: „Den Vorbetern und den Meschorerim, Mitsängern, die das Volk mit ihren unjüdischen, profanen Liedern, Melodien, ergötzen wollen, rufe ich zu: „Das Hauptgewicht des Gebetes legen sie auf ihre Stimme, darum sind sie verhaßt.“ Auf gleiche Weise hören wir noch den Oberrabbiner von Prag, Ezechiel Landau: „Die Vorbeter, Chasanim, begehen große Thorheiten; um ihre Stimme hören zu lassen, verstümmeln sie die Silben, so daß man von ihnen keine Worte des Gebetes, aber dafür nur ihre Stimme hört.“[3]) Salomo b. Aderet (1235—1310) schreibt der Gemeinde Hueska, daß auf solche Vorbeter der Vers anwendbar ist: „Es erhebt gegen mich seine Stimme, darum hasse ich es!“[4]) Aehnlich hören wir später Ascher b. Jechiel (1250—1327) in Toledo, daß man Vorbeter anstelle, die nur ihre Stimme hören lassen wollen, obgleich sie unwürdig seien.[5]) Als ein fernerer Uebergriff wurde beklagt, daß die dichtenden Vorbeter eigene Zusätze zu Gebeten dichteten und dieselben mit einmischten.[6])

Wucher, תרבית, talmudisch רבית. Unter „Wucher“ verstehen wir jede Ueberschreitung der gesetzlich bestimmten und erlaubten Zinsnahme auf Darlehn jeder Art, die in Betracht der durch sie erfolgten Ausbeute der Notlage eines Andern nicht blos eine gesetzwidrige Handlung, sondern auch eine moralisch verwerfliche That ist. Wie verhalten sich dem gegenüber die Lehren und Gesetze des Judentums? Vor Allem bemerken wir, daß es im biblischen und nachbiblischen Schrifttume der Juden keinen Ausdruck für „Wucher“ in diesem Sinne giebt.[7]) Jede Verzinsung eines Darlehns für einen Israeliten oder einen Heiden, wenn derselbe als Fremder-Beisasse (s. d. A.) lebt, wird daselbst streng verboten. Der Heide wird ein „Fremder-Beisasse“, ger toschab, von dem jede Zinsnahme untersagt ist, wenn er die Beobachtung von sieben Geboten, die man die noachidischen Gebote nennt, auf sich genommen, nämlich: der Obrigkeit und deren Anordnungen zu gehorchen; keinem Götzendienste anzuhangen; Gott nicht zu lästern; nicht zu morden; jede Blutschande und sonstige Buhlerei zu unterlassen; nicht zu rauben und nicht ein Glied oder sonst Fleisch von noch lebenden Tieren zu essen.[8]) Es kann daher in den Lehren und Gesetzen des Judentums von „Wucher“ in obiger Bedeutung gar nicht die Rede sein, also auch für ihn keine Bezeichnung geben. „Wucher“ in dem Religionsgesetz des Judentums ist jede Zinsnahme, wenn noch so gering, weil dieselbe eine Ueberschreitung der gesetzlichen Anordnung, keinen Zins auf Darlehn jeder Art zu nehmen, wird. Es erscheint charakteristisch dafür, daß sämmtliche Benennungen für „Verzinsung“ in den Verboten der Zinsnahme des jüdischen Schrifttums den Begriff von „Wucher“ zu ihrer Grundbedeutung haben. Wir nennen von denselben: 1) **Zins**, hebräisch: neschech, נשך, (3. M. 25. 37.), das nach seinem Stamme נשך „beißen“, stechen, verwunden, „Biß“, „Stich“, „Verwundung“ bedeutet, ein Ausdruck, der für den „Biß“ oder „Stich“ der Schlange gebraucht wird (1. M. 49. 17.; Spr. 23. 32.), worin die ältere Exegese richtig eine charakteristische Bezeichnung für Zins im Sinne von „Wucher“ sieht. Wie der Biß einer Schlange erst eine unansehnliche Wunde macht, einen Ritz, der kaum bemerkbar und verspürt wird, der jedoch bald durch sein Gift

---

[1]) Orach chajim cap. 53. [2]) Alfasi R. G. A. 281. [3]) Noda b. Jehuda Respons. II. [4]) Jeremia Raschba in Responsen 215. [5]) Responsen 22. Orach chajim cap. 53. in Hagah. [6]) Midrasch rabba zu Koheleth voce טוב לשמוע גערת חכם Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. S. 12. Ende d. Midrasch Schocher Tob Ps. 19. Vergl. Kohut Aruch voce חזן [7]) Siehe das Ausführliche darüber weiter. [8]) Siehe: „Noachidische Gebote“ und „Proselyten“ in Abteilung II. dieser Real-Encyclopädie.

eine Aufschwellung verursacht, von der der ganze Körper ergriffen wird, so verhält es sich mit dem Wucher; erst ist derselbe kaum spürbar, aber bald schwillt er an, bis er Alles um sich mit verschlingt.[1]) 2) Anwuchs, hebräisch: marbith, מרבית (3. M. 25. 37.). 3) Aufschlag, hebräisch: tarbith, תרבית, (3. M. 25. 35—37.), und 4) Mehrung, neuhebräisch: ribith, רבית, die nach der Bedeutung ihres gemeinsamen Stammes: רבה, mehren, ein Anwachsen des Darlehns, also „Wucher" in der Bedeutung von „Wucherung" ausdrücken, so daß sich die erste Bezeichnung auf den Schuldner, dagegen die andern drei auf den Gewinn des Gläubigers beziehen. Die betreffenden Gesetzesstellen mit ihren Verboten der Zinsnahme im Pentateuch lauten: „Wenn du meinem Volke Geld leihst, dem Armen neben dir, so sei nicht gegen ihn wie ein Schuldherr, lege ihm keinen Zins (neschech) auf (2. M. 22. 24.);" ferner: „Wenn dein Bruder verarmt und seine Hand wankt neben dir, so unterstütze ihn, er sei Fremdling oder Beisasse, daß er mit dir lebe. Nimm nicht von ihm Zins (neschech) oder Aufschlag (tarbith) und fürchte dich vor deinem Gott, daß dein Bruder neben dir lebe. Dein Geld gieb ihm nicht auf Zins und deine Speise nicht auf Anwuchs (marbith) (3. M. 25. 35—37.);" ferner: „Bezinse nicht deinen Bruder mit Zins von Geld, mit Zins von Speise, mit Zins von irgend etwas, das man verzinst. Den Ausländer (nochri) bezinse, aber deinen Bruder bezinse nicht, damit dich der Ewige, dein Gott, segne" (5. M. 23. 20. 21.). Von diesen Aussprüchen sind es die zwei ersten, welche die Zinsnahme von Jedem, vom Israeliten und vom Heiden, der die sieben noachidischen Gebote beobachtet (s. oben), streng verbietet, dagegen erlaubt der dritte in 5. M. 23. 20. 21. die Zinsnahme von dem Ausländer, eine völlig neue Anordnung, von der im 2. und 3. Buch des Pentateuchs nichts vorkommt, die sogar mit diesen nach obigen Gesetzesstellen, welche die Verzinsung an Fremde verbieten, in Widerspruch steht. Die Exegeten machen in der Lösung dieses Widerspruches auf die wirtschaftlichen Verhältnisse der Israeliten in Palästina zum Unterschiede von denen ihrer Nachbarvölker, als z. B. der Phönizier u. a. m. aufmerksam, da diese meist den Handel betrieben, jene dagegen auf den Landbau angewiesen waren und auch so bleiben sollten. Ein Darlehn an den Ausländer, als zum Handel, soll verzinst werden, aber nicht an die Israeliten oder Fremden in Palästina, die meist nur Landbau treiben. Eine andere Erklärung dieser dritten Gesetzesstelle in 5. B. M. geben die Gesetzeslehrer des 4. Jahrhunderts: Rab Nachman u. a. m., die im Talmud Baba mezia S. 70. *β.* zitiert wird. Dieselbe weist auf den hebräischen Ausdruck für „verzinsen", nämlich auf taschich, תשיך, in der angegebenen dritten Gesetzesstelle hin, der die Hiphilform hat und in causativer Bedeutung „verzinsen lassen" genommen werden muß. Obige Gesetzesstelle von 5. M. 25. 35—37. müßte demnach übersetzt werden: „Den Ausländer darfst du verzinsen lassen, d. h. ihm die Zinsnahme auf Darlehn gestatten, aber nicht deinem Bruder, dem Israeliten." Wir zitiren diese Erklärung wörtlich: „Rab Nachman sagte, es lehrte mich Huna, daß der Vers in Spr. Sal. 28. 8.: „Wer Reichtum durch Zins und Wucher mehrt, hat denselben für den gesammelt, der Armen gnädig ist," sich auch auf den bezieht, der Nichtjuden Geld auf Zinsen leiht.[2]) Darauf frug Raba den R. Nachman: „Im Gesetz heißt es doch: „Dem Ausländer darfst du dein Darlehn verzinsen?" Er antwortete: „Der Ausdruck verzinsen ist hebräisch: taschich, תשיך; der bedeutet „du darfst ihn Zinsen nehmen lassen", d. h. du darfst ihm Zinsen

[1]) Midrasch rabba 2. M. Absch. 31. und Raschicommentar zu 2. M. 22. 24. ריבית שהיא כנשיכת נחש שנושך חבורה קטנה ואינו מרגיש פתאום הוא מבצבץ ומנפח עד קדקדו כך ריבית אינו מרגיש עד שעולה ומחסר ממון הרבה [2]) Baba mezia S. 70*β.* ...לחונן דלים אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכא אפי׳ ריבית דנכרי

geben, aber nicht von ihm Zinsen nehmen."[1]) In diesem Sinne spricht sich auch ein anderer Lehrer auf einer andern Stelle aus: „Wer darf in deinem Zelte wohnen, wer weilen auf dem Berg deines Heiligtums? Wer aufrichtig wandelt, Gerechtigkeit vollzieht .... sein Geld nicht auf Zins leiht (Ps. 15. 5), nämlich, fügt derselbe erklärend hinzu, daß er auch von keinem Heiden Zinsen genommen."[2]) Wir sehen in diesen Aussprüchen eine Fortsetzung der Bibellehre vom „Fremden", ihn gleich dem Eingebornen zu halten und ihn, wie sich selbst, zu lieben;[3]) einerlei Recht für ihn und für den Eingebornen zu haben,[4]) denn eine Satzung sei für euch und für den Fremden.[5]) Die Abmahnungen von Zinsabnahme sind in den spätern biblischen Schriften so allgemein, daß sie auch die von Nichtjuden miteinschließen. Außer den oben schon zitierten Sprüchen aus den Psalmen und den Spr. Salomos ist der Ausspruch in Ezechiel 18. 9. 13. und 22. 32. von bedeutender Tragweite, wo unter andern Vergehungen ausdrücklich gesagt wird, daß der, welcher nicht auf Zins giebt und keinen Aufschlag auf Darlehn nimmt, des Lebens wert ist, dagegen verdient der nicht zu leben, der auf Zins giebt und Aufschlag bei Darlehen nimmt. Ein weiterer Schritt von den Gesetzeslehrern im Talmud ist, daß sie nicht blos den Gläubiger, sondern auch den Schuldner, den Schreiber, den Bürgen und die Zeugen mit für das Vergehen der Zinsnahme verantwortlich machen und als Uebertreter dieses Verbots halten.[6]) Ferner erklären sie, daß die schon gegebenen Zinsen durch das Gericht von dem Gläubiger zurückgefordert werden können.[7]) Wir lesen darüber: Rab Saphra sagt: „Die heidnischen Gerichte zwingen den Schuldner, dem Gläubiger den Zins zu zahlen, wozu er sich bei der Annahme der Anleihe verpflichtet hatte. Aber die jüdischen Gerichte zwingen den Gläubiger, dem Schuldner die Zinsen, die er von ihm genommen, zurückzuerstatten."[8]) Welchen tiefen Abscheu man vor den Wucherern hatte, geht aus den vielen Mahnungen hervor, in welchen dieselben als Abtrünnige, Gottesleugner und Ehrlose gebrandmarkt werden, die nicht zur Zeugnisablegung zugelassen werden dürfen.[9]) Wir zitieren von denselben: „Wer sich dem Verbot der Zinsnahme unterwirft, hat auf sich das Joch des Himmelreiches genommen, aber wer sich von demselben lossagt, hat auch das Joch des Himmelreiches von sich geworfen."[10]) Ferner: „Wer Zinsen auf Darlehn nimmt, ist ohne Gottesfurcht;"[11]) „Wer auf Wucher leiht, dem wird es angerechnet, als wenn er alle Sünden der Welt begangen hätte, denn es heißt Ezechiel 18. 13.: „Auf Zins hat er gegeben, Ueberschuß genommen, leben soll er nicht; alle diese Gräuel vollzog er; sterben soll er, Blutschuld haftet an ihm."[12]) Entgegengesetzt heißt es: „Jeder Israelit, der ohne Zins leiht, hat damit gleichsam alle Gebote der Thora erfüllt, nach: „Wer darf in deinem Zelte wohnen ..., sein Geld gab er nicht auf Wucher" (Ps. 15. 5.).[13]) Ferner: Der Schluß des Verbots der Zinsnahme lautet: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus Aegypten geführt, um euch Gott zu sein (3. M. 25. 38.); eine Lehre, daß wer sich zu diesem Verbot bekennt, hat sich auch zum Befreiungsakt des Auszuges aus Aegypten

---

[1]) Baba mezia S. 70,β. מאי תשיך לא תשיך Siehe Raschi daselbst. [2]) Maccoth S. 24a. אפילו ריבית דנכרי [3]) 3. M. 19. 34. [4]) Daselbst 24. 22. [5]) 4. M. 15. 15. 16. [6]) Mechilta zu Mischpatim Absch. 19. voce לא תשימון עליו נשך Midrasch rabba 2. M. Absch. 31. Gemara Baba mezia S. 62a. [7]) Das. S. 61,β. ריבית קצוצה יוצאת בדיינין [8]) Daselbst 62a. [9]) Mischna Sanhedrin III. 3. Rosch haschana I. 8. Schebuoth VII. 5. [10]) Sifra zu Behar Absch. 6. כל המקבל עליו עול ריבית מקבל עליו עול שמים וכל הפורק ממנו עול רבית פורק ממנו עול שמים [11]) Midrasch rabba zu 2. M. Absch. 31. כל מי שלוקח ריבית אין ירא אלקים [12]) Daselbst כל מי שלוקח ריבית מעלה עליו הכתוב כאלו עשה כל עבירות שבעולם שנ' כל התועבות עשה וכו' [13]) Daselbst und Tanchuma zu Mischpatim וכל אדם מישראל שמלוה ואינו נוטל ריבית כאלו קיים כל המצות

bekannt, aber wer dasselbe verleugnet, der verleugnet gleichsam den Auszug Israels aus Aegypten;"[1]) ferner: „Die Wucherer sind zu Mördern zu vergleichen,[2]) wie diese ihr Verbrechen nicht mehr gut machen können, so vermögen es auch nicht die Wucherer;"[3]) „Komme und siehe, wie blind die Wucherer sind, so Einer den Andern beschimpft, mit aller Kraft verfolgt er ihn, doch die Wucherer bringen Zeugen und unterzeichnen ihren Namen, daß sie den Gott Israels verleugnen, der ihnen einst den Wucher verboten."[4]) Auf einer andern Stelle werden die Wucherer geradezu „Räuber" genannt.[5]) Dieses konsequente und rücksichtslose Vorgehen gegen den Wucher läßt leicht erkennen, daß man denselben als „Verbrechen" ansieht und aus der Mitte des jüdischen Volkes verbannt wissen wollte. Es war nach der Auflösung des jüdischen Staates, und es entstand die Frage, ob das Verbot der Zinsnahme mit dem Bodenbesitz Palästinas in Verbindung stehe und für die Israeliten in der Zerstreuung keine Bedeutung habe. Aus obigen Gesetzen und Lehren ersehen wir, daß die Aufrechterhaltung dieses Verbots für alle Zeiten, in allen Ländern und gegen jeden Menschen ohne Unterschied der Religion ausgesprochen wurde. Dasselbe wurde in solcher Strenge und mit solch peinlicher Minutiosität gehandhabt, daß uns dessen Ausführbarkeit fast als Wunder erscheinen dürfte. Wir bringen von denselben mehrere Angaben. Es ist verboten, lehrte Rab Nachman (im 4. Jahrh.), eine Zahlung oder etwas anderes dafür anzunehmen, daß das Kapital dem Schuldner auf einige Zeit belassen werde. (Baba mezia S. 63 β.). Ferner: „Es giebt," heißt es, „einen Wucher vor dem Darlehn und einen nach demselben. Ersterer ist, wenn der, welcher das Darlehn zu nehmen beabsichtigt, dem Gläubiger im Voraus etwas sendet, damit er ihm das Darlehn nicht versage. Letzteres geschieht, wenn er ihm nach der Rückerstattung des Darlehns etwas zusendet und spricht: das ist wegen des Geldes, das du „ohne Gewinn mir geliehen hast."[6]) Nach andern Anordnungen durfte der Gläubiger nicht unentgeltlich im Hause des Schuldners wohnen,[7]) er darf sich nicht von dessen Hausdienern verleiten lassen[8]) u. a. m. Es giebt auch, heißt es ferner, einen Wucher in Worten. So soll man dem Gläubiger zulieb nicht etwas sagen, was man ihm sonst, wenn dieser nicht sein Gläubiger gewesen, nicht gesagt hätte.[9]) Später war es das Mittelalter mit seinem für die Juden in Frankreich und Deutschland verhängnisvollen 11. und 12. Jahrhundert, die Zeit der Kreuzzüge, wo die Juden aus ihren Besitzungen vertrieben wurden und die alten, seit Jahrhunderten liebgewonnenen Heimstätten verlassen mußten, weil sie nicht zur christlichen Religion übergehen mochten, welches die Zinsfrage bei den Juden zur neuen Erörterung brachte. In den Ländern und Städten, wo man die Juden noch duldete und ihnen ein Asyl gegönnt hatte, wurden sie aller Menschenrechte beraubt, alle frühern Erwerbsprivilegien wurden ihnen genommen; einen einzigen Erwerbszweig gestattete man ihnen, es war der von allen Andern um diese Zeit verachtete Handel. Verboten wurde ihnen der Erwerb von Grundeigentum, die Erlangung von Zunftgewerben u. a. m., wofür den Wohlhabenderen unter den Juden Geldgeschäfte gestattet wurden. Aber ihnen war jede Zinsnahme durch das Religionsgesetz, auch von Christen, verboten, wie sollte und konnte sich nun dieser neue Lebenserwerb, auf den sie ganz und gar angewiesen wurden, gestalten? Von einer Uebertretung des Religionsgesetzes

---

[1]) Sifra zu Behar Absch. 6. שכל המודה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות ריבית כאלו כופר ביציאת מצרים [2]) Vergl. Ezechiel 18. 13., wo beide zugleich ihre Aufzählung finden. [3]) Baba bathra S. 80. u. Baba kama S. 94. [4]) Baba mezia S. 71a. [5]) Gemara Baba mezia S. 42a. גזלנין מאי ניהו מלוי בריבית [6]) Sifre zu כי תצא § 262. edit. Friedmann, Wien 1864. [7]) Baba mezia S. 64a. [8]) Daselbst S. 65a. [9]) Daselbst S. 64a.

mochten sie nichts wissen, sie, die für dasselbe ein solch schweres Märtyrertum zu tragen gewohnt waren. So kam die Frage über den Fortbestand des jüdischen Verbots der Zinsnahme auf Darlehn unter den Rabbinern dieser Zeit zur neuen Erörterung. Von Seiten der christlichen Obrigkeit wurde den Juden die Zinsnahme auf Darlehn nach dem Justinianischen Zinsfuß gestattet: 4 % von erlauchten und hohen Standespersonen; 8 % von Kaufleuten und 6 % von allen andern Personen mit Ausnahme von Bauern, von denen man nur 4 % nehmen durfte.[1]) Später, im 16. Jahrhundert, wurde ihnen für alle Klassen ein Zinsrecht von 5 % eingeräumt, wie es heißt, damit sie ihre Leibesnahrung haben mögen.[2]) Es blieb in solch unglücklichen Verhältnissen den Juden nichts übrig, als zur Fristung ihres Lebens von diesen Konzessionen Gebrauch zu machen. Die Rabbiner erlaubten es ihnen, unter Angabe des Grundes: „Wir haben die Steuern für den König und die Fürsten aufzubringen und müssen unser Leben erhalten!“[3]) Diese Erlaubnis der Zinsnahme war nur für den von der Obrigkeit festgesetzten Zinsfuß, darüber hinaus zu gehen wurde als Verbot gehalten und als Wucher gebrandmarkt und verabscheut. Ein Wucherer wurde als ein Verworfener betrachtet, der, gleich einem professionellen Spieler, nicht als Zeuge gebraucht werden durfte,[4]) und dem die Seligkeit, der Anteil an der künftigen Welt, abgesprochen wurde.[5]) Es sind die bedeutendsten jüdischen Gelehrten des ganzen Mittelalters, die trotz der schrecklichen Verfolgung von Seiten der Nichtjuden gegen sie nicht müde wurden, ihren Glaubensgenossen das Verwerfliche des Wuchers vorzuführen und sie vor dem Gebrauch desselben gegen Jedermann nachdrücklichst zu warnen. Es dürfte nicht ungelegen erscheinen, wenn wir hier diese Stimmen gegen den Wucher selbst sprechen lassen. R. Jehuda, Sohn Samuels, aus Regensburg (1200—1216), mahnt in seinem „Buche der Frommen“: „In dem Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit wie mit Juden;“ „An dem Gelde der Leute, welche die Münzen beschneiden, Wuchergeschäfte machen, unredliches Maaß und Gewicht haben und im Handel nicht ehrlich sind, ist kein Segen.“[6]) Salomo Jizchaki (1064—1105) sagt in Bezug auf das Verbot des Wuchers in 2. M. 22. 29.: „Der Wucher gleicht dem Biß einer Schlange, der erst kaum bemerkt und gefühlt wird, aber plötzlich eine Anschwellung verursacht, die bis zum Scheitel dringt und den Tod nach sich zieht.“ Bachja (1050—1060) stellt zur Abmahnung von dem Wucher ebenfalls das Bild von der Schlange auf, aber in anderer Bedeutung. In seinem Commentar zu 5. M. 23. 35—37. sagt er: „Der Wucher ähnelt dem Biß der Schlange. Wie derselbe von der Schlange in alle Glieder des Betroffenen dringt, so verfolgt die Strafe den Wucherer, bis er sein ganzes Vermögen verloren hat.“ Isaak Abravanel (1470—1500.) sagt: „Die Erlaubnis des Schriftgesetzes 5. M. 23. 35., daß man den Ausländern, Fremden, Geld auf Zins leihen darf, beziehe sich nur auf die frühern sieben kanaanitischen Völker, aber nicht auf die Bekenner des Christentums und auf die Anhänger des Islams.[7]) Im Jahre 1808 sprach sich darüber das von Napoleon I. nach Paris berufene Sanhedrin, dem die bedeutendsten Rabbiner Deutschlands, Frankreichs und Italiens angehörten, in folgenden Worten aus: „Indem das große Sanhedrin den Irrtum verscheuchen möchte, der den Israeliten die Befugnis zuschreibt, mit denen, welche nicht ihres Glaubens sind, Wucher zu treiben, als sei ihnen dieselbe von ihrer Religion zugelassen und

---

[1]) Vergl. darüber: Die Rechte der Israeliten, der Athener und der Römer von Samuel Mayer B. I. S. 383. und daselbst S. 383. [2]) Daselbst. [3]) Tosephoth zu Baba mezia S. 70 β. voce תשיך heißt es darüber: לפי שיש עלינו מס מלך ושרים והכל הוי כדי חיינו [4]) Choschen mischpat cap. 34. 29. [5]) Midrasch Maasse Thora cap. 7. Unter den sieben, die keinen Anteil an der künftigen Welt haben. והמלוה [6]) Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 136. und 137. [7]) In seinem Commentar zum Pentateuch zu dieser Stelle.

von ihren talmudischen Gesetzeslehrern bestätigt worden .... erklärt es, daß der Text (in 5. M. 23.), welcher das Darlehn auf Zinsen vom Ausländer gestattet, nur von den fremden Nationen verstanden werden kann und darf, mit welchen man Handel trieb, und welche selbst den Israeliten leihen, da diese Befugnis auf dem natürlichen Prinzipe der Gegenseitigkeit beruht. Daß selbst in Betreff der fremden Nationen die heilige Schrift, indem sie gestattet, Zins von ihnen zu nehmen, von keinem übermäßigen und für den, der ihn entrichtet, verderblichen Gewinn reden will, weil sie uns anderswo erklärt, daß jede Ungerechtigkeit ein Gräuel in den Augen des Herrn ist. Zufolge dieser Grundsätze, und damit in Zukunft kein Jude sich auf die Unwissenheit seiner religiösen Pflichten in Betreff des Darlehns auf Zinsen gegen seine Landsleute ohne Unterschied der Religion berufen kann, erklärt das große Sanhedrin, kraft der Vollmacht, mit der es bekleidet ist, allen Israeliten, daß die durch gegenwärtigen Beschluß vorgeschriebenen Bestimmungen über das dienstwillige und zinsbare Darlehn zwischen Hebräern und Hebräern, sowie die durch den Text der heiligen Schrift über diesen Gegenstand erwähnten Grundsätze und Vorschriften sich sowohl auf unsere Landsleute ohne Unterschied der Religion, als auch auf unsere Glaubensgenossen beziehen. Es erklärt ferner, daß jeder Wucher ohne Unterschied, nicht allein zwischen Hebräern und Hebräern und zwischen Hebräern und Mitgliedern einer andern Religion, sondern auch gegen die Fremden aller Nationen verboten ist, indem es diesen Gebrauch als eine Ungerechtigkeit, die in den Augen des Herrn ein Gräuel ist, betrachtet.[1]) In Deutschland hat im Jahre 1844 die Rabbinerversammlung zu Braunschweig unter Akklamation die Erklärung abgegeben: „Der Jude nennt die Mitglieder des Volkes, unter dem er lebt, seine Brüder. Jede mit dieser Erklärung in Widerspruch stehende Aeußerung ist hiermit als aufgehoben zu betrachten."[2])

---

[1]) S. Klein, das Judentum, Basel 1860. S. 148—151. [2]) Protokolle der Rabbinerversammlung. Braunschweig 1844. S. 75. und S. 79.

Inhaltsverzeichnis.

Erklärung der Abkürzungen: I. = Abteilung I. II. = Abteilung II. S. I. = Supplementband I. S. II. = Supplementband II. S. III. = Supplementband III.

A.

N.

T.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,

Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III. Supplement IV.

Leipzig.

In Commission von K. F. Köhler.

1897.

Barnewitzsche Buchdruckerei (Emil Frehse),
Neustrelitz.

Meiner innig geliebten,

nunmehr durch den Tod mir schmerzlich entrissenen

Frau Dr. Bertha Hamburger,

geb. Gensler

sei diese Schrift als

Denkmal liebevoller Erinnerung

gewidmet.

Der Verfasser.

Vorwort.

Die Supplemente, welche die dritte Abteilung unsers Werkes bilden, bringen teils die in Abteilung I (Biblische Artikel) und in Abteilung II (Artikel aus den Talmuden und Midraschim) vermißten Artikel, teils die aus dem Schrifttum der reichhaltigen jüdischen Litteratur der nachtalmudischen Zeit bis zur Gegenwart -- und sollen diese „Real-Encyclopädie", die erst nur für „Bibel und Talmud" angelegt war, zu einer „Real-Encyclopädie des Judentums" erweitern. In dieser Fassung überreiche ich hiermit beifolgendes Supplement IV., dessen Arbeiten aus der Geschichte, der Ethik, des Kultus, der Dogmatik, der Bibelkunde u. a. m. auch der nachtalmudischen Zeit angehören. Es dürften diesem noch vier Hefte, etwas umfangreicher, folgen. Eine günstige Aufnahme dieses Supplements wird das baldige Erscheinen auch der andern Supplemente, deren Arbeiten größtenteils fertig vorliegen, fördern. Meinen Dank spreche ich meinen Freunden und Gönnern aus, die mich in den Arbeiten und in der Herausgabe gefördert haben.

Strelitz in Mecklenburg,
im Monat August 1897.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

A.

Anarchismus. בלי חוק, Unter den gegenwärtig hervortretenden Parteirichtungen in der Lösung der sozialen Probleme bildet der Anarchismus die extremste derselben; er erklärt den Krieg allem Bestehenden im Staate und in der Gesellschaft und arbeitet auf dessen Vernichtung hin. Seine Anhänger, die Anarchisten, treten so tollkühn und brutal auf, gebrauchen zur Verwirklichung ihres Vorhabens solche schrecklich verheerende Gewaltmittel und ziehen so sehr die öffentliche Meinung auf sich, daß eine Erörterung über die Stellung des Judentums, d. h. der Lehre und der Geschichte des jüdischen Bekenntnisses zu demselben, nicht unerwünscht erscheinen dürfte. Giebt es doch auch unter den Juden Anhänger des Sozialismus in seinen verschiedenen Gestalten; es liegt daher die Frage nahe, welchen Anteil haben die Lehren und die Gesetze der jüdischen Religion an dergleichen Bestrebungen ihrer Bekenner. Wir versuchen, als Antwort darauf, eine Behandlung dieses Gegenstandes hier niederzulegen. In den Staaten des Altertums, als z. B. in Rom und Griechenland, gab es oft infolge der ungleichen Gesetze für die verschiedenen Volksteile, wodurch die Einen durch die Andern sich bedrückt fühlten, sich oft wiederholende Aufstände mit empfindlichen Stößen gegen die Sicherheit des Staates. Wir nennen beispielsweise die Kämpfe der Plebejer gegen die Patrizier, die der gracchischen Unruhen u. a. m. in Rom. Die Grundgesetze des jüdischen Staatswesens mit seinen Institutionen, wie dieselben der Mosaismus bestimmt[1]), als z. B. die von der Gleichheit Aller vor dem Gesetze[2]), der gleichen Landesverteilung mit den trefflichen Agrarbestimmungen[3]) der Restitution des verkauften Besitzes durch die Institution des Erlaß- und Jubeljahres[4]), der fürsorglichen Bestimmungen für die Arbeiter[5]), die Fremden, Armen, Witwen und Waisen[6]) u. a. m. beugten weise jeder um sich greifenden allgemeinen Kalamität vor, welche Volksaufstände zur Folge haben könnte. Der Anarchismus, d. h. der Eintritt gesetzloser Zustände, fand daher keine bleibende Stätte daselbst. Wenn in gewissen Zwischenzeiten bei Regierungswechsel sich dennoch gesetzlose Verhältnisse geltend machten, so waren dieselben bald vorübergehend und wurden mit verdienter Entrüstung von den Geschichtsschreibern gekennzeichnet. So heißt es in Richter Kap. 6, 6; 21, 25: „Und in diesen Tagen gab es keinen König in Israel, Jeder that, was in seinen Augen recht war.“ — Sehen wir uns weiter in der Geschichte um, so gab es am Ende des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina in den Jahren der Nationalerhebung der Juden gegen die römische Herrschaft daselbst eine Kriegspartei, die der Zeloten, „Kanaim“ genannt[7]), welche jede Herrschaft des Menschen über Menschen verwarf und zu ihrem Wahlspruch hatte: „Gott allein ist Herr“.[8]) „Keinen Menschen soll man „Herr“ nennen“[9])! Man wäre geneigt, die Anhänger dieser damaligen Kriegspartei als die Anarchisten des jüdischen Staates zu bezeichnen und so für den Anarchismus ein hohes Alter zu vindizieren. Aber eine nähere Prüfung der Berichte darüber bei Josephus, dem zeitgenössischen Geschichtsschreiber, zeigt klar, daß sie mit diesem Rufe nur die

---

[1]) Vergl. Hamburger R. E. I. Artikel: „Lehre und Gesetz“. [2]) Daselbst: „Gleichberechtigung“. [3]) Daselbst: „Besitz“ und „Eigentum“. [4]) Daselbst: „Sabbat- und Jobeljahr“. [5]) Daselbst Supplement II. Artikel: „Arbeiter“. [6]) Siehe die betreffenden Artikel daselbst. [7]) Vergl. daselbst II. Artikel: „Zeloten“. [8]) Josephus b. j. 7. 10. 12. [9]) Daselbst Antt. 18. 1. 6.

Vernichtung der Römerherrschaft in Palästina im Auge hatten und für die Wiederherstellung des alten jüdischen Staatswesens, der Theokratie, des Mosaismus, den Kampf aufnahmen. Ausdrücklich wird von ihnen berichtet, daß sie mit Dolchen bewaffnet umherzogen, um die Römerknechte, Römerlinge, als Feinde des Vaterlandes schonungslos niederzustoßen.[1]) Die Zeloten in der Geschichte des jüdischen Krieges gegen Rom waren daher keine „Anarchisten" im heutigen Sinne. Es wetteifern vielmehr die Lehren und Aussprüche in dem Schrifttum der Bibel und der Talmuden miteinander in der Einschärfung der Ehrfurcht vor der Obrigkeit und ihren Organen jedes Landes. Wir bringen von denselben: „Fürchte, mein Sohn, Gott und den König und lasse dich nicht mit Aufrührern ein"[2]); ferner: „Fluche nicht der Obrigkeit, und den Fürsten des Volkes sollst du nicht verwünschen"[3]); „Fördert das Heil des Staates, wohin ich euch gewiesen und betet für ihn zum Herrn, denn in seinem Wohle wird auch euch wohl sein"[4]); „Dienet dem Könige von Babel, und ihr werdet leben!" lauteten die Mahnungen des Propheten Jeremia an die Exulanten in Babylonien.[5]) Eine andere Stelle berichtet, daß die Exulanten bei der Uebersendung von Geschenken nach Jerusalem von den Empfängern derselben forderten: „Betet für das Leben Nebukadnezars, des Königs von Babel, und für das Leben Belsazars, seines Sohnes; ihre Tage auf Erden mögen sein wie die Tage des Himmels, damit wir glücklich leben unter dem Schatten des Königs von Babel und unter dem Schatten seines Sohnes Belsazar, damit wir ihnen lange dienen und Gnade vor ihnen finden".[6]) So galt es bei den Juden stets als Gesetz: Liebe und Treue gegen die Landesobrigkeit und deren Anordnungen zu erweisen und für deren Wohl zu beten. Die Geschichte berichtet, daß die Juden in Palästina bei der Wiederbegründung ihres Staatslebens in Palästina für die Könige von Persien, solange sie unter deren Oberhoheit standen, Opfer darbrachten und für das Wohl derselben beteten.[7]) Dasselbe geschah für die syrischen Könige, als Palästina unter deren Oberhoheit kam.[8]) Es lautete die Anrede des Hohenpriesters an Alexander den Großen auf seinem Zuge durch Palästina, als er den Tempel in Jerusalem mit seiner Gegenwart beehrt hatte: „Dieser Tempel ist die Stätte, wo für dich und dein Reich, daß es nicht zerstört werde, gebetet wird".[9]) Später betete und opferte man daselbst für das Leben der römischen Kaiser, als nach dem Tode des Königs Herodes I. Rom seine Oberhoheit über Palästina ausgedehnt hatte. Das Aufhören dieser Opfer für Roms Kaiser wurde als erstes Zeichen des Aufstandes gegen die römische Herrschaft über Palästina angesehen und bildete den Anfang jenes verhängnißvollen Krieges, der mit der Zerstörung Jerusalems endete. Diese Zerstörung Jerusalems und seines Gottestempels durch die Römer, so schmerzlich sie auch für die Juden war und so hart auch darauf Roms Herrschaft infolge des Barkochba'schen Aufstandes die jüdische Bevölkerung Palästinas gedrückt hatte, vermochte doch nicht die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer davon abzubringen, Treue und Anhänglichkeit gegen Rom dem Volke einzuschärfen. So lautete die Mahnung eines Lehrers im 1. Jahrh. n., des Priestervorstehers Chanina: „Betet für das Wohl der Obrigkeit, denn existierte nicht die Furcht vor derselben, es würde der Eine den Andern verschlingen".[10]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts fügt diesem Ausspruch erklärend hinzu: „Wie die Fische im Meere die größeren die kleineren verschlingen, so würde es auch bei den Menschen geschehen, existierte keine Obrigkeit".[11]) Dieselbe Lehre

---

[1]) Josephus Antt. 20. 8. 5. [2]) Spr. Sal. 24, 23. [3]) 2 M. 22, 27. [4]) Jeremia 29, 5, 17. [5]) Das. 27, 17. [6]) Baruch 1, 10, 14. [7]) Josephus, Antt. 11, 4, 6. [8]) Daselbst. [9]) Joma S. 69a. Megillath Tanith 9 Midrasch rabba 3. B. Moses Abschn. Schmini gegen Ende. [10]) Aboth 3, 2. [11]) Aboda Sara S. 4a.

wird noch im 4. Jahrhundert n. von dem Lehrer Rab Jehuda wiederholt. Ein dritter Lehrer am Ende des 1. Jahrhunderts n., R. Jose ben Kisma, ermahnte nachdrucksvoll seinen zeitgenössischen Lehrer Chanina ben Teradjon, sein Vorhaben, gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte Lehrvorträge öffentlich zu halten, aufzugeben — mit den Worten: „Siehst du es nicht ein, daß die Römer von Gott zur Herrschaft eingesetzt sind? Sie haben unser Gotteshaus zerstört, die Frommen getötet, all ihr Gut vernichtet und bestehen dennoch!"[1]) Das Größte darin haben die Volks- und Gesetzeslehrer im 3. Jahrhundert geleistet. Von denselben in Palästina nennen wir R. Josua ben Levi und R. Jochanan. Dieser lehrte, daß die Einsetzung der Obrigkeit zu den Gegenständen gehört, die unmittelbar durch Gott geschehen.[2]) Ueber die Achtung vor den Obrigkeitspersonen lehrte er: „Sollte es auch der Leichtsinnigste unter den Leichtsinnigsten sein, versage ihm nicht deine Achtung; betrachte ihn gleichsam als den Trefflichsten der Trefflichsten".[3]) Von Ersterem ist das schöne Gleichnis darüber: „Der Schweif einer Schlange sprach einst zu deren Haupt: Wie lange noch willst du der Erste sein, überlasse mir die Führerschaft. Da trat der Schweif die Führerschaft an, er zog die Schlange über Wassergräben und fiel hinein, über Brandstätten und stürzte in dieselben, über Dornen und Disteln und verwundete sich. So war der Leib der Schlange gar arg zugerichtet. Was war der Grund davon? Weil nicht der Kopf, sondern der Schweif Führer war. So geschieht es bei den Menschen. Folgen die Kleinen den Großen, erfüllt Gott ihre Wünsche, aber wenn die Obern den Untern folgen, geschieht nur Unglück".[4]) In Babylonien hat der Gesetzeslehrer Samuel in Nehardea als Norm aufgestellt: „Das Gesetz der Obrigkeit ist ein gültiges Gesetz".[5]) Ferner: Sollte die Obrigkeit befehlen, einen Berg abzutragen, ich würde ihn abtragen lassen und nicht dem Befehle ungehorsam sein".[6]) Eine andere Mahnung erinnert, den Boten der Obrigkeit gleich der Obrigkeit selbst zu achten, daher man jede Steuerentziehung an denselben für verboten hielt.[7]) Aber schon früher waren es die Lehrer des 1. und 2. Jahrhunderts, welche die von nichtjüdischen Gerichten ausgestellten Dokumente als vollgültig erklärten.[8]) Von R. Scheschet im 4. Jahrhundert n. ist die Lehre: „Die Obrigkeit auf der Erde ist gleich der Obrigkeit im Himmel hoch zu achten".[9]) Aehnlich lautet eine andere Lehre von ihm. Nach Vollendung des Schöpfungswerkes heißt es: „Es war sehr gut" (1 M. 1,31), das ist die Obrigkeit im Himmel; „und siehe, es ist sehr gut" (daselbst), das ist die Obrigkeit auf der Erde".[10]) Das Gesetz befiehlt daher, bei der Begegnung eines regierenden Fürsten den Segen zu sprechen: „Gepriesen seiest du, o Herr, du verleihst dem Menschen von deiner Majestät!" Andere Lehrer mahnen: „Stets habe Ehrfurcht vor der Obrigkeit".[11]) Ferner: „Die Obrigkeit auf der Erde verhängt nur das über den Menschen, was ihr von oben (Gott) eingegeben wird".[12]) Mehreres siehe: „König", „Fürst" und „Obrigkeit".

Angeberei, Denunciation, מסירה, auch דלטוריא, Delatoria; Angeber, Denunciant, מסור; Angeber, Denuncianten, מסורות, auch דלטורים oder דילטורין. Wir sprechen hier von der Angeberei, Denunciation, im Sinne von Verrat und Verräterei, die sich auf Angaben von Sachen oder Handlungen gegen Freunde und Feinde bezieht, welche in gewissen Kreisen, als z. B. in Familien, Gesellschaften, Vereinen, Religionsgenossenschaften, Gemeinden und Völkerschaften geheim gehalten

---

1) Daselbst S. 8a. 2) Berachoth S. 55a. 3) Midrasch rabba zu Koheleth 1, 4. 4) Midrasch rabba 5 Mose Abschn. 1. 5) Gittin S. 1, Baba bathra S. 3b. 6) Daselbst. 7) Sifre zu 4 Mos. 1, 7. Gemara Schebuoth S. 44. Baba Kama S. 113b. 8) Gittin S. 11a. R. Akiba u. R. Gamliel II. 9) Berachoth S. 58b. 10) Midrasch rabba 1 M. Absch. 16. 11) Sebachim S. 19b. 12) Midrasch rabba zu Koheleth Kap. 10, 11.

werden sollten. Diese Angeberei, die im Judentume entschieden als sündhaft und frevlerisch bezeichnet und verdammt wird,[1]) haben wir von der rechtlichen Denunciation, Anzeige eines Verbrechens an die Behörde, zu unterscheiden, deren Angabe im jüdischen Gesetz ausdrücklich befohlen wird. Wir lesen darüber 3. M. 5, 1: „So Jemand sündigt, er hört die Stimme der Verwünschung; er ist Zeuge, er sah es und weiß es, wenn er es nicht sagt, so trägt er seine Schuld".[2]) Von den verräterischen Angebereien hatte das Judentum, besonders in den Zeiten schwerer Verfolgungen, viel zu leiden; wir wundern uns daher nicht, wenn die Gesetze gegen die Angeber und Verräter im talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum der Juden ungemein streng waren. Das mosaische Gesetz, wie es uns im Pentateuch vorliegt, hat keine Bestimmung gegen den Angeber. Die Mahnung in 3. Mos. 19. 16: „Gehe nicht als Anbringer, רכיל, unter deinem Volke einher und stehe nicht still bei dem Blute deines Nächsten" scheint mehr gegen „Verleumdung" gerichtet zu sein und hat nichts mit der „Angeberei" im Sinne von Verrat zu thun. Auch die andern biblischen Bücher haben nichts, was direkt auf das Verbrechen der verräterischen Angeberei bezogen werden kann. Das 1. B. Samuel 22, 10—12 bringt die Angeberei des Doeg an Saul gegen den Priester Ahimelech zu Nob, der David mit Brot und dem Schwerte des Goliat versah, aber ohne einen Ausdruck des Tadels gegen den Angeber. Nur die Angeberei des Zibi an David gegen Mephiboseth[3]) wird in dem spätern Schrifttum getadelt. Es scheint, daß Verrat und Angeberei in Israel während des ersten jüdischen Staatslebens noch nicht heimisch waren. Gegen den äußeren Feind herrschte im Volke eine Einigkeit, die jeden Verrat und jede Angeberei unmöglich machte. Der Prophet Jeremias (s. d. A.) wurde im Kriege gegen die Chaldäer unter Nebukadnezar (s. d. A.) des Einverständnisses mit dem Feinde verdächtigt, was jedoch grundlos war. Erst im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben, besonders in den Jahrhunderten des Mittelalters bis in die Neuzeit, die Gegenwart nicht ausgeschlossen, hatte das Judentum viel von der Angeberei zu leiden. Schon bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens erhoben sich Angebereien von Seiten der vom Tempelbau zurückgewiesenen Samaritaner gegen die Juden in Jerusalem an die persischen Satrapen, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadtmauern Jerusalems sei der Anfang des Abfalls und der Empörung gegen die persische Herrschaft, und bewirkten, daß der Weiterbau gestört und eingestellt werden mußte.[4]) Stärker trat die Angeberei in der Mitte der Juden selbst zur Zeit der makkabäischen Erhebung (s. Makkabäer) gegen die Herrschaft der Syrer in den Jahren 169 bis 160 hervor. Es waren die griechisch gesinnten Juden, die jüdischen Hellenisten (s. d. A.) in Palästina, welche die Hellenisierung der Juden durchsetzen wollten und vor keinem Mittel zurückschreckten, das zur Verwirklichung ihres Vorhabens dienen konnte. Zur Kenntnis des jüdischen Zeremonialgesetzes in seiner Einzelnheit, welche die Edikte der syrischen Religionsverfolgung darthun, konnten die Syrer nur durch jüdische Helfershelfer gelangt sein. Jason, Menelaos und Alkimos standen an der Spitze der jüdischen Hellenisten in Palästina —, ein wichtiger Teil der Angeberei mag ihr Werk gewesen sein. Zur Zeit des jüdischen Krieges gegen Rom gab es bei den Juden in Palästina eine Friedenspartei, die mit den Römern liebäugelte, unter deren Parteigängern es gewiß nicht an Angebern gefehlt haben mochte. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus,

[1]) Siehe weiter. [2]) Vergl. Spr. Sal. 29. 24: „Wer mit Dieben umgeht, haßt sich selbst; er hört den Fluch und darf nicht reden". Siehe Frankl, Der gerichtliche Beweis S. 82—88 und S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, B. III. S. 350—351 und in dieser R. E. Artikel: „Zeugen". [3]) Siehe: „Mephiboseth", „David" und „Zibi". [4]) Esra 4, 4—5; Graetz, Geschichte. Bd. I. S. 66. 67.

der später von Titus hohe Ehren erhielt und den Beinamen Flavius führte, wurde von seinen jüdischen Zeitgenossen der Angeberei und des Verrats verdächtigt, was nicht ganz grundlos gewesen ist. Viel zu leiden hatten die Juden von jüdischen Angebern nach der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. Barkochba), als darauf die schweren hadrianischen Verfolgungen (s. d. A.) verhängt wurden, die gegen den ferneren Fortbestand der Lehre und des Gesetzes des Judentums gerichtet waren und deren Lehrer und Verkünder mit dem Tode bedrohten. Jüdische Angeber verrieten den römischen Auflaurern die Art und Weise, wie die Juden dennoch heimlich die Vorschriften ihres Religionsgesetzes vollziehen. Wir haben ausführlich darüber in dem Artikel: „Hadrianische Verfolgung" berichtet und wollen dasselbe hier nicht wiederholen. Es wurden besonders die Volks- und Gesetzeslehrer in ihren Zusammenkünften beobachtet und von Angebern verraten. So wird von R. Simon b. Jochai (s. d. A.) erzählt, daß er infolge einer Aeußerung gegen die römischen Behörden in einer Unterhaltung mit seinen Kollegen R. Jose und R. Juda, welche den Römern verraten wurde, sich durch die Flucht retten und darauf 13 Jahre in einer Höhle seinen Aufenthalt nehmen mußte. Von Elasar ben R. Simon (s. d. A.) wird berichtet, daß er den Römern die Juden angab, die gegen die Römer Freibeuterei trieben. Der Patriarch R. Juda I. stellte ihn darüber zur Rede: „Du lieferst das Volk unseres Gottes zum Tode aus!" Er antwortete: „Dornen vernichte ich und reinige den Weinberg!" „Nicht doch", entgegnete der Patriarch, „mag der Herr des Weinberges kommen und die Dornen vernichten!"[1]) Dem Volks- und Gesetzeslehrer R. Josua ben Levi (s. d. A.), heißt es in einer Sage, erschien oft der Prophet Eliahu (s. d. A.). Eines Tages konnte er dem Andrängen der römischen Behörde nicht widerstehen und lieferte derselben einen Flüchtling aus, der von ihr verfolgt und bei diesem Lehrer Schutz gesucht hatte. Der Prophet Eliahu erschien ihm nicht mehr. R. Josua ben Levi war darüber sehr betrübt und fastete mehrere Tage und that Buße. Der Prophet Eliahu kam wirklich darauf wieder. „Warum erschienst du mir nicht so lange?" fragte der Rabbi ihn. Dieser antwortete: „Sollte ich auch einem Verräter erscheinen?"[2]) Man verbot, heißt es ferner, im 1. und im 2. Jahrhundert die Erlernung der griechischen Sprache, damit die Angebereien von Seiten der Juden sich nicht mehren.[3]) Andererseits lautete der Spruch: „Der Sohn Davids (Messias) kommt erst, wenn die Angebereien überhand nehmen werden", d. h. wenn der Trug derselben durch ihre Ueberhandnahme aufgedeckt wird.[4]) Aber alles das war nur ein Vorspiel zu dem, was die Juden durch die Angeber aus ihrer Mitte in den Zeiten des Mittelalters zu leiden hatten. All die Anklagen und Beschuldigungen gegen die Juden, als z. B. von dem Gebrauche des Blutes zum Passahfest, der Beschimpfung des Christentums und dessen Stifters in den jüdischen Schriften u. a. m., welche den Judenfeinden als Vorwand zu den schwersten Verfolgungen gegen die Juden dienten — hatten in den erlogenen Angebereien seitens getaufter Juden ihren Grund. Im 13. u. 14. Jahrhundert wüteten die jüdischen, getauften Angeber gegen die Gebetbücher. Man scheute sich nicht zu lügen, daß dieselben Lästerungen gegen das Christentum und dessen Bekenner enthielten. So mußte sich der Rabbiner Jechiel aus Paris im Jahre 1240 gegen derartige Angebereien verteidigen. Gegen 1370 wurde in Spanien das Gebet „Alenu" (s. d. A.) zur Anklage gegen die Juden mißbraucht.[5]) Um derartigen Angebereien die Spitze abzubrechen, sah man sich genötigt, ganze Stücke der Gebete teils zu ändern, teils

[1]) Baba mezia S. 33a. [2]) Jeruschalmi Teruna VII fol. 46 ff. [3]) Daselbst. Peu 1. fol. 15a. מפני המסורות. [4]) Gemara Bable Sanhedrin S. 97a. אין בן דוד בא עד שירבו המסורות. [5]) Zeba Laberech I. 1. 36.

wegzulassen. Noch im Jahre 1542 sah sich der Rabbiner Katzenellenbogen infolge der Angebereien genötigt, Aenderungen in den Selichothgebeten vorzunehmen.[1]) Gegen Talmud und Midrasch wiederholten sich die Angebereien in jedem Jahrhundert, welche die Konfiszierung und Verbrennung des Talmuds und der andern jüdischen Schriften in Spanien, Frankreich, Deutschland und Italien zur Folge hatten. R. Mair in Padua erklärte einem Freunde,[2]) daß körperliche Strafen auf Talmudbesitz und Talmudstudium gesetzt seien, und 1595 wurden in Prag sämmtliche Gebetbücher den Juden abgenommen. Am schrecklichsten richtete die Angeberei Verheerungen im Judentum im 13. Jahrhundert an, in der unseligen Kampfeszeit gegen die Schriften des unsterblichen Moses Maimonides.[3]) Die Gegner derselben in Nordfrankreich griffen zu dem schändlichen Mittel der Angeberei; fremde Mächte wurden von ihnen um Hilfe angerufen; christliche Autoritäten sollten über jüdisches Schrifttum zu Gericht sitzen und die Vertilgung desselben dekretieren. Kapuziner und Dominikaner (Predigermönche), die damaligen Großwürdenträger des Ketzergerichts wurden aufgesucht. Sie riefen ihnen zu: „Ihr vernichtet in Eurer Mitte jeden Unglauben, alle Ketzerei; nun denn, beseitigt auch die Schriften aus unserer Mitte, welche den Boden des Glaubens erschüttern! Warum sorgt Ihr nicht auch für uns, damit auch aus unserer Mitte die ansteckende Krankheit?" Die Dominikaner ließen nicht lange auf sich warten. Ohne jedwede Untersuchung wurden sämmtliche Schriften von Moses Maimonides und mit ihnen eine Menge anderer hebräischer Bücher in Montpellier und Paris verbrannt. Zehn Jahre später, 1244, wurden ebenso in Paris auf die Angebereien eines Apostaten die Talmuden mit andern wertvollen hebräischen Bibelkommentaren, auch Gebetbücher u. a. m., mehrere Wagenladungen, verbrannt. Noch im 16. Jahrhundert waren es die Apostaten Victor v. Karber und Pfefferkorn, auf deren Angebereien die Schriften der Talmuden mit anderen hebräischen Werken confisziert wurden. Aber schon lebten und wirkten erleuchtete Männer in Deutschland, unter ihnen ein Reuchlin, der sich des confiszierten Schrifttums annahm und die Angebereien als niederträchtige Verleumdungen zurückwies, so daß die confiszierten Schriften freigegeben wurden. Wundern wir uns daher nicht, wenn Angeber und Angebereien als die schwersten Verbrechen im Judentum gebrandmarkt werden. Der Angeber wird einem Mörder gleichgehalten[4]); seine Zeugenaussage hat keinen Glauben[5]); er wird von der Seligkeit in der künftigen Welt ausgeschlossen. Im allgemeinen heißt es von der Angeberei: „Der Mensch hat nur einen Mund, und da vermag die Welt dabei kaum zu bestehen; wie stände es da mit derselben, wenn er einen doppelten Mund hätte?"[6]) Ferner heißt es: „Die Kriegsschaaren Ahabs siegten, weil es unter ihnen keine Angeber gab".[7]) „Die Söhne meiner Mutter grollten mir (Hoheslied 1. 6), das sind die verbrecherischen Juden, die uns vermittelst des Christentums wehe thun und uns um Geld bringen".[8]) Ueber das Schwere dieses Vergehens hat der Talmud folgende Aussprüche: „Die Angeberei wird, in Bezug auf ihre Folgen Zunge des Dritten oder Drittzunge, תליתא לישנא, genannt, weil sie oft dreifach tödtet: den Angeber, den Empfänger der Angeberei und den, gegen welchen die Angeberei gerichtet ist.[9]) „Man sprach,

---

[1]) Luzzatos, Mitteilungen vom Jahre 1852. [2]) In Nr. 1 seiner Responsen Fol. 8a. [3]) Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit". [4]) Midrasch zu Mischle Kap. 6. u. Derech erez Absch. 11. [5]) Frankel, Beweis, Denunciation. [6]) Jeruschalmi Berachoth I. S. 3b. [7]) Jeruschalmi Pea 1. S. 16a. daselbst Berachoth I, 5. [8]) Zunz, Ritus S. 13. [9]) Erachin S. 15B. Taanith S. 8a. לישן תליתאי קטל תליתאי הורג מספרו ולמקבלו ולמספרו עליו, Vergl. Jeruschalmi Pea I. S. 16a; Midr. rabba 3. Mos. Absch. 26. S. 169c.

heißt es ferner, zur Schlange, wie kommt es, daß wenn du in ein Glied stichst, dein Gift sich in den ganzen Körper verbreitet? Mich fragt ihr, richtet diese Frage an den Verläumder, den Angeber; er sitzt in Rom und tödtet in Syrien oder er wohnt in Syrien und tötet in Rom".[1])

D.

Denk- Lehr- und Redefreiheit. חירות לדעת, להורות ולדבר. Die freie Forschung und die freie Lehre auf dem ganzen Gebiete des menschlichen Wissens, diese Errungenschaften der Neuzeit, der Boden unserer Kultur und Bildung, waren im Judentum sehr früh heimisch, wo sie die Grundlage und den Lebensodem seines Baues bildeten, die ihn erhalten und verjüngen sollten. Das Suchen und Forschen, das Wahrnehmen und Erkennen werden im biblischen und nachbiblischen Schrifttume der Juden als eine der Hauptpflichten seines religiösen Bekenntnisses eingeschärft. Es ist, als wenn wir ein Lehrbuch irgend einer weltlichen Wissenschaft, eines philosophischen Werkes vor uns hätten, das vor allen denkende Menschen, selbsturteilende Jünger bilden wollte. Die Natur in allen ihren Schöpfungen gilt als ein aufgeschlagenes Buch der göttlichen Weisheit, das für den Menschen nächst der Offenbarung auf Sinai einen Quell des Lebens und der heilsamsten Lehren enthält. „Der Ewige, redet da die Weisheit, schuf mich als Erstes seiner Schöpfung, lange vor seinen Werken . . . . . Als er den Himmel aufgestellt, war ich dort, da er das Gewölbe auf die Fläche der Fluten setzte, droben die Wolken befestigte, die Quellen der Flut sicherte, dem Meere seine Grenze setzte, damit das Wasser sein Ufer nicht überschreite. Ich war bei ihm die Künstlerin, sein Lustkind tagtäglich; ich spiele vor ihm zu jeder Zeit, spiele auf dem Kreis seiner Erde, und meine Freude habe ich bei den Menschenkindern. Nun, so höret, ihr Söhne, auf mich: Heil denen, die meine Wege bewahren. Heil dem Menschen, der auf mich hört, an meinen Thüren wacht Tag für Tag . , . . denn wer mich findet, findet Leben und Wohlgefallen von dem Ewigen".[2]) So bringen die Psalmen, das Buch Hiob, das Buch Koheleth und die Sprüche Salomos Philosopheme über verschiedene Themen des religiösen Bekenntnisses. Das Buch Hiob behandelt die Vergeltungslehren, die Leiden des Gerechten im Einklange mit der göttlichen Gerechtigkeit[3]); das Buch Koheleth philosophiert über die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut, die Idee der Unsterblichkeit u. a. m [4]); die Psalmen bringen Betrachtungen über die Schöpfung, die Naturgesetze, die Welt und mehrere Religionslehren, als Psalm 78 über die Vergeltung; Psalm 139 über die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes; Psalm 73 und 93 über das Glück des Frevlers und die Gerechtigkeit Gottes; Psalm 90 über die Ewigkeit Gottes; Psalm 147, 148, 103 und 104 über das Weltganze, die Naturkräfte, die göttliche Vorsehung u. a. m. Wir sehen, daß das Judentum die Erkenntnis, das vernunftgemäße Denken und Urteilen, die freie Forschung zur Grundlage seines Gottesbekenntnisses gemacht hat. Gott, Schöpfung, Mensch, Willensfreiheit, Offenbarung, göttliche Vorsehung, Vergeltung, Unsterblichkeit u. a. m. sollen verstandesgemäß erforscht, mit Vernunftgründen dem Menschen vorgeführt werden. „Damit du erkennest!"[5]) „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Keiner!"[6]) Damit alle Völker der Erde erkennen, daß der Ewige Gott ist, sonst

---

[1]) Jeruschalmi Pea I. 1. דיתיב ברומי וקטל בסוריא בסוריא וקטל ברומי
[2]) Spr. Sal 8, 22—35. Vergl. den Artikel „Weisheit" in dieser R.-E. [3]) Siehe den Artikel „Ijob" daselbst. [4]) Daselbst: „Koheleth". [5]) 2. M. 6, 7. [6]) 5. M. 4, 39.

Niemand!"[1]) sind die oft sich wiederholenden Ausrufe. „Erkenne den Gott deines Vaters!" wird als die Mahnung Davids an Salomo, seinen Sohn, gekannt.[2]) „Voll wird die Erde der Erkenntnis Gottes sein, wie Wasser das Meer bedeckt," bildete den prophetischen Ausspruch bei Jesaia von der Zukunft der Menschheit.[3]) Nicht blindlings annehmen, gedankenlos nachreden, sondern eingehend prüfen, erkennen und beherzigen sollen die Mittel sein, welche die Menschen der Religion zuführen. Den Glauben im Sinne von „wahr halten" einer Lehre, deren Wahrhaftigkeit durch nichts bezeugt werden kann, kennt das Judentum nicht. Der Glaube, den es für seine Lehre fordert, ist nicht der blinde Glaube, der Glaube ohne Gründe, auch nicht der vernunftwidrige, der die menschliche Vernunft in Fesseln bannt und ihr zu schweigen gebietet, sondern der, welcher die Zeugen seiner Wahrhaftigkeit mit sich führt, auf die er sich beruft und durch die er erkannt sein will. So geschieht die Verkündigung des Gottesglaubens in dem ersten Ausspruch des Dekalogs: „Ich bin der Ewige, dein Gott" mit dem Zusatze, dem geschichtlichen Zeugnisse: „der ich dich aus Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft".[4]) In 5. M. 6, 4 wird dieses Gottesbekenntnis wiederholt eingeschärft, aber wieder nicht mit der Mahnung „Glaube", sondern mit dem Ausdruck: „Höre", als: „Höre, Israel, der Ewige, dein Gott, ist Gott der Eine." Mit Recht bemerkt der unvergeßliche Moses Mendelssohn: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: „Du sollst glauben", sondern alle heißen: „Du sollst thun" oder „nicht thun". Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine andere Befehle an, als die, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zu ihm kommen".[5]) „Ich erkenne", sagt er, „keine anderen ewigen Wahrheiten an, als die, welche der menschlichen Vernunft nicht nur nicht unbegreiflich sind, sondern auch durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können".[6]) „Die Grund- und Glaubenssätze unserer Religion beruhen auf dem Fundament des Verstandes."[7]) „Uns sind", heißt es weiter, „Gesetze, Gebräuche vorgeschrieben. In Ansehung der Lehrmeinungen sind wir frei".[8]) „Die göttliche Religion zückt kein Racheschwert, ihre Macht ist die göttliche Kraft der Wahrheit".[9]) Wie es scheint, folgt hiermit Moses Mendelssohn seinem großen philosophischen Lehrer Moses Maimonides (1135—1204), der ebenfalls in seinem Buche „Jad Chasaka" als erstes Gebot aufstellt: „Die Grundlehre aller Grundlehren und die Säule der Weisheit ist: zu erkennen oder zu wissen, לידע, daß es einen Gott giebt", wo ebenfalls nicht להאמין, „zu glauben", sondern „zu wissen" oder „zu erkennen" angegeben wird. Nicht minder war es mit der Rede- und Lehrfreiheit, die im Judentume zu allen Zeiten als ein unantastbares Gut, ein Erbe der Väter, hochgeachtet und gern geschützt wurde. So lautete schon nach 4. B. Mos. 11, 28 u. 30 die Antwort Moses auf die ihm von Josua gebrachte Anzeige: „Siehe, Eldad und Medad weissagen im Lager, mein Herr währe es ihnen!" — „Bist du für mich eifersüchtig, möchte doch das ganze Volk Propheten sein!" Also der Redefreiheit keine Störung. Das ganze Institut des Prophetentums mit dem Auftreten und der Wirksamkeit der Männer, die aus ihm hervorgegangen, wäre ohne Rede- und Lehrfreiheit undenkbar. Die Propheten treten in ihren Reden gegen Könige, Fürsten, Priester, Richter und andere hohe Beamten auf und deckten frei deren Fehl auf, als z. B. Samuel gegen Saul, Nathan gegen David, Eliahu gegen Ahab u. a. m., was sicherlich bei Nichtexistenz der Rede- und Lehrfreiheit die schwersten Strafen für dieselben zur Folge gehabt hätte. „Mache dich auf",

---

[1]) Josua 4, 24. [2]) 1. Chr. 28, 9. [3]) Jesaia 11, 9. [4]) 2. M. 20, 1. [5]) In seiner Schrift „Jerusalem" S. 321. [6]) Daselbst. S. 311. [7]) M. Briefe Nr. 9 bei Kaiserling, Moses Mendelssohn. S. 495. [8]) Daselbst. S. 602. [9]) Daselbst.

lautete der Ruf an den Propheten Jeremia, „und rede zu ihnen, was ich dir befehle, zage nicht vor ihnen, sonst mache ich dich vor ihnen zu Schanden. Siehe, ich setzte dich heute ein als feste Stadt, eherne Säule gegen die Könige, Fürsten, Priester und das Volk."[1]) Auch die Angabe der Existenz falscher Propheten ist ein Beweis der herrschenden Lehr- und Redefreiheit im Judentume. An zwei Stellen in dem biblischen Schrifttume wird mit Nachdruck von der Unanfechtbarkeit der Redefreiheit der Propheten berichtet und von dem Schutze erzählt, der ihnen gegen etwaige Angriffe und Anklagen infolge ihrer freien Aeußerungen gewährt wurde. In 1. K. 22, 13—28 wird von der freien, strengen Abmahnungsrede des Propheten Michajahu gegen den verabredeten Feldzug der vereinten Könige Ahab und Josaphat gegen Ramoth in Gilead erzählt. Der Prophet spricht erst verdeckt und zweideutig, da rief ihm der König Josaphat zu: „Wie oft soll ich dich denn beschwören, nur die Wahrheit im Namen des Ewigen zu verkünden!"[2]) Offen und frei redete er darauf von den verhängnißvollen Folgen dieses Krieges und schloß mit den Worten gegen Ahab: „Wenn du in Frieden zurückkehrst, hat der Ewige nicht durch mich gesprochen".[3]) Das zweite Beispiel von dem Schutz der Redefreiheit des Propheten haben wir in Jeremia 26, 1—20. Der Prophet Jeremia spricht gegen den beabsichtigten treulosen Abfall des Königs Jojakim und dessen Räthe von dem Könige Nebukadnezar in Babel. „Diesem Hause, dem Tempel in Jerusalem, und der Stadt", lautete der Schluß seiner Rede, „wird es so ergehen, wie es der Gottesstätte in Silo ergangen, diese Stadt wird zum Fluch aller Völker!"[4]) Das Volk, die Priester und die Propheten ergriffen ihn und klagten ihn darauf des Hochverrats an. Eine Gerichtssitzung wurde veranstaltet, und die Priester und die Propheten sprachen das Todesurteil über ihn aus. Unerschrocken hielt der Prophet seine Verteidigungsrede: „Gott hat mich gesandt", sprach er, „gegen diese Stadt und über diesen Tempel zu weissagen; ich befinde mich in euren Händen, verfahret mit mir nach eurem Gutdünken; aber wisset, so ihr mich tötet, vergießet ihr unschuldiges Blut, denn in Wahrheit hat mich Gott gesandt, euch dieses Alles zu verkünden". Diese Rede verfehlte nicht ihre Wirkung. Sofort traten die Fürsten für Jeremia ein; sie sprachen: „Der Mann hat nicht den Tod verschuldet, denn im Namen des Ewigen, unseres Gottes, hat er zu uns gesprochen!" Ihnen schlossen sich auch bald die Landesältesten an, sie beriefen sich auf ähnliche Reden des Propheten Micha in den Tagen des Königs Hiskia; er weissagte, daß Zion als Acker gepflügt, Jerusalem ein Steinhaufen und der Tempelberg eine Waldhöhe werden sollen.[5]) Der Prophet blieb unbehelligt, aber der König und das Volk besserten darauf ihren Wandel, und das Unheil blieb aus". Das drang durch; Jeremia wurde frei. Im zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina trat die Lehr- und Redefreiheit noch viel kühner und mächtiger auf. Unter dem Schutze der Lehr- und Redefreiheit entfaltete sich das reichhaltige Schrifttum des jüdischen Hellenismus, geschah die Bildung von verschiedenen religiösen Sekten und Parteien unter den Juden Palästinas und Alexandriens. Dieselben traten mit den sie umgebenden gebildeten Griechen in stärkern Verkehr und wurden bald auch mit den geistigen Schätzen derselben vertraut. Eine mächtige geistige Bewegung machte sich unter den griechisch gebildeten Juden Palästinas, Alexandriens und Syriens überhaupt geltend. Die Lehren und Gesetze ihrer heiligen Schriften sollten mit den Anschauungen und Ansprüchen der gebildeten Welt der Hellenen in Einklang gebracht werden und im Gewande griechischer Weisheit oder wenigstens in der Sprach- und Denkweise der Griechen erscheinen. Der Hauptsache nach hatte auch bei den jüdischen Nichthellenisten dieser geistige Aufschwung nichts Anstößiges und wurde beifällig begrüßt,

---

[1]) Jeremia 2, 27. [2]) 1. K. 22, 16. [3]) Das. V. 28. [4]) Jeremia 26, 6. [5]) Jeremia 22, 18, 19.

da im Judentume die Denk- und Lehrfreiheit heimisch war. Es entwickelte sich schnell ein hellenistisches Schrifttum mit Religionsphilosophemen, welche in den Schriften Philos ihre Zusammenfassung und ihren weiteren Ausbau erhielten. Wir haben in den Artikeln: „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche", „Ethik, philosophische", „Griechenthum", „Hellenismus", „Judentum", „Aristobul" ausführlich über diese Thätigkeit der freien Forschung und der freien Lehre im Judentume gesprochen, und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Indessen waren es nicht nur die jüdischen Hellenisten, die griechisch gebildeten Juden, die den Weg der freien Lehre betraten, sondern auch die der griechischen Bildung fern gebliebenen Volks- und Gesetzeslehrer der Juden Palästinas; auch sie hielten an dieser freien geistigen Bewegung fest. Die Freiheit der Forschung und der Lehre galt ihnen als ein Gut, das beachtet und erhalten werden sollte. In den Synhedrialsitzungen durfte jeder Gelehrte seine Gegenmeinung vorbringen, bei der Stimmenabnahme wurden die jüngeren Gelehrten erst gefragt, damit dieselben von den Meinungen und Aussprüchen alterer Gelehrten nicht beeinflußt würden und frei ihr Dafür oder Dagegen äußern durften. Der von den Mehrheitsbeschlüssen dissentierende Gelehrte durfte seine abweichenden Angaben und Lehren als Resultate seiner eigenen Forschung oder erhaltener Traditionen in beliebigen Kreisen frei vortragen und danach Jünger bilden. Wir haben Ausführliches darüber in dem Artikel „Dissentirender Gelehrter" in dieser „Real-Encyklopädie" gebracht, auf der wir hier verweisen. Ueber die von einander abweichenden Lehren und Gesetzesangaben hatte man den toleranten Grundsatz: „Diese verbieten und jene erlauben; diese und jene Entscheidung sind Worte des lebendigen Gottes."[1]) Ein anderer Ausspruch darüber war: „Wie ein Hammer den Felsen in viele Stücke zerbröckelt" (Jeremia 23. 29), so kann man den Schriftvers verschieden deuten."[2]) Viel hat diese herrschende Lehr- und Redefreiheit die Entstehung des Christentums gefordert. Die harten Angriffe und Schmähungen gegen die Synhedristen, die Volks- und Gesetzeslehrer dieser Zeit, von denen die vier Evangelien berichten, wären bei einer beschränkten Lehr- und Redefreiheit unmöglich gewesen. Auch das talmudische Schrifttum hat uns eine Menge von Lehren der freiesten Richtung, Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer Palästinas und Babyloniens der ersten fünf Jahrhunderte nach der Auflösung des jüdischen Staates aufbewahrt. Wir bringen von denselben a) über Gott. Die anthropomorphistischen biblischen Bezeichnungen von Gott in der Bibel riefen eine starke Polemik gegen dieselben von Seiten der gebildeten Welt hervor, die durch die Aussprüche beseitigt wurde. „Es redet die Thora nach der Sprache des Menschen";[3]) ferner: „Die Schrift bedient sich der bildlichen Bezeichnung".[4]) b) Die göttliche Offenbarung auf Sinai und das Gesetz. R. Jose, ein Lehrer im dritten Jahrhundert, hat darüber den freisinnigen Ausspruch: „Nie ließ sich die Gottheit nieder und nie stiegen Moses und Eliahu in den Himmel, denn es heißt: „Die Himmel sind die Himmel des Ewigen, die Erde ist dem Menschen gegeben (Ps. 116, 16)";[5]) ferner: „Denn das Gesetz ist zur Läuterung des Menschen gegeben. Was liegt daran, heißt es in Bezug auf das Gebot des Schächtens, „ob man das Tier durch einen Genickstich oder durch den Halsschnitt tötet? Das Gebot ist zur Läuterung des Menschen da."[6]) Ueber den Opferkultus hören wir: „Das Opfergesetz wurde gegeben, um das Volk vom Götzendienste abzulenken."[7]) Ueber die strengen Sabbatgesetze: „Der Sabbat (die Sabbat-

[1]) Jeruschalmi Sota 19a. [2]) Sabbath Gemara S. 28 b; Sanhedrin S. 34; Ein Spruch des Lehrhauses von R. Ismael. [3]) Mischna Pesachim IX. 1. [4]) Mechilta zu 3. Mos. 15, 7. [5]) Mechilta zu Jithro Abschn. 4, Gemara Succa S. 7. [6]) Midrasch rabba 1. Mos. Abschn. 44 Siehe: „Gründe des Gesetzes." [7]) Siehe: „Opfer" und Midrasch Rabba 3. Mos. Abschn. 22.

gesetze) ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat."[1]) „Das Gesetz ist da, um durch dasselbe zu leben, aber nicht durch dasselbe zu sterben."[2]) Beide Sätze gelten als Normen für die Dispensation vom Gesetz in Fällen der Lebensgefahr.[3]) Ferner: „Die Thora ist für den Menschen, aber nicht für Engel gegeben."[4]) c) Die Menschen. „Von Adam, einem Menschen, stammen alle Menschen ab, damit die Einen, die Gerechten, nicht sagen: „Wir sind die Söhne der Gerechten" und die Andern, die Frevler, nicht sprechen: „Wir sind Söhne der Frevler."[5]) Ferner: „Nur einen Menschen schuf Gott zum Stammvater, damit sich nicht die Einen gegen Andere überheben und gegen sie Raub, Mord und Diebstahl erlaubt halten."[6]) „Ein Nichtjude, der sich mit der Thora beschäftigt, ist einem Hohenpriester gleich, denn es heißt: (3. Mos. 11) „Die Gesetze, welche der Mensch vollziehen soll, um in ihnen zu leben", nur „der Mensch", aber nicht ausschließlich der Levit oder der Priester."[7]) „Ein Bastard, der gelehrt ist, soll einem unwissenden Priester vorgezogen werden."[8]) d) Böses und Gutes. Den Ursprung und die Quelle des Bösen und Guten haben wir nicht in Gott, sondern im Menschen zu suchen. „Von der Zeit," heißt es, da die Worte gesprochen wurden: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse" (5. M. 11, 36), kommt vom Höchsten weder das Böse, noch das Gute; das Gute tritt ein infolge der guten That, und das Böse wegen der bösen Handlung."[9]) e) Israelit, Heiden, Seligkeit, Nächstenliebe und Wohlthätigkeit. „Wer den Götzenglauben verleugnet, kann als „Jude" betrachtet werden."[10]) „Auch die Frommen der Völker haben Anteil in der künftigen Welt."[11]) Die Nächstenliebe wird als Hauptgesetz der Thora erklärt. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (3. M. 19, 18), das ist, lehrte R. Akiba (im zweiten Jahrh.), ein Hauptgesetz der Thora."[12]) In negativer Fassung hat schon der Lehrer Hillel I., 30 Jahre vorher, gelehrt: „Was dir unlieb ist, füge nicht dem Andern zu", das ist die ganze Thora, alles Andere ist die Erklärung hierzu." „Wehe dem," lautet eine andere Lehre, der da spricht: „Ich bin erniedrigt, ich bin verflucht, so werde mein Nächster auch verflucht. Wisse, der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen."[13]) In Bezug auf den durch die Tempelzerstörung vernichteten Opferkultus lautete der Ruf des R. Jochanan b. S. an seine Jünger: „Noch ist eine Versöhnungsstätte uns geblieben, es sind die Liebeswerke, gehet und vollziehet sie!"[14]) Ein Bild der in Palästina in der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens herrschenden Denk-, Glaubens-, Lehr- und Redefreiheit geben die zahlreichen Partei- und Sektenbildungen unter den Juden, als z. B. die der Hellenisten, der Essäer, Chassidäer, Pharisäer, Sadducäer, Herodäer, Baithusäer, des Chaberbundes, der Zeloten, (Kanaim), der Männer der heiligen Gemeinde, der Anhänger der verschiedenen Messiasse, von denen wir besonders die Jünger Johannes des Täufers und die des Jesus von Nazareth, als die Bildner des Christentums, hervorheben. Ein nicht minder wichtiges Denkmal dieser herrschenden Geistesfreiheit im Judentume haben wir in einer Menge von Schriften aus dieser Zeit, die sich unter der Benennung „Apokryphen" erhalten haben und ohne Scheu Lehren und Reden vorbringen, welche die Lehren, Gesetze und Anordnungen des ältern Judentums bekämpfen. Wir nennen die vier Evangelien, welche von dem Auftreten, den Reden und Lehren Jesus von Nazareth, des Stifters des Christentums, mit ihren Angriffen und Schmähungen gegen die Volks- und Gesetzeslehrer und ihre Institutionen

[1]) Mechilta zu כי תשא [2]) Sifra Absch. 13. [3]) Siehe: „Dispensation vom Gesetze." [4]) Berachoth Gemara S. 25. [5]) Sanhedrin S. 38a. [6]) Das. S. 38a. [7]) Sanhedrin S. 59a. [8]) Horajoth S. 59a in der Mischna daselbst. Siehe: „Nichtjude". [9]) Midrasch rabba 4. Mos. Absch. 20. [10]) Megilla, Gemara S. 13a. [11]) Siehe: „Fromme der Völker." [12]) Siehe: „Akiba". [13]) Siehe: „Nächstenliebe". [14]) Siehe: Jochanan ben Sakai.

berichten. Keine Maßnahme wurde dagegen von Seiten der jüdischen Behörden getroffen, denn die Lehr- und Redefreiheit war Allen ein unantastbares Gut, dessen Fortbestand im Judentume gewahrt werden mußte.[1]) Die freie Forschung und die freie Lehre bildeten zu jeder Zeit den Boden desselben; nirgend ist eine Strafe auf die Leugnung des Daseins Gottes oder anderer Wahrheiten als z. B. der göttlichen Offenbarung auf Sinai u. a. m. gesetzt. Nur zum Schutze und zur Erhaltung der reinen Lehre und des Gesetzes im biblischen Schrifttum wurden in späterer Zeit, etwa gegen Ende des ersten Jahrhunderts bis in das dritte Jahrhundert, von den Volks- und Gesetzeslehrern Mahnungen laut, welche vor nutzlosen Grübeleien und vor auf Abwege führenden Forschungen warnten. Man gab auch die Lehren der durch die herrschende Denk- und Lehrfreiheit entstandenen Sekten an, welche gegen die Bibellehre und das Gesetz verstoßen, und nannte die Schriften derselben, welche als „externe Schriften" und „Bücher der Sektirer" gekennzeichnet wurden, deren Studium gemieden werden sollte. Eine weitere Thätigkeit zum Schutze des jüdischen Glaubens war die Aufstellung von Lehren und Glaubenssätzen, die das Wesen des Judentums bilden. Es waren dies Mittel, bemerken wir nochmals, die nicht die freie Forschung, die Denk- und Lehrfreiheit aufheben, sondern welche die Lehren des Judentums in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit erhalten und vor den Lehren der Sektirer schützen sollten. Von den Lehren und Aussprüchen darüber nennen wir die: „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verhohlen ist, wolle nicht wissen; was dir verdeckt ist, danach frage nicht; betrachte doch, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen";[2]) ferner: „Was dir verhohlen ist, was weißt du? ist es tiefer als der Abgrund, was erforschest du da? was du kannst, sinne nach und habe keine Beschäftigung mit Verborgenen."[3]) Im griechischen Sirachbuch lautet ein ähnlicher Satz: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht; was dir möglich ist, danach richte deinen Sinn, denn es kommt dir nicht zu, das Verborgene zu erspähen." Von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts war die Mahnung: „Wer über vier Gegenstände forscht, verfehlt den Zweck seines Daseins, (oder wörtlich: der sollte nicht auf die Welt gekommen sein): Was über dem Sichtbaren und was unter demselben sei, was vor der Weltschöpfung war und was nach dem Untergange derselben sein werde."[4]) Mehreres darüber siehe in den Artikeln: „Erkenntnis Gottes", „Geheimlehre", „Griechentum", „Glauben", „Gründe des Gesetzes". Auch in der nachtalmudischen Zeit haben sich die bedeutendsten gelehrten Autoritäten unter den Juden für die freie Forschung, die Denk-, Lehr- und Redefreiheit im Judentume, erklärt. Wir nennen von denselben: 1. Saadja Gaon; 2. Juda Halevi; 3. Salomo Gabirol; 4. Moses Maimonides; 5. Gersonides; 6. Abraham Ibn Esra u. A. m. Die jüdischen Exegeten scheuten es nicht, Auslegungen von Bibelstellen gegen die traditionellen Angaben im Talmud und Midrasch aufzustellen.[5]) Die Folgen der freien Forschung waren, daß von den jüdischen Gelehrten auch die andern Wissensfächer, als z. B. die Philosophie, Astronomie, Mathematik, Medizin u. a. m. sorgfältig angebaut und gepflegt wurden — zu einer Zeit, wo die Barbarei in den Staaten Europa's die freie Forschung nicht aufkommen ließ. Das Judentum selbst hatte der freien Forschung seinen Bestand und die fortwährende Verjüngung seiner Lebenskräfte zu verdanken. In seiner Religionslehre kam die Aufstellung von Dogmen, wie dieselben

[1]) Vergl. meine Broschüre „Jesus von Nazareth." [2]) Midrasch rabba 1. M. Abschn. 8. [3]) Jeruschalmi Chagiga 11, 1. [4]) Chagiga S. 11. [5]) Wir nennen beispielsweise Raschbam auch Raschi, besonders Abraham Ibn Esra.

im Christentume sich entwickelten — und zur Ausschließung führten, nie zu Stande. Man hielt an den talmudischen Sätzen fest: „Obschon er (der Israelit) gesündigt, bleibt er ein Israelit." Ferner: „Wer nur den Götzendienst verleugnet, kann als Jude betrachtet werden." So war es der schon oben erwähnte Moses Mendelssohn, der in seiner Schrift „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings" (Berlin 1786) S. 7 sagte: „Ich wußte, daß es einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit dem Judentume sehr gut vereinigen läßt und daß Spinoza ein orthodoxer Jude hätte sein können, wenn er nicht in andern Schriften das echte Judentum bestritten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte." Mehreres siehe „Rabbinismus", „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche", „Ethik, philosophische", „Griechentum", „Hellenismus", „Judentum", „Aristobul", „Aristäas".

E.

Erwählung Israels. בחירת ישראל. In neuester Zeit wurde die Frage von der Beibehaltung oder Weglassung des in den synagogalen Gebeten vorkommenden Passus von der „Erwählung des israelitischen Volkes" wieder angeregt, die zu einer weiteren Erörterung dieses Cardinalpunktes Veranlassung gab. Es liegt daher im Interesse der betreffenden Kreise, Klarheit über das Bibelwort von der Erwählung des israelitischen Volkes in seiner Bedeutung und geschichtlichen Wahrheit sich zu verschaffen. Vor allem sei bemerkt, daß dieses bisher verkannte und im Sinne eines Partikularismus verschriene Bibelwort auch von christlicher Seite in neuester Zeit einer vorurteilsfreieren Beurteilung und Würdigung sich erfreut.[1]) Die Erwählung Israels hatte nicht den Partikularismus zu ihrer Grundlage, sollte nicht die Ausschließung der anderen Völker von dem göttlichen Heilsplan, sondern entgegengesetzt ihre Anschließung an ihn und ihre Zuführung zu demselben bezwecken. Sie machte nicht die Israeliten zu Herren, sondern zu Dienern der Menschheit, daß sie zum Heil derselben entsagen und zu Tausenden in den Tod gehen sollen. Dieses Jahrtausende lange Märtyrertum des israelitischen Volkes für die Erhaltung und Verbreitung der reinen Gottesidee mit ihren Lehren des Rechts und der Sittlichkeit, das heilige Erbe der Menschheit, hat die Erwählung desselben im Sinne seines Berufes und seiner Bestimmung zu einer Geschichtswahrheit gemacht. Die Hinweisung auf das durch Israel der Menschheit Zugeführte und Gewordene erhebt sie zu einer weltgeschichtlichen Thatsache, die anerkannt werden muß. Die treue Erfüllung dieses Berufes ist der Grund der Erwählung. „Und nun, so ihr höret auf meine Stimme und meinen Bund beobachtet, sollet ihr mir sein ein liebes Eigentum von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollet mir ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk sein" — sind die zwei Aussprüche, welche Israels Beruf nach außen, die Gotteslehre der Menschheit zuzuführen, und im Innern die Heiligkeit, als Werk sittlicher Gehobenheit zu vollziehen, bestimmen und als Grund der Erwählung hinstellen.[2]) Israel war zu einem religiös-ethischen Gemeinwesen herangebildet, in dessen Mitte die reine Gottesidee eine Pflanzstätte erhalten sollte. „Denn ein heiliges Volk", heißt es, „bist du des Ewigen, deines Gottes, und dich hat der Ewige erwählt, ihm ein liebes Volk zu sein von allen Völkern auf der Erde."[3]) Nicht Gott war es daher, der die andern Völker ausgeschlossen, sondern sie selbst haben sich hiervon infolge ihrer Nichterhebung zur reinen Gottesidee ausgeschlossen;

---

[1]) Vergl. Oehler in der „Real-Encyclopaedie der evangelischen Theologie", Artikel „Volk Gottes." Wuttke, „Christliche Ethik", Bd. 1. Weber, „Das Volk Israel." [2]) 2. M. 19, 5, 6. [3]) 5. M. 14, 2.

ebenso wären die Israeliten nicht zu ihrem Berufe erwählt worden, wenn sie sich selbst nicht hierzu religiös-sittlich erhoben hätten. Die Schrift kennt Abraham, ihren Ahnherrn, der den reinen Gottesglauben auf seine Nachkommen, die Israeliten, verpflanzt und den Grund zu ihrer religiös-sittlichen Erhebung gelegt hatte. Wir hören darüber: „Nicht weil ihr die Vielen seid, hatte der Ewige an euch Wohlgefallen und erwählte euch, denn ihr seid die Wenigen von allen Völkern. Aus Liebe des Ewigen gegen euch, und weil er den Eid hält, den er euren Vätern zugeschworen hat, hat der Ewige euch aus Aegypten geführt".[1]) Aber wie die Bibel einerseits die Erwählung Israels als eine Erfüllung der göttlichen Verheißung an Abraham hinstellt, so macht sie auch andererseits Anspruch auf Erfüllung der daraus sich ergebenden Pflichten zur Fortsetzung des in der Schrift bezeichneten abrahamitischen Werkes, hinzugehen in alle Welt, um ein Segen der Menschheit zu werden. „Es werden sich mit dir alle Familien der Erde segnen!" So lesen wir in Micha 5, 1—4: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor, nach ihm sehnen sich die Völker; sie sprechen: „Lasset uns hinziehen zum Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jakobs, es belehre uns von seinen Wegen, daß wir wandeln auf seinen Pfaden." Ferner Jesaia 12, 9: „Voll wird die Erde der Erkenntnis des Ewigen sein, wie Wasser das Meer bedeckt." Jesaia 42, 6—8: „Ich, der Ewige, habe dich ernannt nach Gerechtigkeit, ich erfaßte dich bei der Hand, bildete dich und setzte dich ein zum Bund des Volkes, zum Licht der Nationen." Jesaia 41, 8: „Ihr seid meine Zeugen, ob es einen Gott giebt außer mir." Jeremia 16, 9: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützet." Jesaia 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus wird das Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden." Haben sich diese Verheißungen verwirklicht? Blicket hin nach dem Osten und dem Westen, nach dem Süden und dem Norden, die Altäre da und die Gotteshäuser dort, das Halleluja da und das Hosianna dort — sind Licht von deinem Lichte, Geist von deinem Geiste!" Ja, die Geschichte Israels ist die Geschichte der Gottesidee, ihres Kampfes und endlichen Sieges; die einzelnen Epochen derselben sind die ihrer Geburt, Entstehung, Bildung, Befestigung und Verbreitung. Aus Israels Mitte gingen die Lehrer und Verkünder ihrer Wahrheiten hervor, die Männer des starken Geistes und scharfen Blickes, des begeisternden Wortes und der hinreißenden Rede, die Propheten und Psalmisten, die Weisen und die tiefen Denker, deren Geistesstrahl blitzend durch die Welt gedrungen, Gott und Tugend in die Herzen der Völker gepflanzt. Die Periode Israels vorstaatlicher Zeit war die der Geburt, der Offenbarung der Gottesidee, die seines ersten staatlichen Lebens: die ihrer Entwickelung und ihres Kampfes; die seines zweiten Staates: die Zeit ihrer Befestigung; und endlich die der Jahrhunderte seines nachstaatlichen Daseins: die ihrer Verjüngung und Ausbreitung. Der Leib war gebrochen, desto freier bewegte sich der Geist; das israelitische Volk, jeder Einzelne desselben, wurde Träger, Förderer und Märtyrer der religiösen Idee, der Gotteslehre und des Gesetzes. Ein Volks- und Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Jose, hat das Richtige in seinem Ausspruche darüber getroffen: „Gott hat Israel unter die Völker geschickt, damit es an Proselyten zunehme," denn es heißt in Hosea 2, 25: „Ich werde es im Lande aussäen und mich des Nichterbarmten erbarmen." „Säet doch der Landmann ein Maß Getreide aus,

---

[1]) 5. M. 7, 7—8.

um mehrere Maße zu ernten."[1]) Die griechische Uebersetzung der biblischen Bücher, die Schriften Philo's und Josephus', sowie das jüdisch-hellenistische Schrifttum überhaupt haben die damalige gebildete Welt mit dem Gottesglauben der Juden und dessen Lehre bekannt gemacht. Der Erfolg war ein erfreulicher und weitgehender. Tausende aus den gebildeten, hohen Kreisen der Römer und Griechen in Rom, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem u. a. O. drängten sich zu den jüdischen Altären, besuchten die Synagogen, lauschten auf die Vorträge daselbst und wurden eifrige Bekenner des jüdischen Gottesglaubens.[2]) So lesen wir bei Philo (Vita Mosis 137): „Das ist unstreitig bewundernswürdiger, daß außer den Juden auch alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, unsere Gesetze billigen und sie in hohen Ehren halten." „Wie Gott sich durch die Welt ergießt," berichtet Josephus, „so ist das Gesetz durch die Welt gegangen." So hat das Judentum zwei Töchterreligionen, erst das Christentum und später den Islam, aus sich hervorgehen gesehen, welche die Völker dreier Weltteile den Lehren des jüdischen Gottesglaubens n ä h e r g e b r a c h t. Ich wiederhole, was der große Moses Maimonides mit Nachdruck betont: „Nur näher gebracht wurden die Völker den Lehren des jüdischen Glaubens, ein vollständiges Eingehen auf dieselben — soll Sache der Zukunft sein." Und wirklich erlebte das Judentum im 16. Jahrhundert wieder ein neues, gewaltiges Drängen zu seinem heiligen Schrifttum, den hebräischen biblischen und nachbiblischen Büchern, um von neuem ihre Lehren und Verheißungen zu durchforschen und sie zu beherzigen. Es war die Zeit der Reformation des christlichen Glaubens, wo dessen Lehren und Dogmen einer neuen Untersuchung und Prüfung unterzogen wurden. Es entstanden neue Anschauungen, Lehren und Sekten, die dem Judentum wieder näher und näher rückten und teilweise in dasselbe einzuziehen Miene machten. Wir erinnern an die Sabbatarianer in Ungarn, die Abrahamiten in Böhmen u. a. m. Das Werk der Reformation erhielt durch die hebräische Bibel, die das Judentum als sein Größtes und Höchstes bewahrt hatte, und durch die jüdischen Gelehrten, die ein Luther, Reuchlin und Calvin u. a. m. zu Lehrern hatten —, eine mächtige Beihilfe und Erstarkung. Einen weiteren Einzug der Lehren dieses seines heiligen Schrifttums in die Menschheit, der Lehren und Gesetze der Nächstenliebe, der Freiheit, Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, des einen Rechts und des einen Gesetzes für alle, des Schutzes der Arbeit, der Aufhilfe und Wohlthätigkeit gegen alle — sah das Judentum kaum zwei Jahrhunderte später. Im 18. Jahrhundert haben die größten Männer Europas dieselben der Menschheit öffentlich verkündet und in dem letzten Decennium desselben wurden sie als die unumstößlichen Menschenrechte gesetzlich sanktioniert. Bedarf es da noch eines Beweises von dem Fortbestande und der Fortwirksamkeit der Mission des Judentums? Sollen die Bekenner desselben dieser Aufgabe und diesem Berufe ihrer Religion in ihren Gebeten keinen Ausdruck verleihen und die biblische Verheißung von Israels Erwählung und Berufung in denselben streichen? Es wäre ein Verkennen des Geschichtsganges Israels durch die Völker, gleichsam eine Mißachtung der Wege der göttlichen Vorsehung und ein Verleugnen der dem jüdischen Gottesbekenntnis gewordenen Aufgabe. Mehreres siehe: „Judentum", „Religion", „Lehre und Gesetz".

F.

Funde, מציעות, Verlorenes. אבידה. Ueber unser Verhalten beim Auffinden verlorener Sachen stellt das mosaische Gesetz folgende Bestimmungen

[1]) Jebamoth S. 47a. [2]) Ausführliches darüber bringen die Artikel: „Ausbreitung des Judentums", „Proselyten", „Rom", „Josephus" und „Philo" in Hamburger, Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud, Abteilung II und Supplement II u. III.

auf: „Wenn du den Ochsen deines Feindes triffst oder seinen Esel, der irre geht, bringe ihm denselben zurück. Wenn du siehst den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegend, verlasse ihn nicht, sondern hilf ihm auf."[1]) Ferner: „Du darfst nicht den Ochsen deines Bruders oder sein Schaf umherirren sehen und dich ihnen entziehen, deinem Bruder sollst du sie zurückbringen. Wenn aber dein Bruder dir nicht nahe ist, oder du kennst ihn nicht, so sollst du es in dein Haus einsammeln, es sei bei dir bis dein Bruder es erfragt, dann gieb es ihm zurück. Und so sollst du thun mit seinem Esel, seiner Kleidung und mit allem Verlornen deines Bruders, was ihm weggekommen und du dasselbe findest; du darfst dich dem nicht entziehen. Du darfst nicht sehen den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen auf dem Wege hinfallen und dich ihnen entziehen, aufrichten sollst du sie."[2]) Im talmudischen Schrifttume tritt hierzu die Bestimmung, daß der Finder verpflichtet ist, den Fund öffentlich bekannt zu machen, damit der Eigentümer desselben sich melden und ihn zurückfordern kann.[3]) Die Zurückgabe des Aufgefundenen soll nach Angabe gewisser Erkennungszeichen erfolgen.[4]) Die öffentliche Bekanntmachung geschah im zweiten jüdischen Staatsleben in Jerusalem an drei auf einander folgenden Festen und später nach demselben begnügte man sich mit der Bekanntmachung in den Synagogen und in den öffentlichen Schulen. Später mußte auch diese Veröffentlichung unterlassen werden, da, laut Angabe, jeder Fund für den König reklamiert wurde; man fürchtete daher die Ansprüche der Heiden, die den Fund für den Landesherrn wegnahmen.[5]) Wir ersehen aus diesen Bestimmungen, daß im Judentume die Zurückgabe verlorner Gegenstände, die aufgefunden wurden, gesetzlich geboten war. Bei den Völkern des Altertums war dieses weder geboten, noch üblich, es wird die Entsagung das Aufgeben des Besitzrechts von Seiten des Eigentümers vermutet und angenommen.[6]) Ein Heide, wird im Talmud erzählt, der einen Juden eine Börse finden sah, sagte zu diesem, mache damit, was du willst, denn wir sind keine Perser, welche die gefundenen Sachen wegnehmen, um sie dem Könige zu geben.[7]) So hatte das jüdische Gesetz einen bedeutenden Vorsprung gethan, welcher die Beachtung jedes Kulturfreundes verdient. In den spätern Rechtserörterungen der jüdischen Gesetzeslehrer wurde die Frage aufgeworfen, ob man den Heiden, welche Funde nicht zurückgeben, ihre verlornen und von Juden aufgefundenen Sachen zurückzugeben verpflichtet sei. Nach einer erhaltenen Notiz darüber[8]) in der Mechilta, war es der Gesetzeslehrer R. Josia, der auch an Heiden die Zurückgabe des Gefundenen dem Israeliten zur Pflicht machte. Die Stelle dort lautet: „So du findest den Ochsen deines Feindes, bringe ihn zurück." Deines Feindes — lehrte R. Josia — darunter ist der Götzendiener, der Heide gemeint.[9]) Nur von dem Gesetzeslehrer Rab (s. d. A.) wird berichtet, daß er die Zurückgabe eines Fundes an einen Heiden nicht geboten hielt.[10]) Doch wird diese Angabe als nicht beachtenswert gehalten, da der Israelit zur Heiligung des göttlichen Namens verpflichtet sei, die durch die Zurückgabe des Gefundenen auch an Heiden erzielt werden kann. „Ich will durch euch geheiligt werden!" (3. Mos. 22, 32) wird als Gebot für jeden Israeliten aufgestellt. So wird in Bezug auf die Pflicht, das Gefundene auch den Heiden zurückzugeben, von dem Lehrer Simon

---

[1]) 2. M. 23, 4, 5. [2]) 5. Mos. 22, 1—4. [3]) Baba mezia S. 27a in der Mischna daselbst. [4]) Daselbst. 27a u. b. Mehr darüber das. S. 28 13. [5]) Das. S. 28 13 u. Berachoth S. 60. [6]) Siehe: Mayer, die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer, Bd. II, S. 100 u. 101. [7]) Baba mezia S. 28. [8]) Mechilta zu Mischpatim, Absch. 20 voce כי תפגע. [9]) Das. שור אויבך זהו גוי עובד אלילים. Herr Hofmann scheint in seinem Schulchan Aruch diese wichtige Stelle übersehen zu haben. [10]) Baba Kama S. 113 13. מנין לאבידת העכום שהיא מותרת שנאמר לכל אבידת אחיך

Simon ben Schetach (s. d. A.) erzählt, er ließ sich einst von einem Heiden einen Esel kaufen, um dessen Hals seine Jünger eine kostbare Perle hängend fanden. Die Jünger zeigten dieselbe ihrem Meister, aber er rief ihnen zu: „Traget schleunigst den Schatz seinem Eigentümer zurück!" Diese vollzogen, was ihr Lehrer gesagt hatte. Der Heide, hocherfreut darüber, sprach: „Gepriesen sei der Gott der Juden!"[1]) Aehnliches wird von einem jüdischen Wäscher Abba Osia aus Tursa berichtet. Am Strome fand er ein kostbares Geschmeide, das eine vornehme Frau dort verloren hatte. Er brachte es derselben zurück. Da sagte sie: „Wozu soll mir das, ich habe dergleichen besser und schöner." Aber der Finder sprach: „Die Thora befiehlt uns, das Gefundene zurückzugeben." Sichtlich erstaunt rief die Matrone darauf: „Gepriesen sei der Gott der Juden!"[2]) Ein Dritter, R. Chanina erzählt: Unsere alten Lehrer kauften von Soldaten einen Haufen Weizen, in dem sie einen Beutel voll Geld fanden. Sie brachten den Fund den Soldaten zurück, und voll Dankbarkeit sprachen diese: „Gepriesen sei der Gott der Juden!"[3]) Samuel b. S., heißt es ferner, fand in Rom den Schmuck, den die Kaiserin verloren hatte. Es wurde ausgerufen, wer den Schmuck in 30 Tagen zurückgiebt, erhält große Belohnung. Samuel b. S. brachte den Fund erst am 31. Tage zurück. Da fragte ihn die Kaiserin, weßhalb er denn mit der Zurückgabe so lange gezögert habe. Seine Antwort war, weil ich das Gefundene weder aus Hoffnung auf Lohn, noch aus Furcht vor Strafe zurückbringe, sondern nur, um unser Religionsgesetz zu erfüllen. Die Kaiserin entgegnete: „Gepriesen sei der Gott der Juden!" Durch diese und ähnliche Erzählungen wird den Bekennern des jüdischen Glaubens die Wiedergabe des Gefundenen auch an Heiden als die Erfüllung eines Gottesgebotes eingeschärft. Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Heiden."

G.

Gelüsten, חימוד, **Begehren,** תאב. Die Religion des Judentums, wie dieselbe in den Lehren und Gesetzen des biblischen und nachbiblischen Schrifttums der Juden inhaltlich verzeichnet ist und in dem Leben ihrer Bekenner zum Ausdruck kommen soll, hat nicht blos Bestimmungen für äußere Werke, sondern auch Gebote und Angaben zur sittlichen Bildung des inneren Menschen, seines Geistes und Herzens. Das äußere Werk soll in des Menschen innerer Welt seinen Boden haben, seinem Sinnen und Trachten entspringen und eine Geburt seiner Gefühle und Empfindungen sein. Daher die Mahnung: „Vor Allem bewahre dein Herz, denn aus ihm kommen die Ausgänge des Lebens."[4]) „Ein reines Herz, o Gott, schaffe mir, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern!"[5]) „Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und verhärtet nicht mehr euren Nacken;"[6]) „Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres und auf ihr Herz schreibe ich sie; ich bin ihnen zum Gott und sie sollen mir ein Volk sein;"[7]) „Ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist senke ich in euch; ich schaffe weg das Herz des Steines aus eurem Fleische und gebe euch ein Herz des Fleisches."[8]) Auch das talmudische Schrifttum schließt sich diesen Aussprüchen an in folgenden Lehren: „Auge und Herz sind die zwei Makler der Sünde; das Auge sieht und das Herz gelüstet;"[9]) „So du mir dein Herz und dein Auge giebst, weiß ich, daß du mir gehörst."[10]) Jede schädliche Aeußerung des schlecht gearteten Herzens als Haß,

---

[1]) Jeruschalmi Baba mezia II. 8c. [2]) Daselbst. [3]) Daselbst. [4]) Spr. Sal. 4, 23. [5]) Ps. 51, 12. [6]) 5. Mos. 10, 16. [7]) Jeremia 13, 33. [8]) Ezechiel 26, 36. [9]) Jeruschalmi Berachoth 1, 3c oben עיגא ולבא תרי סרסורי דחטאי נינהו העין רואה ולב חומד
[10]) Daselbst. אי יהבת לי לבך ועינך אנא ידענא דאת דילי

Neid, Rache, Mißgunst, Begehren eines fremden Gutes, Gelüsten nach dem Besitz des Andern u. a. m. sollen als wilde Auswüchse desselben entfernt werden; sie sind sündhaft. Wir sprechen hier von den zwei letzten schädlichen Regungen des menschlichen Herzens, dem Gelüsten nach des Andern Eigentum und dem Begehren des fremden Besitzes; beide werden als sündhaft bezeichnet und verboten. In dem Dekalog 2. Mos. 20 lautet der letzte Ausspruch V. 14: „Du sollst nicht gelüsten nach dem Hause deines Nächsten, nicht gelüsten nach dem Weibe deines Nächsten, nach seinem Knechte, seiner Magd, seinem Ochsen und seinem Esel oder nach Allem, was deinem Nächsten gehört.“ In der Wiederholung dieser zehn Gebote 5. Mos. 5, 6—18 heißt es: „Gelüste nicht nach dem Weibe deines Nächsten und begehre nicht das Haus deines Nächsten, sein Feld, seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel, sowie Alles, was deinem Nächsten gehört.“ Verschärft werden diese Verbote durch die Mahnungen in den andern Büchern: „Ihr sollet nicht eurem Herzen und euren Augen nachgehen, denen ihr nachbuhlt, damit ihr euch erinnert aller meiner Gebote, sie vollziehet und heilig seid dem Ewigen, eurem Gott.“[1]) Ferner: „Wehe denen, die auf Unheil sinnen, Arges brüten auf ihren Lagerstätten, mit Tagesanbruch üben sie es aus, sobald die Macht in ihren Händen ist; sie sind lüstern nach fremdem Felde und rauben es, nach anderen Häusern und nehmen sie fort, verüben Gewalt an Mann und Haus, an Herrn und Eigentümer.“[2]) Wir haben hier zugleich die Folgen des Gelüstens und Begehrens nach fremdem Gut gezeichnet, eine Angabe, die auch im talmudischen Schrifttum anerkannt und als Mahnung zitiert wird: „Wenn du begehrst, wirst du gelüsten, und so du gelüstest, wirst du zuletzt Gewalt üben und rauben, denn es heißt: „sie sind lüstern nach fremdem Felde und rauben.“[3]) Weiter heißt es: Das Verbot des Gelüstens ist das zehnte und letzte in dem Dekalog, weil es der Inbegriff und gleichsam die Basis aller zehn Gebote ist,[4]) sodaß wer das Verbot des Gelüstens übertritt, hat gleichsam sämmtliche zehn Gebote übertreten.[5]) Andererseits wird ausgeführt, daß von der Beachtung dieses zehnten Gebotes die Erfüllung aller andern neun Gebote abhängt. Wer nicht an irdischen Gütern ausschließlich hängt, wird nicht von Gott abfallen, fremden Göttern dienen, nicht falsch schwören, am Sabbat und Fest ruhen, Eltern ehren, nicht morden, ehebrechen u. s. w.[6]) Diesem schließen wir die Aussprüche an: „Der Neid, das Gelüsten und die Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt;“[7]) „Was dir gehört, ist nicht dein (für immer), das, was nicht das Deinige ist, wozu soll es dir? Wehe, ruft der Prophet (Habakuk 2, 6), der da anhäuft, was ihm nicht angehört!“ [8]) Bezeichnend dafür ist noch der Spruch: „Wer nach einem Gute strebt, das nicht ihm gehört, verliert das, was sein ist.“[9]) Mehreres siehe: „Genügsamkeit“ und „Besitz“, „Eigentum.“

Gemeinde, עדה, קהל, Religionsgemeinde, קהל ה׳; Synagogengemeinde, כנסת,[10]) aramäisch כנישתא;[11]) griechisch *συναγωγή*,[12]) sonst auch צבור, lateinisch

[1]) 4. Mos. 15, 39, 40. [2]) Micha 2, 1, 2. [3]) Mechilta zu Jithro, Absch. 8. voce לא תחמוד wörtlich: שאם תתאוה סופו לחמוד אם חמד סיפו לאנוס ולגזול [4]) Pesikta edit Friedmann, Wien 1888, S. 107, voce ריקום. [5]) Daselbst. העובר על לא תחמוד כאלו עובר על כל עשרת הדברות. Vergleiche daselbst die weitere Ausführung dieser Angabe. [6]) Menorath hamaor, Vorrede zu Absch. 1, Schluß. [7]) Aboth 4 הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. [8]) Derecherez Sutta cap. 2. את שלך אינו שלך את שאינו שלך מה הוא לך. [9]) Gemara Sote S. 9. כל הנותן עינו במה שאינו שלו מה שמבקש אין נותנים לו ומה שבידו נוטלין ממנו. [10]) Mischna Sabim III 2; Daselbst. Bechoroth V. 4, wovon die Synagoge בית הכנסת und die Gemeindemitglieder בני הכנסת heißen. [11]) So im Targum. [12]) So übersetzt die Septuaginta das Wort עדה.

congregatio, griechisch ἐκκλησία. In dem Artikel „Gemeinde“ in Abteilung I dieser Real-Encyclopädie sprachen wir von der Religionsgemeinde als mosaische, politische Staatsinstitution und deren Bestand im ersten und zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina bis zu dessen Auflösung durch Titus (gegen 70 n.); unsere gegenwärtige Arbeit behandelt die Gestaltung der Gemeinde im nachstaatlichen Leben der Juden in den Städten Palästinas, Aegyptens, Babyloniens, Syriens, Griechenlands und Italiens, besonders der in Rom. Die jüdische Gemeinde in den Städten Palästinas hörte auf eine jüdisch-staatliche und politische zu sein, sie wurde gleich ihren Schwestergemeinden in der Diaspora[1]) ausschließlich eine Religionsgemeinde, ausgestattet mit besonderen politischen Rechten und Privilegien. I. **Bestand, Bildung, Pflichten und Institutionen.** Die Bildung einer Gemeinde geschieht, wenn zehn Israeliten im Alter nicht unter 13 Jahren in einem Orte ansässig geworden;[2]) es können sich auch mehrere Ortschaften zu einer Gemeinde vereinigen.[3]) Die Gemeinde besteht aus ihren Angehörigen, den heimatlichen und denen in der Fremde, die ein Besitztum im Orte haben.[4]) Zu den Pflichten und dem Wirkungskreise der Gemeinde gehören die Errichtung eines Bet- und Lehrhauses,[5]) die Anschaffung einer Thorarolle, ספר תורה,[6]) und die Bücher der Propheten und der Kethubim, die Anstellung eines Vorbeters,[7]) und auch eines Rabbiners, wenn die Mittel der Gemeinde hierzu ausreichen.[8]) Bei einem ausgezeichneten Gelehrten soll dessen Anstellung als Rabbiner der des Vorbeters vorgehen.[9]) Für den Kinderunterricht soll eine Schule hergestellt werden;[10]) ebenso soll die Gemeinde für ein rituelles Bad, Mikweh, (s. d. A.) sorgen.[11]) Ein weiterer Wirkungskreis der Gemeinde ist die Armenfürsorge (s. d. A.),[12]) die Ausstattung armer Bräute,[13]) die Erziehung und Ernährung von Waisen,[14]) gastfreundliche Aufnahme armer Durchreisenden (s. Gastfreundschaft), Besuch der Kranken (s. Krankenbesuch), Bestattung der Leichen[15]), Erwerbung und Erhaltung einer gemeinsamen Beerdigungsstätte, Friedhofes,[16]) Tröstung der Leidtragenden,[17]) u. a. m. In den jüdischen Gemeinden Palästinas während der ersten **vier** Jahrhunderte kamen hinzu: die Ausbesserung und Erhaltung von Straßen, der Stadtgebäude und ihrer Thore[18]). Nach einem späteren Kaiseredikt in Rom mußte die frühere Tempelsteuer für Jerusalem als eine Judensteuer nach Rom gesandt werden.[19]) Im Mittelalter wurden Steuern unter verschiedenen Namen den Gemeinden auferlegt, die sehr drückend waren und große Opfer erheischten.[20]) Rühmlich waren in Bezug darauf die Lehren und Mahnungen der Volks- und Gesetzeslehrer, sowie der spätern Rabbiner, sich keiner Steuer durch List u. a. m. zu entziehen, sondern geduldig jede auferlegte Steuer zu tragen.[21]) II. **Vertretung, Verwaltung, Beamte und Vereine.** An der Spitze der Gemeinde standen ihre Vertreter; es gehörten zu denselben sieben von den Gemeindegliedern gewählte Männer, die den Namen führten: „Die sieben Besten der Stadt.“ שבעה טובי העיר,[22]) auch „die Gemeindeältesten,“ זקני העיר, πρεσβύτεροι,[23]) die bei Josephus[24], „die Optimaten“ hießen. Außer diesen gab es einen Gemeindeobersten, ראש הקהל später פרנס, ἄρχων,[25]) der die Gemeinde nach Außen vertrat und so auch ἀρχίων

---

[1]) Siehe: „Zerstreuung der Juden“ [2]) Maimonides Jadchasaka h. Tephila, Absch 11, 1. [3]) Siehe weiter. [4]) Choschen mischpat 163, 2. [5]) Maimonides h. Thephila 11, 1. Schulchan Aruch. Choschen Mischpat 163, 1. Joredea 245 und 246 und den Artikel „Lehrhaus.“ [6]) Daselbst. [7]) Orach chajim 53 und 55. [8]) Schulchan Aruch Orach chajim 53, 24; Joredea 251, 13. [9]) Daselbst. [10]) Siehe: „Schule.“ [11]) Siehe: „Mikwe.“ [12]) Joredea 259. [13]) Joredea 249 § 15; 250 § 2. [14]) Siehe: „Armenfürsorge.“ [15]) Joredea 343, 1. [16]) Das. 363, 1. [17]) Das. 376, 378 § 1. [18]) Choschen Mischpat 163, 1. [19]) Siehe: „Abgaben.“ [20]) Daselbst. [21]) Siehe darüber den Artikel „Abgaben u. Steuer.“ [22]) Megilla S. 27a. [23]) Siehe: „Aelteste.“ [24]) Joseph. Antt. 4, 8, 14. [25]) Ausführliches darüber in Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, S. 20 ff.

τῶν Ἰουδαίων,[1]) „Oberster der Juden" hieß. Im Innern lag die Gemeindeleitung in seiner Hand, er berief die sieben Gemeindeältesten zur gemeinsamen Beratung und sorgte für die Ausführung deren Beschlüsse, weshalb er auch γερουσιάρχης „Oberster der Aeltesten" genannt wurde. Siehe darüber die Stelle S. 517 II. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Anmerk. 106. Die Beschlüsse dieser sieben Vorsteher hatten bindende Kraft,[2]) sie besaßen zur Durchführung derselben die vollste Gewalt.[3]) In Alexandrien hieß derselbe ἐθνάρχης, Volksoberhaupt,[4]) auch γενάρχης.[5]) Verschieden von ihm war das Oberhaüpt der Synagoge, ראש הכנסת,[6]) griechisch ἀρχισυνάγωγος, dessen Sorge der Gottesdienst der Synagoge war, er bestimmte die Personen, welche die Abschnitte aus der Thora vorzulesen und die Gebete vorzutragen haben, auch ließ er geeignete Persönlichkeiten zur Predigt zu; ferner wachte er darüber, daß nichts Unwürdiges und Ungehöriges in der Synagoge vorkam u. a. m.[7]) Diesem zur Seite standen die Almosenvorsteher, גבאי צדקה, deren Amt, das Almosensammeln und die Verteilung desselben war.[8]) Ein untergeordneter Beamter war der Synagogendiener, חזן הכנסת[9]) griechisch ὑπηρέτης,[10]) Derselbe hatte die heiligen Schriften, die Thora,[11]) zur Vorlesung herbeizubringen und dieselben wieder aufzubewahren; vollzog an den Verurteilten die Geißelhiebe;[12]) sollte auch die Kinder im Lesen unterrichten,[13]) u. a. m. Ein anderer Gemeindebeamte war der Vorbeter unter dem Namen: Abgesandter der Gemeinde.[14]) In größeren Gemeinden gab es auch „zehn Männer," bekannt unter dem Namen „zehn geschäftsfreie Männer," עשרה בטלנין, die den Auftrag hatten, bei jedem Gottesdienste in der Synagoge anwesend zu sein, damit derselbe nach gesetzlicher Vorschrift bei Anwesenheit von zehn männlichen Personen im Alter von 13 J. ab verrichtet werden könne.[15]) Da die Gemeinde auch die Jurisdiktion besaß, so hatte sie hierzu bei 120 Mitgliedern ein kleines Synhedrion von 23 Personen, sonst nur ein Gericht von drei Richtern.[16]) III. **Haushalt, Beiträge, Abschätzung, Gemeindeeigentum.** Den Haushalt bestimmen die **sieben** Gemeindeverwalter (s. oben). Jedes Gemeindemitglied, wenn dasselbe 12 Monate im Orte wohnte, oder ein Haus da besaß, war zum Gemeindebeitrag verpflichtet, wozu dasselbe gezwungen werden konnte. Vertraute Männer schätzten die Höhe des Beitrages jedes Mitgliedes ab. Diese Abschätzung geschah nach dem Vermögen des Beitragenden. Zur Aufrechthaltung der Beschlüsse konnte gegen Widerspenstige der Bann verhängt werden.[17]) Im Allgemeinen lautete die Mahnung darüber: „Sondere dich nicht von der Gemeinde ab und glaube nicht an dich, d. h. traue dir nicht zuviel zu, bis an den Tag deines Todes."[18]) Aber auch andererseits wird erinnert: „Alle, die sich mit der Gemeinde (Gemeindeangelegenheiten) beschäftigen, mögen dies im Namen Gottes, in reiner Absicht, thun; es steht ihnen die Väterfrömmigkeit bei, und ihr Wohlthun besteht ewig."[19]) Diesem entsprechend lautete das Gebet für sie am Sabbat- und Fest in der Synagoge: „Und alle, die sich redlich mit den Bedürfnissen der Gemeinde beschäftigen, Gott wolle es ihnen belohnen, von ihnen jede Krankheit abwenden, und ihren Kranken Heilung gewähren; Segen und Glück jedem Werke ihrer Hände

---

[1]) Joseph. bell. jud. VII, 3, 3. [2]) Jore deu 228. [3]) Mischna Megille 3, 2. [4]) Daselbst. 19, 5, 2. [5]) Philo de Flacco § 10, Mang. II. 527 ff. [6]) Mischna Joma 7, 1. [7]) Daselbst und Luc. 13, 14 Jos. Antt. XIII. 15, Akt. 13, 15. [8]) Siehe: „Armenfürsorge und Almosenvorsteher." [9]) Mischna joma 7, 1. Sota 7, 7—8. [10]) Luc. 4, 20. [11]) Sota 7—8. [12]) Mischna Macoth III. 12. [13]) Mischna Sabbath 1, 3. [14]) Siehe: „Vorbeter." [15]) Jeruschalmi Megilla 1, 6, fol. 70 B; gemara babli S. 5a, Baba Kama S. 82a, Sanhedrin S. 17 B. Siehe den Artikel „Minjan." [16]) Gemara Sanhedrin S. 2. Siehe „Synhedrion." [17]) Siehe: „Bann." [18]) Mischna Aboth. 2, 5. [19]) Das. 2, 2.

senden."[1]) Als allgemeiner Grundsatz galt der Spruch: „Es giebt keine Gemeinde ganz reich, auch nicht ganz arm."[2]) Mehreres siehe: „Vorsteher."

Genügsamkeit, הסתפקות. Die Genügsamkeit ist eine der Tugenden, die in den Lehren des Judentums sehr empfohlen wird. Ein direktes Gebot darüber hat der Mosaismus nicht, aber annähernd ist im Gesetz über den widerspenstigen Sohn in 5. Mos. 21, 19, 20, den die Eltern wegen seiner Unmäßigkeit im Essen und Trinken anklagen: „Unser Sohn ist widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme; er ist ein Fresser und ein Säufer," eine Hinweisung auf die unter den Israeliten vorherrschenden Tugend der Genügsamkeit. Deutlicher sind die Lehren und Sprüche darüber in den andern Schriften: „Besser ist wenig in Gottesfurcht als großer Schatz und Unruhe dabei;"[3]) ferner: „Zwiefaches flehe ich von dir, versage es mir nicht, bevor ich sterbe: Falschheit und Lügenwort halte fern von mir, Armut und Reichtum gieb mir nicht; lasse mich verzehren mein bestimmtes Brot."[4]) „Gesund erhält den Körper ein genügsames Herz, gieriger Neid ist Beinfraß."[5]) „Gehöre nicht zu den Weinsäufern und Fleischfressern."[6]) „Denn der Säufer und Fresser verarmt, und Zerrissenes ist die Kleidung des Schläfrigen."[7]) „Wer hat Weh? Wer Herzensnot? Wer Streit? Wer Kummer? Wer Wunden ohne Ursache? Wer trübe Augen? Diejenigen, die spät beim Wein liegen, welche kommen, Würzwein zu versuchen."[8]) „Besser ein Gericht Kraut und Liebe dabei, als ein gemästetes Rind und Haß dazu." (Sp. Sal. 15, 17.) In Bezug auf Erwerb irdischer Güter heißt es: „Mühe dich nicht ab, reich zu werden, aus Vernunft lasse davon."[9]) „Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, auch des Ertrages nicht, wer am Reichtum hängt."[10]) „Wehe denen, die Haus an Haus reihen, Feld zu Feld fügen, bis Andern kein Raum mehr bleibt!"[11]) Aus dem talmudischen Schrifttume gehören hierher die Sprüche: „Wer ist reich? der sich mit seinem Anteile freut;"[12]) ferner: „Je mehr Güter, desto mehr Sorge; je mehr Knechte, desto mehr Raub."[13]) Nachdrucksvoller sind die Lehren von der Genügsamkeit in unsern Lebensgenüssen und Lebensfreuden. „Die ganze Welt wird infolge der Frömmigkeit Chaninas gespeist, aber er selbst begnügte sich von Woche zu Woche mit einem Maaß von Johannisbrot."[14]) „Mache deinen Sabbat (in Bezug auf Essen und Trinken) zum Wochentage und bedarf der Menschen nicht."[15]) „Verringere dein Essen und Trinken und verausgabe mehr auf deine Wohnung;"[16]) „Man lehre den Menschen, daß er kein Fresser werde."[17]) „Stets esse und trinke weniger, als dein Vermögen ist, kleide dich nach dem, was du hast; aber ehre Weib und Kind mehr als du besitzest, denn sie hängen von dir ab, doch du von dem, der die Welt geschaffen."[18]) Mehreres siehe: „Freunde".

Gesetzesstudium, תלמוד תורה, Talmud Thora, Studium der Lehre und des Gesetzes. Die hebräische Benennung „Talmud Thora" bezeichnet nicht, wie man in den theologischen Lehrbüchern oft findet, „Gesetzesstudium" allein, sondern „Studium der Lehre und des Gesetzes," da der Ausdruck „Thora" nicht so sehr

---

[1]) So ein Gebet nach der Vorlesung aus der Thora und den Propheten: וכל העוסקים בצרכי צבור באמונה. [2]) Jeruschalmi Gittin III. fol. 45a לית צבור כולו עתיר ולית צבור כולו מיעני. [3]) Spr. Sal. 15, 16, 17. [4]) Das. 7, 8. [5]) Das. 14, 30. [6]) Das. 23, 20. [7]) Das. Vers 21. [8]) Das. Vers 29—31. [9]) Spr. Sal. 23, 4. [10]) Kohelet 5, 9, 10. [11]) Jesaia 5, 8. [12]) Aboth. 4. איזה עשיר השמח בחלקו. [13]) Daselbst II. 8. [14]) Gemara Berachoth S. 16a. כל העולם ניזון בשביל חנינא וחנינא די לו בקב חרובין מע"ש לע"ש. [15]) Sabbath S. 11813 עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. [16]) Pesachim S. 114a. פחת במאכלך ומשתך ותוסיף על דירתך. [17]) Gemara Baba mezia S. 94a. אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן. [18]) Gemara Cholin S. 84B.

„Gesetz“, als vielmehr „Lehre und Gesetz“ bedeutet. Dieses Studium der Religionslehre und des Religionsgesetzes des biblischen und nachbiblischen Schrifttums der Juden bildete bei den bessern Klassen des jüdischen Volkes im zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina und nach demselben an fast allen Orten der Diaspora bis zum Anbruch der neuern Zeit eine Lieblingsbeschäftigung nicht blos der Rabbiner, Lehrer oder sonstiger Gelehrter, sondern auch fast jedes Standes, als der Kaufleute, Handwerker und nicht selten auch der gewöhnlichen Arbeiter, die demselben jede freie Stunde gern widmeten. Es gehörten die angesehensten Volks- und Gesetzeslehrer in dem Jahrhundert vor und in den fünf Jahrhunderten nach der Eroberung Jerusalems durch Titus dem Handwerker- und Arbeiterstande an.[1]) Das Lehrhaus (s. d. A.), die Lehrstätte für die Erwachsenen und die Schule (s. d. A.) zum Unterricht der Kinder — waren nächst der Synagoge (s. d. A.) die wichtigsten Institutionen jeder jüdischen Gemeinde. Das rabbianische Gesetz bestimmte den Bann (s. d. A.) über eine Gemeinde, welche die Anstellung eines Lehrers verweigerte. Doch es bedurfte dessen nicht, Schule und Lehrhaus fehlten in keiner Gemeinde. Es schien als wenn die prophetische Verheißung Jesaias (54, 13) „Alle deine Söhne Gelehrte Gottes und viel Friede deinen Kindern“ — sich erfüllen sollte. Mit einer gewissen Genugthuung konnte daher der Geschichtsschreiber Josephus (im 1. Jahrhundert) in seiner apologetischen Schrift „Gegen Apion“ I. 3 ausrufen: „Wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt werden, das Gesetz bleibt uns ewig!“ Ferner: „Nicht nur einmal oder zweimal oder öfters das Gesetz zuhören befahl unser Gesetzgeber, sondern allwöchentlich mit Aussetzung der andern Arbeit zum Anhören zusammenzukommen und dieses genau zu lernen“ (contra I. 17). Ein gegenseitiger Wetteifer machte sich bemerkbar, der buchstäblich in den Sätzen des täglichen Abendgebetes (s. d. A.) seinen Ausdruck fand: „Wir freuen uns mit den Worten deiner Lehre und deiner Gebote, denn sie sind unser Leben und die Dauer unserer Tage, nachsinnen wollen wir in ihnen Tag und Nacht.“ Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: „Die Juden verdankten dieser geistigen Beschäftigung in den Jahrhunderten der schweren Bedrückung und Verfolgung die Erhaltung ihrer frischen geistigen Regsamkeit. Die Worte in den Spr. Sal. „Ein Lebensbaum ist sie (die Lehre) denen, die an ihr festhalten, und die sie pflegen sind glückselig,“[2]) hatten sich da bewahrheitet. Das Judentum (s. d. A.) mit seinen Lehren und Gesetzen von der Einheit Gottes und der Einheit des Menschengeschlechts, den Rechts- und Sittlichkeitsbestimmungen, der Gleichheit Aller vor dem Gesetze, der Nächsten-, Fremden- und der Menschenliebe überhaupt, der Anerkennung der persönlichen Freiheit jedes Menschen mit den socialen politischen Institutionen zum Schutze und zur Aufrechthaltung derselben — war ein Protest gegen die Gesetze, Lehren und Anschauungen der alten Völker, eröffnete den Kampf gegen den Wahn- und Aberglauben der heidnischen Welt, gegen deren erträumte Gottheiten und entehrende Religionsbräuche,[3]) und ein Gegenkampf war unausbleiblich. Ein schweres Märtyrertum hatten infolge dessen die Bekenner des jüdischen Glaubens auf ihrem weltgeschichtlichen Gange durch die Völker zu tragen, aber eine starke Geistesmacht des in ihnen waltenden Bewußtseins von der Wichtigkeit ihrer Religionswahrheiten machte sie unüberwindlich. Das Thorastudium, die Kenntnisnahme von den Lehren und den Gesetzen ihres Gottesglaubens, die ein Kulturwerk der Menschheit werden sollten, wurde jedem Israeliten zur Pflicht gemacht. Jung und Alt, alle sollten in diese geoffenbarte Welt des

---

[1]) Siehe: „Arbeit,“ „Handwerk.“ Siehe: „Hillel“ und die andern Artikel der Volks- und Gesetzeslehrer, als „Jochua R.,“ „Mair R.,“ „Jochanan“ u. a. m. [2]) Spr. Sal. 3, 18. [3]) Siehe: „Moloch“.

Geistes eingeführt werden. „Und ich habe meinen Bund mit ihnen, spricht der Ewige, mein Geist, den ich auf dir habe, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht weichen aus deinem Munde, dem Munde deiner Kinder und der Kindeskinder von nun bis ewig.“ Der Mosaismus stellt das Studium des Gesetzes und der Lehre als Gebot für den Israeliten auf. In 5. Mos. 6, 6 lesen wir: „Es sollen diese Worte, die ich dir befehle, auf deinem Herzen sein; schärfe sie deinen Kindern ein, rede von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, dich niederlegst und wieder aufstehst.“ Auf einer anderen Stelle heißt es[1]): „Siehe, ich lehrte euch Gesetze und Rechte, wie sie mir der Ewige, mein Gott, befohlen hat, beobachtet und vollziehet sie, denn sie sind eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, die von diesen Gesetzen hören, werden sprechen, nur ein weises und vernünftiges Volk ist dieses große Volk!“ Eine weitere Verordnung bestimmte die Vorlesung der Thora (s. d. A.) für das ganze Volk am Laubhüttenfeste jedes Erlaßjahres (s. d. A.). „Versammle das Volk, die Männer, die Frauen, die Kinder und den Fremden in deinen Thoren, damit sie hören, lernen und ehrfürchten den Ewigen, euren Gott, um zu beobachten und zu vollziehen alle diese Worte der Thora.“[2]) In dem Buche Josua 1, 8 wird diese Mahnung zum Gesetzesstudium viel schärfer wiederholt: „Es weiche nicht das Buch der Lehre (Thora) aus deinem Munde, sinne darin nach Tag und Nacht, damit du beobachtest und vollziehest Alles, was da verzeichnet ist.“ Bei den Propheten wird die Ausbreitung der Kenntnis der Gotteslehre des Judentums über die Völker als ein der großen Heilsgüter der Zukunft verheißen.[3]) Zur Förderung des Gesetzesstudiums innerhalb des jüdischen Volkes waren der Stamm Levi mit dem aus ihm hervorgegangenen Priesterstand bestimmt: „Und sie lehren deine Rechte, Jakob, und deine Lehre, Israel“.[4]) So sandte der König Josephat (909—883) Leviten und Priester nach den Städten, um das Volk mit den Lehren und Gesetzen seiner Religion bekannt zu machen[5]) Bei der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staates in Palästina gehörte die Institution der Vorlesung aus der Thora für das Volk,[6]) und die Verbreitung der Gesetzeskunde durch Esra (s. d. A.) zu den Hauptwerken der Restauration. Nach Esra waren es die Männer der großen Synode (s. d. A.), denen später der Stand der Gesetzeskundigen, der Sopherim (s. d. A.) und der Volks- und Gesetzeslehrer, Tannaim und Amoraim (s. d. A.) folgten, die das Werk des Lernens und Lehrens eifrig fortsetzten. Ihnen verdanken wir den weitern Ausbau des Schriftgesetzes nach Tradition (s. d. A.), Herkommen, Brauch (s. d. A.) und der Schrifterklärung (s. Exegese), auch nach Berücksichtigung der Zeit- und Ortsverhältnisse (s. Rabbinismus), ferner die Gründung einer Anzahl von Institutionen zur Kräftigung des religiösen Sinnes und zur Ausbreitung der Kenntnisse der Religionslehre und des Religionsgesetzes im Volke für Jung und Alt. Wir haben in den Artikeln: „Große Synode“, „Synhedrion“, „Lehrhaus“, „Schule“, „Lehrer“, „Unterricht“, „Schüler“, „Vorlesung aus der Thora“, „Sopherim“, „Tannaim“, „Amoraim“, „Talmudschulen“, „Talmudlehrer“, „Midrasch“, „Mischna“, „Talmud“, „Halacha“, „Agada“, „Exegese“, „Mündliches Gesetz“, „Tradition“, „Fortdauer des Gesetzes“, „Dispensation vom Gesetze“, „Gesetzesaufhebung“, „Gründe des Gesetzes“ u. a. m. ausführlich von dem Gesetzesstudium, dessen Anstalten, Pflege, Förderung gesprochen, was wir hier nicht wiederholen wollen. Als Ergänzung hierzu bringen wir die Lehren und Aussprüche: a) über die Wichtigkeit des Gesetzesstudiums. Dieselben sind von den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina und Babylonien bis zum

---

1) 5. Mos. 4, 5, 6. 2) 5. Mos. 31, 11—13. 3) Siehe: „Messias“. 4) 5. Mos. 33, 10. 5) Siehe: „Josephat“. 6) Siehe: „Vorlesung aus der Thora“.

Abschluß des Talmuds (von 200 vor und 500 J. nach). Obenan stellen wir folgende drei Aussprüche: „Größer ist das Gesetzesstudium als die Darbringung der täglichen Opfer";[1]) ferner: „Wichtiger ist das Gesetzesstudium als der Aufbau des Tempels in Jerusalem";[2]) „Vorzüglicher ist das Gesetzesstudium als der Bau von Synagogen."[3]) Diese drei Aussprüche gehören den Lehrern des 4. Jahrh. an, einer Zeit, wo die Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem völlig vernichtet dalag und man dem Bau von Synagogen Schwierigkeit zu machen begann. Das Thorastudium sollte ein Ersatz dafür dem jüdischen Volke sein. Im Zusammenhange damit mag wohl ein vierter Ausspruch sein: „Das Thorastudium wiegt Alles auf", ersetzt Alles[4]) Diesen reihen wir die Aussprüche der Lehrer aus der makkabäischen Zeit an. 1. Simon der Gerechte: „Auf drei Gegenständen steht die Welt: auf Thora, Gesetzesstudium, Gottesdienst und Liebeswerken;"[5]) Jose ben Joeser: „Dein Haus sei eine Sammelstätte der Weisen, lasse dich bestäuben von dem Staub ihrer Füße[6]) und trinke mit Durst ihre Worte;"[7]) Josua ben Perachja: „Verschaffe dir einen Lehrer, erwirb einen Genossen und beurteile Jeden nach der Seite der Unschuld;"[8]) Hillel I. (35 v.): „Je mehr Lehre, desto mehr Leben; je mehr Schule, desto mehr Weisheit;"[9]) „Sei von den Jüngern Aharons (s. d. A.), liebe die Menschen und führe sie der Lehre zu;"[10]) „Zur Zeit, da man einsammelt, streue aus, aber wenn man ausstreut, sammle ein; siehst du ein Geschlecht, dem die Lehre lieb ist, streue aus, aber merkst du, daß sie ihm lästig wird, halte zurück;"[11]) Samai (35 v.): „Mache deine Lehre, das Gesetzesstudium, zur feststehenden Beschäftigung;"[12]) Jochanan ben Sakai (5—4a): „Hast du viel gelernt, thu dir darauf nicht zu gut, denn hierzu bist du geschaffen;"[13]) Eliezer b. Hyrkanos (80—118): „Sei wachsam, die Thora zu lernen; verstehe, was du dem Epikuräer (s. d. A.) zu antworten hast; wisse, vor wem du dich abmühst, und wer der Herr deines Werkes ist, der deine Arbeit bezahlen wird. (Aboth 2, 9.) Ferner: „Das Thorastudium macht Jsraels Stärke aus. Das Hochhalten der Hände Mosis, worauf Israel über Amalek siegte (2. M. 17, 11), ist das Bild für die Folgen des Festhalten Israels an der Lehre, aber auch das Sinken dessen Hände (daselbst), infolge dessen Amalek siegte, deutet an, was geschieht, so die Gesetzeskunde in Israel abnimmt;"[14]) „Nie war Jemand im Lehrhause früher als ich, und nie blieb Einer noch da, als ich dasselbe verließ." (Midr. rabba Einleitung zum Hohenliede). Josua ben Chananja (118—130): Jn Bezug auf Josua 1. „und sinne darin Tag und Nacht nach" lehrte er: „Man lerne zwei Halachots des Morgens und zwei des Abends und gehe seinem Gewerbe nach; es ist so gut, als wenn du die ganze Thora erfüllt hättest."[15]) Ferner: Ein Drittel des Lebens gehöre dem Bibelstudium; ein Drittel der Mischna und ein Drittel der Gemara;"[16]) „Wer da lernt und vergißt[17]), gleicht der Frau, die Kinder geboren und sie begräbt;"[18]) Jsmael ben Elischa (im 2. Jahrh.): „Hast du in der Jugend Thora gelernt, unterlasse das Studium derselben nicht im Alter, da du nicht weißt, welches dir glücken werde;"[19]) R. Akiba (130): „Das Thorastudium ist unser Leben, so wir davon lassen, sterben wir!" seine Antwort an Pappus ben Jehuda, der ihn

---

[1]) Erubin S. 6318 גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין. [2]) Megilla S. 1613 גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש. [3]) Gomara Schekalim 9, גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית הכנסת [4]) Mischna Peu Absch. 1, 1. ותלמוד תורה כנגד כולם [5]) Aboth 1, 2. [6]) Sie saßen auf der Erde bei den Lehrvorträgen. [7]) Aboth 1, 4. [8]) Das. 1, 1. [9]) Das. 2, 7. [10]) Das. 1, 12. [11]) Berachoth S. 63a. בשעת המכניסים פזר בשעת המפזרים כנס אם ראית דור שתורה חביבה עליו פזר [12]) Aboth 1, 15. [13]) Das. 2, 9. [14]) Mechilta zu 2. M. 37, 11. [15]) Mechilta zu 2. Mos. 16, 4. [16]) Kidduschin S. 3013. [17]) Sanhedrin S. 99. [18]) Tosephta chaloth Absch. 16. [19]) Midrasch rabba zu Kohelet Kap. 2.

ermahnte, von seinem Thun, gegen das Verbot Roms, Lehrvorträge öffentlich zu halten, abzustehen. „Wie die Fische nicht ohne Wasser leben können, so Israel nicht ohne Gesetz," fügte er in einer Parabel hinzu.[1]) In der Frage, ob das Gesetzesstudium der Gesetzesthat vorzuziehen sei, antwortete er: Das Gesetzesstudium ist wichtiger als die Vollziehung des Gesetzes, weil dasselbe zur Gesetzesthat führt.[2]) Weiter fordert er unablässigen Fleiß: „Ein Lied, das täglich wiederholt wird, ist ein Lied;"[3]) ferner: „Der Lehrer wiederhole die Lehre dem Schüler so oft, bis er sie begriffen hat;[4]) auch soll er ihm die Gründe derselben darlegen."[5]) Jose der Galiläer: Wie R. Akiba, lehrte auch er, das Gesetzesstudium sei dem Gesetzeswerke vorzuziehen.[6]) R. Meir (im 3. Jahrh.): „Verringere dein Geschäft und gieb dich der Lehre hin, sei bescheiden gegen Jedermann;"[7]) „Auch ein Fremder (Nichtjude), der sich mit dem Gesetzesstudium befaßt, wird einem Hohenpriester gleich." (Aboda Sara S. 3a.) „Hast du dich einmal der Lehre abgewendet, so wird sich bald mehreres finden, was dich von ihr zurückhalten wird, mühest du dich mit deren Studien ab, so erhältst du großen Lohn"[8]) Sein Wahlspruch darüber war: „Lerne mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele meinen Weg zu erkennen, an den Pfosten meiner Lehre zu wachen, bewahre sie in deinem Innern ..."[9]) Mit vielem Nachdruck spricht er von den Folgen des Gesetzesstudiums: „Wer sich mit der Lehre in reiner Absicht beschäftigt, erlangt viele Gegenstände, er liebt Gott, liebt die Menschen; er erfreut Gott und erfreut die Menschen. Die Thora kleidet ihn in Demut und Gottesfurcht und befähigt ihn, gerecht, fromm, redlich und treu zu sein; sie entfernt ihn von der Sünde und führt ihn der Tugend zu; man genießt seinen Rat, seine Weisheit, Einsicht und Macht (Spr. Sal. 8, 14). Die Lehre verleiht ihm Kraft und Fähigkeit, das Recht zu ergründen; es werden ihm die Geheimnisse der Lehre offenbar; er wird ein steter sprudelnder Quell gleich einem Strome, der nicht zu fließen aufhört."[10]) Jehuda ben Ilai: In der schon erwähnten Frage, ob das Gesetzesstudium oder die Gesetzesvollziehung wichtiger sei — erklärt er sich für letztere.[11]) Nehorai: „Wandere nach einem Orte des Gesetzesstudiums und sprich nicht, daß dir die Lehre nachkommen werde, deine Genossen werden sie dir erhalten und stütze dich nicht auf deine Einsicht."[12]) R. Simon ben Jochai: „Erkenntnis Gottes ist mehr als Opfer (Hosea 6, 6) d. h. die Worte der Thora sind Gott lieber als Ganz- und Schlachtopfer."[13]) „Wenn drei am Tische sitzen und sich von den Worten der Lehre unterhalten, so sitzen sie gleichsam am Tische Gottes" (Ezechiel 41, 22).[14]) „Wer studierend auf dem Wege einhergeht, aber plötzlich sein Studium unterbricht und ausruft: „Wie schön ist dieser Baum, dieser Acker", der verwirkt sein Leben."[15]) Jonathan ben Eleasar (im 3. Jahrh.): „Den weisen Jüngern, die sich mit der Lehre beschäftigen, rechnet es Gott an, als wenn sie ihm Opfer und Weihrauch gespendet hätten" (Mal. 1, 11).[16]) Simon ben Lakisch (im 3. Jahrh.): „Wer sich mit der Lehre beschäftigt, dem wird es angesehen, als wenn er alle Opferarten dargebracht hätte."[17]) Abahu (im 3. Jahrh.): „Das Studium des Gesetzes ist wichtiger als die Vollziehung guter Werke."[18]) b) Das Zweite, was hier in

---

[1]) Berachoth S. 61 B. Aehnliches im Moda Sara S. 63 B an Rab. Samuel. [2]) Kiddunhin S. 40 B. Sifre zu 5. Mos. 11, 13. שהתלמוד מביא לידי מעשה. Vergl. Baba Kama S. 17a und siehe weiter. [3]) Sanhedrin S. 99a זמר בכל יום זמר. [4]) Erubin S. 54 B. [5]) Mechilta zu 2. M. 21, 1. [6]) Siehe: „Jose der Galiläer" in Absch. II dieser R.-E. [7]) Aboth 4, 12. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 17a. [10]) Aboth 6, 1. [11]) Jeruschalmi S. 76c. Gemara Kothuboth S. 17a, wo R. Joh. das Thorastudium unterbrach, um sich einem Leichenzuge anzuschließen. [12]) Aboth 4, 18. [13]) Aboth de R. Nathan II. Version Kap. 8. [14]) Aboth 3, 3. [15]) Daselbst 3, 7. [16]) Menachoth S. 110a. [17]) Daselbst. [18]) Jeruschalmi Pesachim S. 90 B unter. Das. Magiga S. 76c. Vergl. weiter den Beschluß zu Lydda.

Betracht kommt, ist die verschiedene Auffassung der Bibelworte: „Es weiche nicht das Buch der Lehre, Thora, aus deinem Munde) sinne darin Tag und Nacht nach" (Josua 1, 8), die als Gebot des Gesetzesstudiums zitiert werden,"[1]) ob dieselben wörtlich oder nur dem Sinne nach als Mahnung zum fleißigen Gesetzesstudium zu nehmen seien. R. Ismael (im 2. Jahrh.) deutete obige Bibelworte im Zusammenhange mit den andern: „und du sollst einsammeln dein Getreide, dein Most und dein Oel (5. M. 11, 14) nicht wörtlich, er lehrte: „man verhalte sich, ihnen gegenüber, nach der Sitte des Landes."[2]) Der Spruch in seiner Schule lautete darüber: „Die Worte der Thora, das Thorastudium, erscheine dir nicht als eine Pflicht, die jede andere Beschäftigung ausschließt, aber du darfst dich nicht ihr völlig entziehen."[3]) Dagegen lehrt R. Simon ben Jochai (Ende des 2. Jahrh.) „Sollte der Mensch pflügen zur Zeit, säen zur Zeit, ernten zur Zeit, dreschen zur Zeit, würfeln zur Zeit, was würde aus dem Thorastudium werden? Gewiß, diese Arbeiten werden, so Israel den Willen Gottes vollzieht, durch andere gemacht" Die Verwirklichung obiger Bibelworte soll nach einer wörtlichen Auffassung derselben geschehen. So rief er den Leuten, die ihren ländlichen Arbeiten nachgingen, zu: „Siehe da, sie lassen das ewige Leben und beschäftigen sich mit dem, was nur zeitliches Dasein fristet!"[4]) Gegenüber diesen Angaben bemerkt Abaji (im 4. Jahrh.): „Viele richteten sich nach Simon ben Jochai, aber es gelang ihnen nicht, aber Viele beherzigten die Lehre des R. Ismael und es glückte Ihnen."[5]) Auch das Schuloberhaupt Raba (s. d. A.) ermahnte seine Jünger, seine Vorträge nicht in den Monaten Nissan (Frühjahr) und Tischri (Herbstzeit) zu frequentieren, damit sie frei von Nahrungssorgen das Jahr über werden[6]) Auch andere Lehrer erklärten sich für die Auffassung und Lehre R. Ismaels. So lehrte R. Josua ben Chanaja: „Man lerne zwei Halachoth des Morgens und zwei am Abend, es wird demselben angerechnet, als wenn er die ganze Thora erfüllt hätte."[7]) R. Jochanan (im 3. Jahrh.): „Wer den Abschnitt des Schema (5. M. 6, 4) Morgens und Abends liest, erfüllt das Gebot: und sinne darin Tag und Nacht nach!"[8]) Diesen Worten fügte er jedoch hinzu, daß man es vor dem Am Haarez (s. d. A.) verheimliche Aber Raba entgegnete ihm: „Nicht verheimlichen, es ist Pflicht, es ihm zu sagen, damit auch er dem Gebote des Thorastudiums nachkomme."[9]) c) Von geschichtlicher Bedeutung ist das Dritte, was hierher gehört. Nach der Besiegung des Barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.) durch Roms Uebermacht fahndete man nach den Volks- und Gesetzeslehrern, die mehr oder weniger an dem Aufstande beteiligt waren. Man erließ Verfolgungsedikte, bekannt unter dem Namen Hadrianische Verfolgungsedikte (s. d. A.), welche die Vollziehung der jüdischen Religionsgesetze und die Abhaltung von Lehrvorträgen bei Todesstrafe verboten. Geheim hielten die Synhedristen R Tarphon, die Alten, R. Jose Haglili und R. Akiba eine Berathung, was wichtiger sei, ob das Thorastudium oder die Gesetzesvollziehung. Diese Sitzung sollte Aufschluß über das Verhalten der Gesetzeslehrer gegenüber diesen Verfolgungsedikten regeln. R. Tarphon sagte: die Gesetzesthat sei mehr als die Gesetzeslehre, das Gesetzesstudium, aber R. Akiba und mit ihm sämtliche versammelten Gelehrten erklärten, daß das Gesetzesstudium, die Gesetzeslehre, wichtiger sei als das Gesetzeswerk, denn

---

[1]) Gemara Berachot S. 35 B. [2]) Daselbst הנהג דרך ארץ. [3]) Gemara Menachoth S. 99 B. דברי תורה לא יהיו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן. Nach den Erklärungen von Tosephath voce לא יהיו daselbst gegen Raschi. [4]) Sabbath S. 33 B מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. [5]) Berachoth S. 35 B. [6]) Daselbst. [7]) Mechilta zu 2. Mos. 16, 4. [8]) Menachoth S. 99 B. im Namen des R. Simon b. Jochai; es scheint, daß dieser Lehrer von seiner früheren Lehre abstand. [9]) Daselbst אסור לאומרה בפני עם הארץ.

die Lehre führe zur That.[1]) Bekannt ist, daß mehrere Volks- und Gesetzeslehrer nicht unterließen, Lehrvorträge öffentlich zu halten, was vielleicht mit diesem Beschluß der Synhedristen im Zusammenhange gestanden haben mochte. Mehreres siehe: „Pädagogisches."

Glück und Unglück, hebräisch גד, Glück[2]); גדא ביש, böses Glück[3]); auch: מזל[4]); deutlicher מזל טוב, gutes Glück; מזל רע, auch מזליה ריע, Mißgeschick; griechisch *Τύχη ἀγαθή* und *Τύχη φαύλη*; lateinisch Fortuna secunda, Fortuna adversa. Der Glaube an „Glück und Unglück" im Sinne von Geschick, unabänderlicher Vorherbestimmung, daß dem Menschen Gegenstände ohne Verdienst und oft gegen seinen Willen zukommen, ist mit der Annahme bei den Völkern des Altertums von einer in der Welt waltenden, unwiderstehlichen Naturmacht, der Menschen und Götter unterworfen sind, eng verbunden. Es herrschte bei den Griechen und Römern der Glaube an eine Schicksalsmacht unter dem Namen *αἶσα μοῖρα*, Fatum, die jedem im voraus sein Loos bestimmt. Die Völker des Orients, die Chaldäer, Araber, Sabäer, Aegypter u. a. m. glaubten, die menschlichen Geschicke werden jedem einzeln durch die Sterne angedeutet, so daß der gestirnte Himmel das aufgeschlagene Schicksalsbuch der Menschen ist, wo man über das Glück oder das Unglück derselben im voraus Aufschluß erhalten könne. Das Judentum erkennt diesen Schicksalsglauben nicht an; die biblischen Bücher bekämpfen ihn und weisen seine Nichtigkeit nach. Die biblische Gottesidee, die Gott als den Herrn, Schöpfer und Leiter der Welt und ihrer Naturgesetze verkündet und den Menschen als ein sittlich freies Wesen hält, ist mit demselben unvereinbar. Mahnend lautet der Ausspruch in 5. M. 4, 19: „Daß du nicht deine Augen gegen den Himmel erhebst und siehst die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer! Du wirst verleitet, sie zu verehren und ihnen zu dienen, die der Ewige, dein Gott, allen übrigen Völkern unter dem Himmel zuerteilt hat;"[5]) ferner Jeremia 10, 1: „So spricht der Ewige, von dem Wandel der Völker lernet nichts und vor den Zeichen des Himmels ängstiget euch nicht, wenn sich auch die Völker vor ihnen ängstigen". Gott ist es, der unsere Geschicke bestimmt. „Und so erkenne es heute, und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Keiner;"[6]) „Er spricht, und es geschieht; er befiehlt und es steht da;"[7]) „Nicht ihr habt mich hier gesandt, sondern Gott; er setzte mich zum Vater über Pharao, zum Herrn seines Hauses;"[8]) „Erhalte dich nur," mahnt Jesaia, „mit der Hülfe deiner Beschwörer und der Menge deiner Zauberer — vielleicht wirst du dir nützen und dich aufrichten können. Du bist erschöpft trotz der Menge deiner Pläne; mögen sie aufstehen und dir helfen, die den Himmel durchteilen, die Sterne beschauen und dir an jedem Neumonde verkünden, was über dich kommen werde."[9]) Die biblischen Bücher haben daher für „Glück" und „Unglück" in obigem Sinne nicht einmal eine Bezeichnung. Der eine Name גד, „Gad,"[10]) wird als Spruch Leas, der Tochter Labans, der im Sinne der angebeteten Gottheiten ihres Vaterhauses verkündet ist, zitiert, ohne sich ferner in den Lehren von dem Gottesglauben der Bibel zu wiederholen. Der Glückswunsch des Israeliten ist da: „Gott segne dich!" „Der Herr mit dir, tapferer Held!" „O, Herr, lasse es glücken!" Erst das nachbiblische Schrifttum der Juden, die Talmuden und Midraschim, sprechen von „Glück" und „Unglück"

---

[1]) Gemara Kidduschin S. 40 B. Sifre zu 5. Mos. 11, 13 Midrasch rabba zum Hohenliede 2, 14. שלימוד מביא לידי מעשה [2]) 1. M 30, 11. בא גד [3]) Midrasch rabba zu Koheleth S. 89a. voce ומוצא, auch voce ושבח [4]) Gemara Sabbath S. 156a. [5]) Vergl. den Commentar zu Iben Esra zur Stelle. [6]) 5. M. 4, 39. [7]) Ps. 33, 9. [8]) 1. M. 24, 50. [9]) Jesaias 47, 12, 13. [10]) 1. M. 30, 11.

und haben dafür Benennungen, die der Astrologie (s. d. A.), dem Glauben an die Sterndeutung, entnommen zu sein scheinen. Es heißen daselbst „Glück, masol“, מזל, Planet, Stern, Glücksstern.[1]) deutlicher: „masol tob“, מזל טוב,[2]) oder „masala taba“, מזלא טבא,[3]) „Gutes Glück“; auch: „gad“, גד,[4]) deutlicher: גדא טבא;[5]) ferner: „Unglück, Mißgeschick, masal bisch“, מזל ביש,[6]) oder ריע מזל,[7]) auch גדא ביש,[8]) und man spricht von einem „Glückstag“, מזל יום,[9]) und einer „Glücksstunde“, מזל שעה,[10]) mit den Sprüchen: „Der Glückstag hat es bewirkt;“[11]) „Die glückliche Stunde hat es gemacht.“[12]) Ferner heißt es: „Die Planeten, Sterne sind es, nach denen die Menschen erschaffen werden;“[13]) „Alles hängt von den Sternen im Himmel ab;[14]) Leben, Kinder und Nahrung sind nicht vom Verdienst des Menschen, sondern vom Glücksstern abhängig;“[15]) „Die Glücksstunde lächelt ihm;“[16]) „Ziehe ein, mein Glück, und weiche nicht!“[17]) „Wer nach der Glücksstunde drängt, dessen Glücksstunde wird von ihm weggedrängt;“[18]) „Es giebt keine Pflanze, die nicht ihren Stern im Himmel hat, der sie schlägt, beeinflußt und ihr zuruft: „Wachse!“[19]) „Das Glück macht klug, das Glück macht reich.“[20]) Beachtenswert ist die Darstellung des Glückes, die viel Wahres enthält: „Das Glück sieht nicht auf das, was vor ihm ist, auch nicht auf das, was über ihm ist, sondern auf das, was unter ihm ist; wie ein Mensch, der auf einer Leiter mit zurückgewendetem Gesicht herabsteigt;“[21]) ferner: „Welchen Vorteil hat der Mensch von Häusern und Schätzen, wenn er nicht von einem Glücksstern begünstigt wird;“[22]) „Wer da erschrickt, obwohl er nichts sieht, sieht es sein Planet, „Glücksstern;“[23]) „Das Glück zweier (Menschen) ist stärker;“[24]) „Alles hängt vom Glück, Glücksstern, Planet, ab, auch die Thora in dem Synagogenschrein.“[25]) So kennt man glückliche und unglückliche Tage und Stunden, welche die Geschicke des Menschen bestimmen. Auf der Schreibtafel des Lehrers R. Josua b. Levi (im 3. Jahrh.) in Palästina, heißt es, stand verzeichnet: „Wer am Sonntag geboren ist, zeichnet sich von andern aus.“ Hierzu bemerkt der Lehrer R. Aschi (im 4. Jahrh.): „Dima und ich waren an einem Sonntage geboren, jener wurde ein Räuberhauptmann und ich ein Schuloberhaupt.“[26]) Am Sonntag wurden Licht und Finsternis geschaffen. Wer Montag geboren wird, wird jähzornig; wer Dienstag geboren wird, wird reich und wollüstig; am Mittwoch, der wird klug und heiter;[27]) am Donnerstag, der wird fleißig Liebeswerke ausüben; am Freitag, der wird strebsam nach Gutem, und endlich am Sabbat, der stirbt an einem Sabbat. Raba meint, er wird ein Heiliger werden. Gegen diese Angaben bemerkt R. Chanina: „Gehet hin und saget R. Josua b. Levi, nicht der Glücksstern des Tages, sondern

---

[1]) Sabbath S. 156a. [2]) Sabbath S. 156a. [3]) Targum Jeruschalmi zu 1. M. 30, 11. [4]) Gemara Sabbath S. 65b. Nidda S. 56a. [5]) Targum Jonathan zu 1. M. 30, 11. [6]) Targum Koheleth zu 9, 3. [7]) Taanith S. 29b. [8]) Midrasch rabba zu Koheleth voce ומוצא und רשמח. [9]) Sabbath S. 156a. [10]) Daselbst. [11]) Daselbst. Masol jon gaurem. [12]) Daselbst. Masol Schaah gaurem. [13]) Targum zu Koheleth 7, 15. masli deisbru behaun insche. [14]) Daselbst zu Koheleth 27, 1, 2. כולא במזליא תליא מלתא Kule bemasle talje milse. [15]) Moedkaton S. 28a. חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא [16]) Berachoth S. 7a. שעה משחקת לו. [17]) Sabbath S. 67a gud gdi usanik lo [18]) Berachoth S. 64a. כל הדוחק השעה, שעה נדחת מפניו [19]) Midrasch rabba 1. M. 10, S. 10c. [20]) Sabbath S. 156a. masol machkim, masol maschir. [21]) Midrasch rabba 4. M. 12 S. 215d. לית מזל חמי במה דקדים ליה ולית מזל חמי במה דלעיל מיניה אלא במה דלרע מיניה כהדין בר נשא דהוא נחית בסולמא הפוך לאחוריו [22]) Targum zu Koheleth 3, 9 und Midrasch rabba daselbst. [23]) Megilla S. 3a. [24]) Baba mezia S. 105b. masla debeh tre odiv. [25]) הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה בהיכל. [26]) Sabbath S. 156. [27]) Da wurden die Himmelslichter erschaffen.

der der Geburtsstunde wirkt ein. Wer unter dem Planeten der Sonne geboren wird, wird mit Schönheit begabt sein; er ißt und trinkt von eigenem Gut, seine Geheimnisse werden offenbar; sollte er ein Dieb sein, so ist er nicht glücklich. Wer unter dem Planeten Venus geboren wird, der wird reich und wollüstig. Wer unter der Regierung des Merkur geboren wird, wird erleuchtet und klug sein; unter der Regierung des Mondes, lernt Ungemach ertragen; er baut und reißt nieder, reißt nieder und baut auf; er ißt und trinkt von fremdem Gut, seine Geheimnisse bleiben verborgen und er ist als Dieb glücklich. Endlich, ist er unter der Herrschaft des Saturn geboren, so werden seine Pläne vereitelt; auch die Anschläge Anderer gegen ihn werden vereitelt. Wer unter der Stunde des Jupiter geboren wird, wird ein Gerechter werden. Wer unter der Stunde des Mars geboren wird, der wird Blut vergießen; nach Andern wird er ein Räuber oder ein Richter."[1]) Wir bemerken hierzu, daß die Alten sieben Planeten in folgender Ordnung annahmen: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond. Die Stundenordnung, in welcher sie regieren, beginnt mit der Schöpfung der Himmelslichter, d. i. Mittwoch, so daß in der ersten Stunde (bei uns von 6—7 Uhr morgens) Saturn herrscht; in der zweiten Jupiter; in der dritten Mars u. s. w., also 7 Planeten in 7 Stunden. So geht dieser Cyclus immer weiter, so daß in der Nacht die Planeten in folgender Reihenfolge regieren: Merkur, Jupiter, Venus, Saturn, Sonne, Mond und Mars, nämlich in der ersten Stunde am Abend des siebenten Tages (6—7 Uhr) Merkur; in der ersten Stunde des Abends auf Montag Jupiter u. s. w. Wie hier von glücklichen und unglücklichen Stunden und Tagen gesprochen wird, so werden auch gewisse Monate als glückliche und wieder andere als unglückliche bezeichnet. Der Monat „Ab", an dem zwei mal Jerusalem zerstört wurde, ist ein unglücklicher Monat, an dem man sich jedes Unternehmens enthalten soll; dagegen ist der Monat „Adar," wie dies die Geschichte Mordechas im Buche Esther darthut, ein glücklicher für neue Unternehmungen.[2]) Als Unglücksboten wurden ferner angesehen: Die Sonnenfinsternis für alle Völker; die Verfinsterung des Mondes für Israel, weil die Israeliten nach dem Monde rechnen; aber die Völker nach der Sonne; beide wurden mit einem Lehrer verglichen, der mit der Geißel in der Hand in die Schule tritt. Ist eine Verdunkelung am östlichen Himmel, so ist es ein böses Zeichen für die Bewohner des Ostens; am westlichen Himmel — für die Bewohner des Westens; in der Mitte des Firmaments — für alle Erdbewohner. Ein Vorzeichen des Krieges ist das blutrote Aussehen der Sonne; der Hungersnot das graue Aussehen derselben; die Verdunkelung beim Sonnenuntergang ist ein Zeichen des fernen Strafgerichts, dagegen beim Sonnenaufgang — das des baldigen Eintreffens desselben. Nach andern ist es umgekehrt.[3]) Im allgemeinen lauten die Angaben über glückliche und unglückliche Tage: Es sind günstig Montag und Donnerstag zum Aderlassen, aber nicht Dienstag; ebenso nicht der 4. Tag der Woche, dann ein 4., 14. und 24. Tag des Monats u. a. m. Der Einfluß des Glückssternes eines Menschen ändert sich, sobald derselbe in eine andere Gemeinschaft getreten ist; es erfolgt eine Modifikation desselben.[4]) Sonst war der Glaube an das dem Menschen vorherbestimmte Glück oder Unglück so stark, daß ein Gelehrter seine Krankheit lange verschwiegen erhalten wissen wollte, weil er bei der Verkündigung derselben eine Verschlimmerung befürchtete.[5]) Andererseits wollte der Bruder des Lehrers Raba in seiner Krankheit von einer Fürbitte für sich zu seiner Genesung nichts wissen.

---

[1]) Pesachim S. 94b und S. 118b und Tosephta daselbst. [2]) Taanith S. 29b. [3]) Gemara Pesachim S. 94b und S. 118b. Tosephta daselbst. [4]) Gemara Sabbath S. 146a. [5]) Nedarim S. 40. כי היכי דלא לתרע מזליה.

„Ich bin," sagte er, „meinem Glücksstern, מזל, überliefert, und da wird nicht mehr auf mich geachtet."[1]) Ebenso ruft Abaji seinem Zeitgenossen und Kollegen R. Papa zu: „Du bist im Glücke, der Dämon wird dir nicht schaden können."[2]) Von dieser Macht der Bestimmung des Glückes oder Unglückes werden zwei Erzählungen gebracht. Der gelehrte R. Eleasar ben Padath lebte in drückender Armut. Da hatte er einen Traum, wo Gott ihm erschienen war, dem er die Unerträglichkeit seiner Not klagte und um ein besseres Loos bat. „Wünschest du," lautete die Antwort darauf, „daß ich die ganze Schöpfung zerstöre und dieselbe von neuem entstehen lasse, dann könnte es vielleicht geschehen, daß du einen bessern Glücksstern erhältst." Darauf rief der Angeredete aus: „So viel müßte geschehen und dann erst noch ein Vielleicht? Ich verzichte lieber darauf und ertrage weiter den Druck der Armut."[3]) Eine andere Erzählung darüber lautet: Joseph, der Sabbatverehrer,[4]) hatte einen sehr reichen Nachbar, dem von einem Chaldäer prophezeit wurde, daß seine Reichtümer einem Frommen zufallen werden. Er veräußerte darauf sein Hab und Gut und kaufte sich für dessen Erlös eine Perle, die er an seinem Turban befestigte. Allein auch diese Vorsicht rettete nicht seinen Reichtum. Bei Gelegenheit einer Flußfahrt, die er unternahm, verlor er seinen Turban. Nach einer Zeit brachte man in seinem Orte Fische zum Verkauf. Der einzige Käufer für dieselben war Joseph, der Sabbatverehrer. Aber welche Ueberraschung! Beim Oeffnen des Fisches fand er jene teure Perle, die ihm den ganzen Reichtum des Nachbars zuführte. Wir kommen nun zur Frage, wie verhalten sich diese Angaben zur biblischen Gottesidee, den oben zitierten Lehren und Sprüchen aus dem Schrifttum der biblischen Bücher, die den Glauben an das Glück, an einen Glücksstern als einen Aberglauben des Heidentums, einen Abfall von dem biblischen Gottesglauben bezeichnen? Sind die Volks- und Gesetzeslehrer der Juden im 2., 3. und 4. Jahrhundert, denen diese zitierten Aussprüche und Erzählungen zugeschrieben werden, über das Bibelwort hinausgegangen? Wir verneinen dies entschieden, da sie diesen Glücksglauben als Aberglauben bezeichnen und ihn streng verbieten. So lehrten sie: „Weshalb soll man die Sterndeuter, die Chaldäer, nicht anfragen?" Es heißt: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte;" (5. M. 18, 10)[5]) ferner: „Wer von den Magiern etwas lernt, hat den Tod verdient."[6]) Aber der in obigen talmudischen Lehren und Sprüchen angegebene Glücksglauben, der Glaube an den Glücksstern, an den Einfluß der Sterne und Planeten auf die Geschicke des Menschen wird in einem andern, den heidnischen Glauben davon negierenden Sinne gelehrt und verkündet. Man dachte sich die Himmelskörper, Sterne und Planeten, als belebte Wesen mit höheren Kräften, die durch geheime Kräfte auf die Menschen verschieden wirken. Diese Himmelskörper sind Diener Gottes, des Herrn der Welten und seiner Gesetze, die seine Anordnungen, Befehle, ausführen. Die Geschicke des Menschen, Glück und Unglück, sind die von Gott ausgehenden Bestimmungen, die durch die Sterne und Planeten zur Ausführung kommen. Der Glaube an Glück und Unglück, an einen Glücks- oder Unglücksstern ist weiter nichts als der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Geschicke. Es ist hier der heidnische Schicksalsglaube nach

---

[1]) Moedkaton S. 28. [2]) Pesachim S. 115b. Abaji ging mit seinen Freunden um die Mittagsstunde aus. R. Papa ging zu seiner Rechten und R. Huna zu seiner Linken. Der Dämonenwind Keteb Merirî erhob sich. Schnell schob Abaji den R. Huna nach der rechten Seite und den R. Papa auf die linke Seite, die gefährlicher war. Warum ich da, rief dieser, wenn diese Seite bedroht wird? Weshalb soll ich der Gefahr ausgesetzt werden? Da lautete darauf obige Antwort. [3]) Taanith S. 25a. ניחא לך דאפכי עלמא ואולי — כולי האי ואולי [4]) Gemara Sabbat S. 119. יוסף מוקיר שבי [5]) Gemara Pesachim S. 113b. [6]) Gemara Sote S. 75. הלומד דבר מן המגיש חייב מיתה

der biblischen Gottesidee umgestaltet und gewissermaßen judaisiert. Das jüdische Gebetbuch hat Gebetsstücke aus dem 4.—6. Jahrhundert, welche von dem Himmelskörper, dem Himmelsheere sagen: „Alle stehen in der Höhe der Welt und hören allesamt in Ehrfurcht die Worte des lebendigen Gottes, des Weltenkönigs . . . ., sie alle vollziehen den Willen ihres Schöpfers.“[1]) Nur in diesem Sinne wird der Glücksglaube im Judentume zugelassen und gelehrt; der Glücks- oder Unglücksstern vollführt die Anordnungen, die Befehle Gottes, die göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Geschicke. So lehrte R. Chanina: „Es giebt für Israel einen Glücksstern, einen Planet, der von oben herab ihm Glück oder Unglück zuführt.“[2]) Doch gab es noch immer viele Volks- und Gesetzeslehrer in der talmudischen Zeit, die auch gegen diesen modifizierten Glücksglauben auftraten und denselben aus der Mitte der Juden gebannt wissen wollten. R. Akiba, Samuel, Rabh, R. Jochanan, R. Nachman bar Jizchak, R. Juda u. a. m. lehrten nachdrücklichst: „Es giebt keinen Planeten, Glückssternglauben, für Israel;“[3]) sie begründeten ihre Gegenlehre auf den oben schon zitierten „Bibelvers Jeremia 10, 2: „Fürchtet euch nicht vor den Himmelszeichen, wie die Heiden, die sich vor ihnen fürchten.“ Andere knüpfen diese Gegenlehre an die Worte 1. M. 15, 5: „Und er führte ihn hinaus“ mit der Erklärung: „Gott sagte zu Abraham: gehe weg, lasse ab von deiner Astrologie, denn für Israel giebt es keinen Glücksglauben. Gründest du deinen Glauben auf den Umstand, daß der Planet Jupiter, צדק, im Westen sich zeigt, ich ändere und bestimme seinen Platz im Osten.“[4]) Doch wird auch nach der ersten Annahme des Glaubens an einen Glücksstern von allen Seiten zugegeben, daß diese Vorherbestimmung auch durch Tugendwerke und Besserung des Wandels geändert werden kann und nicht zur Ausführung zu kommen braucht. Es war dies eine Gegenlehre zur Regierung des heidnischen Glaubens vom Geschick und Schicksal, Fatum, dessen Bestimmungen als unabänderlich gehalten wurden. Wir haben die Aussprüche und Lehren darüber in den Artikeln: „Bestimmung,“ „Krankengebet,“ „Leiden,“ „Lohn und Strafe“ gebracht und bitten, dieselben dort nachzulesen. Mehreres siehe: „Sterndeutung“ und „Aberglaube.“

Glücks-, Wett- und Gewinnspiele. I. Namen und Arten. Im biblischen Schrifttume kommt von Glücks-Wett- und Gewinnspielen nichts vor; sie waren den Israeliten während des ersten jüdischen Staatslebens in Palästina und noch Jahrhunderte nachher fremd. Erst gegen die Mitte des zweiten jüdischen Staatslebens mochten dieselben durch die Griechen bei den Juden eingeführt worden sein. Eine Bürgschaft für diese Annahme sind die griechischen Benennungen derselben im talmudischen Schrifttume. Es werden vier Arten von Glücks- und Wettspielen genannt, von denen zwei griechische Namen haben. Es sind dies: 1. das Würfelspiel, Kubaja, קוביא, griechisch *κυβεία*, von dem der Würfelspieler: „Messachek Bekubaje, משחק בקוביא,[5]) heißt; 2. das Brettspiel „Psephos“ פספס, griechisch *ψῆφος*, Steinchen am Brettspiel,[6]) von dem der Brettspieler: משחק בפיספסין, „Spieler mit Steinchen“ heißt,[7]) und wird in Bezug auf moralische Verurteilung desselben gleich dem Würfelspiel gehalten.[8]) Auf einer Tafel waren

---

[1]) Morgengebet im jüdischen Gebetbuch: כולם עומדים ברום עולם ומשמיעים ביראה יחד בקול דברי אלהים חיים ומלך עולם-וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם [2]) Sabbath S. 156a. יש מזל לישראל [3]) Daselbst. אין מזל לישראל [4]) Daselbst. צא מאצטגנינות שלך מאי דעתך דקאי צדק במערב מהדרנא ואוקימנא ליה במזרח [5]) Gemara Sanhedrin S. 24B und [6]) Gemara Sanhedrin S. 25a. Jeruschalmi Rosch haschbana I S. 57a gegen Ende. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst המשחק בקוביא זהו המשחק בפיספסין.

zwölf Linien gezogen, auf welche die Steinchen vorgeschoben wurden.[1]) 3. Das Brettspiel mit Schalen von Nüssen und Granaten, בקליפי אגוזים ורמונים der Spieler mit denselben hieß: „Spieler mit Schalen von Nüssen und Granaten“[2]) משחק בקליפי אגוזים ורמונים. 4. Taubenflugwette, מפריחי יונים.[3]) Man richtete Tauben zum Schnellfliegen ab; man wettete, welche Taube die andere im Schnellfliegen überholen werde.[4]) Nach einer andern Erklärung war die Wette, daß man ein Vogelnest aufstellte, um fremde Tauben herbeizulocken.[5]) 5. Glücksspiel, eine Art Lotto, wo einer größern Portion eine kleinere gegenüber gestellt wurde,[6]) unter folgendem Verfahren. Es bezeichnet Jeder der Anwesenden für sich ein Objekt; ein Fremder, der zufällig eintritt, legt diese bezeichneten Objekte auf die Portionen, wonach die Verteilung derselben geschieht.[7]) Nach einer andern Erklärung verzeichnete man auf Holzstäbchen die Namen der Anwesenden, worauf dann gelooſt wurde.[8]) 6. Nüsse- oder Aepfelspiele שחוק באגוזים ובתפוחים, die meist von Frauen gespielt wurden. Man schob Nüsse oder Aepfel nach einem Ziele hin.[9]) Diesen reihen wir die bei den Juden üblichen Spiele im Mittelalter an. 7. Das Mühlenspiel. Dasselbe wird im 11. Jahrhundert von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, erwähnt[10]) und besteht aus dem Schieben von kleinen Steinchen oder Hölzchen auf hierzu gezeichneten Linien. Dasselbe wurde von Kindern gespielt. 8. Das Schachspiel. Dasselbe wird zuerst ebenfalls von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, im 11. Jahrhundert erwähnt.[11]) Derselbe bezeichnet es als ein Spiel der Frauen. Nach dem Buche der Frommen N. 400, von R. Jehuda aus Paris gegen Ende des 12. Jahrh., war das Schachspiel auch eine liebe Beschäftigung der Männer in Frankreich. Bei den jüdischen Philosophen wurde es in Ehren genannt, von Jehuda Halevi (1085—1140).[12]) Abraham Ibn Esra (1093—1167) verherrlicht dasselbe in einem Gedichte. Nach ihm wurde die Theorie des Schachspiels in einer Schrift ausführlich behandelt.[13]) 9. Das Kartenspiel, קלפים.[14]) Dasselbe war bei den Juden in Italien und Deutschland früh heimisch. Das Wort קלף heißt „Pergament“ und קלפים sind die Pergamentblättchen, auf denen die Kartenfiguren gezeichnet waren. So spricht der Mainzer Rabbiner Jakob Halevi gegen Ende des 14. Jahrhunderts in seinen Predigten von dem Kartenspiel.[15]) Ausführlicheres über das Kartenspiel unter den Juden in Italien haben wir in den Schriften von Leon de Modena und in den Nachrichten über seine Lebensweise. 1593 bekleidete er in Venedig das Amt eines Lehrers und Predigers bei der jüdischen Gemeinde daselbst. Gegen das Kartenspiel schrieb er schon in seinem 14. Jahre ein Pamphlet, doch verfiel er später demselben selbst, von dem er bis in das hohe Alter nicht lassen konnte.[16]) In Deutschland beschäftigten sich Juden mit der Fabrikation

---

[1]) Nach Prof. Franz Delitzsch, der es für das römische Ludus duodecemorum scriptorum hält. Vergl. das Lit.-Blatt des Orients 1, 51. [2]) Sanhedrin S. 24B und Jeruschalmi Rosch Haschana I S. 57a. [3]) Sanhedrin S. 25a. [4]) Daselbst. [5]) Daselbst nach einer anderen Angabe ארא. [6]) Gemara Sabbath S. 149B מנה גדולה כנגד מנה קטנה [7]) Nach Maimonides Mischna Commentar daselbst. [8]) Midrasch rabba zum Klagelied S. 43c. [9]) Gemara Erubin S. 104a נשים המשחקות באגוזים ובתפוחים. [10]) Gemara Sanhedrin S. 25B voce פספס, wozu Landan Marpe laschon zu vergleichen ist. [11]) Gemara Kethuboth S. 61B voce דמיטללא. Hierzu Landan Marpe laschon; ferner sein Mearche laschon voce נרדשיר. [12]) Kusari von Cassel 424, 425. [13]) Steinschneide Bibl. Bodel. vol. 604. [14]) So genannt von Kalonymo ben Kalonymos im 13. Jahrh. in seinem Eben Bochim (erst gedruckt 1489 in Neapel) S. 28 edit. Lemberg. Vergl. Dukes in Ben Chan. 7, 649, 738. Es soll durch die Juden von Asien erst nach Italien und von da nach Deutschland gekommen sein. [15]) Nach der Schrift Therumoth Hadeschen 2, 186. [16]) Siehe Geiger „Leon de Modena.“

von Spielkarten. So überreichte im Jahre 1520 ein Joseph Jud dem Gouverneur einer Stadt am Rhein eine Petition, daß seinem Schwiegersohne Meyer Chajim, der das Kartenmalen geschäftlich betrieb, Schutz gegen den Import von fremden Karten aus dem Auslande gewährt werde.[1]) II. Verurteilung und Verbote. Die Verurteilung dieser Arten von Glücksspielen ließ nicht lange auf sich warten. Der ernste Sinn der Juden und die ehrliche Weise ihrer Erwerbsthätigkeit[2]) sahen bald in solchen Spielen, besonders, wenn dieselben gewerbsmäßig betrieben wurden, eine Art Beraubung des Einen durch den Andern. Gegen griechische Spiele herrschte noch unter den altstrengen Juden eine Voreingenommenheit aus alten Zeiten, die sich von Geschlecht auf Geschlecht vererbt hatte.[3]) Der griechische Name für „Würfelspiel," *κυβεία*, קוביא, wurde später eine allgemeine Benennung für jedes Glücksspiel. Als Grund des Verbots irgend eines Glücksspiels hieß es kurzweg: „wegen *κυβεία*, קוביא, deutlicher משום קוביא."[4]) So werden neben andern, welche den Juden zur Zeugenaussage, Zeugnißablegung untauglich machen, zwei Spiele mit griechischen Namen besonders genannt: 1. das Würfelspiel קוביא, und 2. das Brettspiel *ψῆφος*, Psephos, פספס. Die andern haben hebräische Namen als z. B. die Taubenflugwette, מפריחי יונים u. a. m.[5]) Als Grund der Verbote wird angegeben, weil der Spieler mit dem Hingeben des Spieleinsatzes nicht ernstlich sein Besitzrecht desselben bei etwaigem Verspielen aufzugeben gesonnen war; er daher auch das Recht hat, seine Einlage zurückzufordern.[6]) Ein anderer Gesetzeslehrer im 4. Jahrh., Rab Scheschet, giebt als Ursache des Verbots an: „weil der Spieler von Profession sich nicht mit dem, was für die Welt nützlich ist, beschäftigt.[7]) Ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., R. Jehuda ben Ilai (s. d. A.), erklärt dieses Verbot von Glücksspielen, das den Spieler zur Zeugnisablegung unfähig macht, dahin, daß dasselbe sich nur auf den Spieler von Profession beziehe.[8]) Diese nähere Bestimmung des Verbots wurde als Gesetz betrachtet und auf sämtliche Glücksspiele bezogen. Im Allgemeinen war der Abscheu vor Glücksspielen bei den Juden so allgemein, daß „Würfelspieler", hebräisch: קביוסטוס, gleichbedeutend mit „Dieb" und „Schurke" galt.[9])

Gottesreich, מלכות ה׳,[10]) griechisch *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, auch **Himmelreich** מלכות שמים,[11]) griechisch *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*; später: Reich des Allmächtigen מלכות שדי.[12]) Das Endziel und den Schlußstein der messianischen Verheißungen bilden die Weissagungen von der Ausbreitung der im biblischen Schrifttum verkündeten religiös-ethischen Heilsstiftung aus der Mitte des israelitischen Volkes über alle Völker, von dem Hervorgehen und dem Eintritt des Gottesreiches, des Reiches, wo Gott in seiner Einheit und Geistigkeit als Weltenherr, Weltenschöpfer, Weltenerhalter und Weltenregierer von allen Menschen anerkannt und verehrt wird, wo die geläuterte Gottesidee mit den Lehren und Gesetzen des gleichen Rechts für Alle, der Einheit und Freiheit des ganzen Menschengeschlechts — die Völker zu Werken des Rechts und des Friedens, der gegenseitigen Achtung und der allgemeinen Menschenliebe — vereinigen werden. Wir lesen darüber: „Wenn

---

[1]) Von diesem Vorfall spricht auch Reuchlin. [2]) Siehe: „Ackerbau," „Handwerk," „Arbeit." [3]) Siehe die Artikel „Griechentum" und „Hellenismus;" auch „Herodes." [4]) Gemara Sabbath S. 149 B. [5]) Siehe oben. [6]) Sanhedrin S. 24 B. משום אסמכתא [7]) Daselbst בזמן שאין להם אומנות אלא הוא אבל יש לה לפי שאין עסוקין בישוב של עולם [8]) Daselbst אומנות שלא הוא כשרים — Zur Literatur über Glücksspiele verweisen wir auf Fürst, Orient 1840 Nr. 4; Stein, Freitag Abend 1859; Loew. Lebensalter S. 323 u. 279. Ausführliches darüber: Cohen im Literaturblatt der Isr. Wochenschrift, Jahrg. 18, Nr. 27, 28 u. 29. [9]) Gemara Cholin S. 91 B קביוסטוס [10]) 1. Chr. 28, 5. [11]) So in Gemara Berachoth S. 13a. [12]) So im Gebet Alenu (s. d. A.).

ich umwandle den Völkern die Sprache zu einer geläuterten, daß sie alle im Namen Gottes rufen, ihm in Einheit zu dienen;"[1]) „Und es wird der Ewige König sein über die ganze Erde, an diesem Tage ist der Ewige eins und sein Name eins."[2]) Die Grundzüge dieses Gottesreiches stellt der Mosaismus[3]) in dem Fünfbuch (Pentateuch) auf; es sind die Lehren seiner Gottesidee, die Aussprüche über die Einheit,[4]) Gleichheit, Freiheit aller Menschen,[5]) die Gesetze des gleichen Rechts und der Sittlichkeit, der Nächsten- und Fremdenliebe (s. d. A.), der Armenfürsorge und der gegenseitigen Hülfe[6]) u. a. m. mit den zu ihrem Schutze und ihrer Aufrechthaltung geschaffenen Institutionen in allen Gestalten und Abstufungen.[7]) Die Ausbreitung dieses religiös-ethischen Gemeinwesens mit seinen bildenden und beglückenden Heilsgütern über alle Länder und Reiche bildete das begeisterte Ausschauen, das hinreißende Wort, die sehnsuchtsvolle Hoffnung der Propheten, Psalmisten, der Volks- und Gesetzeslehrer, der Dichter und Philosophen des israelitischen Volkes in allen Zeiten seines Geschichtslebens in Palästina, Babylonien, Alexandrien und Rom. Das israelitische Volk wurde zum Träger und Verkünder dieser religiös-ethischen Heilsstiftung für die ganze Menschheit berufen.[8]) Es sollte in seiner Mitte dieselbe errichten und verwirklichen und sie so in ihrer segnungsvollen Gestalt den Völkern zur Annahme vorführen. „Und nun, so ihr höret auf meine Worte und meinen Bund beobachtet, sollet ihr mir werden ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk."[9]) Von ihrer Ausbreitung über alle Völker hören wir: „Und es geschieht am Ende der Tage; fest steht der Berg des Gotteshauses, er ragt unter den Hügeln hervor und zu ihm strömen alle Nationen. Es wandeln viele Völker und sprechen: „Lasset uns hinziehen auf den Berg des Herrn, in das Haus des Gottes Jakobs. Er belehre uns von seinen Wegen, daß viele wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort Gottes aus Jerusalem. Er richtet zwischen den Völkern, entscheidet unter den Nationen; sie schmieden ihre Schwerte zu Sicheln und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk erhebt gegen das andere das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg."[10]) Deutlicher wiederholt sich diese Verheißung in Jeremia 16, 19—26: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: „Lüge ist's, was unsere Väter unter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützt. Vermag wohl ein Mensch sich einen Gott zu machen, und sie sind keine Götter." Ferner Jeremia 3, 17: „Zu jener Zeit nennt man Jerusalem „Thron des Herrn!" Dorthin versammeln sich alle Völker im Namen des Ewigen, sie wandeln nicht mehr in der Verstocktheit ihres bösen Herzens." Kürzer und eindringlicher lesen wir in Jesaia 45, 22—24: „Bei mir habe ich es geschworen, Heil ist aus meinem Munde gekommen, ein Wort, das nicht zurückkehrt; mir wird jedes Knie sich beugen, jede Zunge soll bei mir schwören." Ferner daselbst 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus wird das Haus des Gebetes aller Völker genannt." Einen mächtigen Wiederhall erhielten diese Prophetenstimmen in dem Schrifttum der griechisch gebildeten Juden in Alexandrien und an anderen Orten in der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina. Philo, der Philosoph in Alexandrien (gegen 20 vor), ruft begeistert aus: „Ich glaube, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, ihre väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren."[11]) Gleich Jesaia 11 spricht er von dem weithin

[1]) Zephania 3, 9. [2]) Sacharia 14, 9. [3]) Siehe: „Lehre und Gesetz". [4]) Siehe: „Menschen". [5]) Siehe: „Freiheit" und „Gleichheit." [6]) S. d. A. [7]) Siehe: „Staat". [8]) Siehe: „Erwählung Israels." [9]) 2. M. 19, 5, 6. [10]) Jesaia 2, 1—4. [11]) Philo, Vita Mosis II. S. 136, M.

sich erstreckenden Frieden in dieser Zeit: „Die Thiere werden ihre Raubgier und ihre gegen den Menschen angeborene Wut verlieren, wo der Mensch den Feind, das Thier in sich, wird besiegen gelernt haben." [1]) Die Sibyllinen haben darüber:

„Und dann werden sie vor dem großen, unsterblichen König,
„Gott, das schimmernde Knie zur Erde, der nährenden, beugen
„Und in des Feuers Glut stürzt jeglich Gebilde der Hände.[2])
„Auf und fallt allesamt auf die Erde und lasset uns anflehn
„Den unsterblichen König, Gott, den großen und höchsten.
„Lasset zum Tempel uns senden; denn er allein ist der Herrscher;
„Lasset uns all das Gesetz des höchsten Gottes erwägen;
„Denn das gerechteste ist's von allen hienieden auf Erden.
„Wir aber hatten vom Weg des Unsterblichen irrig entfernt uns;
„Ehrten der Hände Gebilde, erfüllt vom thörichten Sinn.
. . . .
„Elendes Hellas, so höre doch auf, dich stolz zu erheben;
„Zu dem Unsterblichen flehe, dem Hochherzigen, und nimm in Acht dich.
. . . .
„Nicht wird Krieg mehr, nicht Trockenheit fürder auf Erden,
„Nicht mehr Hunger, und nicht der Früchte zerstörende Hagel,
„Sondern ein großer Friede herrscht auf der sämtlichen Erde." [3])

So erhält das Gottesreich als das „Messiasreich" oder „Zukunftsreich" seine weitere ausführliche Darstellung. Wir haben in den Artikeln: „Messias," „Messiaszeit" und „Zukunft" ausführlich die Aussprüche darüber, auch die des talmudischen Schrifttums, angegeben und bitten den Leser, dieselben dort nachzulesen. Gegen Ende des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina versuchten mehrere Volksführer, die sich als Messiasse (s. d. A.) ausgaben, das Gottesreich mit Waffengewalt herzustellen. Dieselben faßten den Begriff von „Gottesreich" im politischen Sinne auf, als Gegensatz von „Menschenreich", wo nicht der Mensch, sondern Gott allein als König und Herr anerkannt und verehrt werden soll. „Nieder mit der Herrschaft des Menschen über Menschen, Gott allein sei unser Herr!" lautete deren Ruf.[4]) Im Gegensatze zu dieser Richtung lehrten und mahnten die Volks- und Gesetzeslehrer dieser Zeit, von jeder gewaltsamen Aufrichtung des Gottesreiches abzustehen, da nur durch Gott die Zunahme von Erkenntnis erfolgen könne,[5]) eine Mahnung, die wir schon im Propheten Sacharia finden: „Nicht durch Macht, auch nicht durch Kraft, sondern nur durch meinen Geist." [6]) Die Richtigkeit desselben bezeugt die Geschichte; sie hat es mit unverlöschbarer Schrift für ewige Zeit verzeichnet. In dem Jahrhundert vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates hat die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen begeisterte Anhänger unter den Völkern gefunden und herrliche Triumphe über die Heidenwelt gefeiert. In Alexandrien, Rom, Griechenland, Antiochien, Damaskus u. a. O. drängte man sich zu den jüdischen Altären, suchte die Synagogen auf und bekannte sich öffentlich zu deren Lehren. Das irdische Reich der Juden war untergegangen, aber das geistige dafür der Menschheit aufgegangen. Das Gottesreich schien sich zu verwirklichen, schickte sich an, seinen Einzug in die Völker zu halten. Eine ausführliche Darstellung davon haben wir in dem Artikel „Ausbreitung des Judentums" gebracht, auf den wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Später, im 4. Jahrhundert, machte sich die

---

[1]) Das. de Proem. p. 924 ff. [2]) Friedlieb, Sibyll. III. 545—623. [3]) Das. III. 698—794. [4]) Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel „Messiasse" und „Zeloten." [5]) Siehe „Erkenntnis Gottes". [6]) Sacharia 4, 6.

Hoffnung unter den Juden geltend, daß der Untergang des römischen Reiches die Zeit des Aufganges des Gottesreiches sein werde. „Tritt die Zeit ein, daß das frevelhafte Reich (Rom) aus der Welt gerissen wird, so ist die Zeit da, daß das Reich des Himmels, das Gottesreich, geoffenbart werden soll.“[1]) Ueber die Benennung des Gottesreiches im talmudischen Schrifttum durch „Reich des Himmels,“ Himmelreich, malchuth Schamajim, מלכות שמים, bemerken wir, daß man darunter nicht „das Reich im Himmel,“ die Stätte der Seligkeit der Frommen nach ihrem Dahinscheiden, zu verstehen habe, es bedeutet vielmehr dieser Ausdruck gleich dem biblischen „Gottesreich“ das Reich Gottes auf Erden. Das Wort „Himmel“, schamajim, in dieser Benennung ist die Bezeichnung für „Gott,“ die sich in diesen Schriften oft wiederholt. So wird das Lesen des „Schema“ (s. d. A.) im Gebete als ein auf sich Nehmen der Pflichten des Himmelreiches auf Erden angegeben.[2]) Es gereicht den Israeliten zum Lobe, daß sie trotz ihrer Verfolgungsleiden in den Jahrtausenden nicht aufhörten, für den baldigen Eintritt des Gottesreiches für alle Menschen zu beten. So lesen wir in dem Schlußgebet „Alenu“ (s. d. A.) des täglichen Gottesdienstes: „Darum hoffen wir auf dich, Ewiger, unser Gott, daß du bald in der Herrlichkeit deiner Macht erscheinest, die Gräuel wegzuschaffen und die Götzen zu vernichten, die Welt für das Reich Gottes, des Allmächtigen herzustellen. Daß alle Menschen in deinem Namen rufen, zu dir sich alle Frevler der Erde wenden. Mögen sämtliche Weltbewohner erkennen und wissen, daß vor dir jedes Knie sich zu beugen, jede Zunge zu schwören habe. Vor dir, Ewiger, unser Gott, sollen sie knieen und hinfallen und die Würde der Herrlichkeit deines Namens geben, daß Alle das Joch deines Reiches auf sich nehmen, denn dein ist das Reich, du regierst immer und ewig, wie es in deiner Thora heißt: „Der Ewige wird ewig regieren“ (2. M. 15, 18); ferner: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage wird der Ewige eins und sein Name eins sein.“ In dem Gebet am Neujahrs- und Versöhnungsfest heißt es: „So lasse walten, Ewiger, unser Gott, deine Furcht vor dir über alle deine Werke, die Angst über alles, was du erschaffen hast, daß dich alle Werke ehrfürchten, sich vor dir alle Geschöpfe verbeugen, allesamt einen Bund machen, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu vollziehen.“[3]) Ferner: „Lasse strahlen die Herrlichkeit deiner Majestät über alle Bewohner der Welt, daß jedes Wesen erkenne, du habest es gemacht; jedes Gebilde einsehe, daß du es gebildet, und Alles, was Odem hat, spreche: „Der Ewige, Gott Israels, ist König und sein Reich herrscht über alles.“[4]) Ferner: „Mögen sie alle kommen, dir zu dienen, den Namen deiner Herrlichkeit zu preisen, auf Inseln deine Gerechtigkeit verkünden und dich die Völker suchen, die dich erkennen und sprechen: „Groß ist der Herr!“ . . . . . Sie allesamt reichen dir die Krone des Reiches.“[5]) Ferner: „Unser Gott im Himmel, lasse die Einheit deines Namens walten, errichte dein Reich auf immer, regiere über uns ewig. Es mögen unsere Augen es sehen, daß unser Herz sich erfreue, unsere Seele aufjauchze ob deiner Hilfe in Wahrheit, da man zu Zion sprechen wird: „Es regiert dein Gott. Der Ewige regiert, der Ewige hat regiert und der Ewige wird ewig regieren. Dein ist das Reich und immer wirst du ruhmvoll regieren; wir haben keinen König als nur dich!“[6])

---

[1]) Pesikta, edit Buber p. 51a. הגיע זמנה שמלכות הרשעה תיעקר מן העולם הגיע זמנה שמלכות שמים מתגלה Aehnlich Midrasch rabba zum Hohenliede 3, 2, 12, voce התאנה p. 15b. הגיע זמנה שלמלכות כותים שתכלה הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה [2]) Berachoth S. 13a. למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שתקבל עליו עול מלכות שמים תחלה [3]) Schemone Esre zum neuen Jahre, ובכן תן פחדך [4]) Das. מלוך על כל העולם כלו [5]) Siehe darüber den Artikel „Messianisches im Gebet.“ [6]) Im Abendgebet der Wochentage.

Gottvertrauen, בטחון. Im Gegensatze zum Vertrauen auf Menschen wird im biblischen und nachbiblischen Schrifttume das Gottvertrauen hervorgehoben und dem Menschen empfohlen. Die Mahnungen und Sprüche darüber sind: „Heil dem Manne, der auf Gott sein Vertrauen setzt;“[1]) „Auf Gott vertraue ich, ich fürchte nichts, was vermag der Mensch mir thun;“[2]) „Am Tage, da ich fürchte, vertraue ich auf dich;“[3]) „Heil dem Menschen, der auf dich vertraut;[4]) „Und ich vertraute deiner Gnade; es frohlockt mein Herz deiner Hilfe; ich singe dem Ewigen, der mir wohlgethan.“[5]) Gemahnt wird, nicht auf Menschen sein Vertrauen zu setzen. „Vertrauet nicht den Edeln, dem Menschensohn, der nicht helfen kann; sein Lebensgeist geht von ihm, bald kehrt er zur Erde zurück, an diesem Tage sind seine Pläne dahin.“[6]) „Fluch dem Manne, der Menschen vertraut, und auf Fleisch seine Stärke setzt, aber von Gott sein Herz abwendet. Er wird sein, wie ein dürrer Baum in der Einöde, er merkt nicht, wenn Gutes kommt, er bleibt öde in der Wüste, in dürrem Lande, das nicht bewohnt wird.“[7]) Im Gegensatze hierzu heißt es: „Gesegnet der Mann, der Gott vertraut, dessen Zuversicht der Ewige ist. Er gleicht einem Baume, gepflanzt am Wasser, in feuchtem Boden streckt er seine Wurzel, er sieht nicht, wenn Hitze kommt, sein Blatt ist grün, im Jahre der Dürre sorgt er nicht und hört nicht auf, Früchte zu tragen.“[8]) Um das Gottvertrauen bei den Israeliten zu stärken, lehrte Simon b. Jochai, ließ Gott das Manna immer nur auf einen Tag d. h. zur Nahrung eines Tages fallen, aber nicht an einem Tage für die ganze Woche oder den ganzen Monat; die Israeliten sollten täglich an Gott erinnert werden.[9]) Der Gesetzes- und Volkslehrer R. Eliéser aus Modein hatte zum Spruch: „Wer Brod im Korbe auf einen Tag hat und spricht: „Was werde ich morgen essen?“ gehört zu den Kleingläubigen,“[10]) oder deutlicher: „Jeder, welcher heute zu essen hat und spricht: „Was werde ich morgen essen, ist von den Ungläubigen;“[11]) „Wer den Tag schuf, schuf auch die Nahrung für denselben.“[12]) Eine Mahnung darüber war daher: „Nie weiche der Schriftvers aus deinem Munde: Heil dem Menschen, der auf Gott vertraut.“[13]) (Ps. 84, 13.) Ferner: „Wer sein Vertrauen auf Gott setzt, dem ist er ein Schutz im Diesseits und Jenseits.“[14])

J.

Jesus von Nazaret, ישו נוצרי, Stifter des Christentums. Die Lebensgeschichte Jesus von Nazaret, des Stifters des Christentums, hat im Laufe jedes Jahrhunderts von den Jüngern und Bekennern seiner Lehren, je nach dem Standpunkte und der Auffassung derselben, verschiedene Darstellung erhalten; wir sehen bei ihrer Abfassung von jeder dogmatischen Richtung ab und versuchen das Leben, die Aufgabe, die Lehren und die Thätigkeit dieses Mannes mit seinen Erfolgen und Mißgeschicken bis auf seine Verurteilung und seinen Tod objektiv in kurzen Abrissen zu behandeln. Leider besitzen wir zu dieser Arbeit keine zeitgenössischen Originalquellen; die vier Evangelien, die uns als Hauptquellen vor-

---

[1]) Ps. 40, 5. [2]) Das. 56, 5. [3]) Das. V. 4. [4]) Ps. 84, 13. [5]) Das. 13, 6. [6]) Ps. 146, 3, 4. [7]) Jeremia 17, 6. [8]) Das. V. 7, 8. [9]) Gemara Joma S. 76a. [10]) Gemara Joma 74B מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה Vergl. Sota S. 48B. [11]) Daselbst u. Mechilta zu 16, 20 u. 27. כל מישיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה [12]) Daselbst. מי שברא יום ברא פרנסתו [13]) Jeruschalmi Berachoth V. 1. לעולם אל יהיה זופסוק זה זומפיך אשרי אדם בוטח בך [14]) Gemara Menachoth S. 29B. כל התולה בשחונו בה"ב הרי הוא לו מחסה בעולם הזה ובעולם הבא

liegen, gehören einer späteren Zeit an und enthalten die Berichte nach traditionellen, von Geschlecht auf Geschlecht übergegangenen mündlichen Angaben, die den Charakter von „Hören sagen" haben, verschiedene Aenderungen und Zusätze erlitten, wie dies sich aus den Abweichungen in den Erzählungen und Nachrichten der vier Evangelien von einander ergiebt. Auch die Ueberschriften, die Titel der Evangelien, deuten dies durch das Wort „nach", *κατα*, an, als z. B. „das Evangelium nach Matthäus;" „das Evangelium nach Markus;" „nach Lukas;" „nach Johannes," d. h. nach den traditionellen Angaben von Matthäus, Markus u. s. w. Hierzu kommt, daß in diesen Schriften eine gewisse **apologetische** Tendenz hervortritt, die aus der Anführung der Schriftstellen zur Bewahrheitung des Vorgebrachten ersichtlich wird. Alles dies beeinträchtigt die Objektivität der Angaben. Im allgemeinen erscheint das Evangelium Markus in noch ursprünglichem, jüdischem Gewande (s. weiter), dagegen ist das Evangelium Johannes ganz unter dem Einflusse der alexandrinischen Zeitphilosophie, als z. B. der Philosopheme vom Logos u. a. m., abgefaßt. Bei den zwei andern Evangelien, „Matthäus" und „Lukas," treten die beiden Anschauungsweisen, die jüdische und griechische, untermischt hervor, sie fließen da in einander. Andere Quellen, als z. B. die Nachrichten von Tacitus (115 n.); Sueton (120 n.); Plinius (112 n.) u. a. m., sind von keinem historischen Werte. Ebenso können jüdische Quellen auch nach vorsichtiger Prüfung derselben kaum in Betracht kommen. Die Stelle in Josephus' Altertümern 18, 3, 3, ist stark interpoliert,[1]) und von denen in dem Schrifttum der Talmuden und Midraschim beziehen sich einige auf einen Jesus früherer Zeit, einige auf gewisse Sektirer am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts, und die, welche auf unsern „Jesus" hinweisen, gehören meist dem 4. Jahrhundert an und haben Juden in den babylonischen Ländern zu ihren Verfassern.[2]) Wir können daher diese Lebensgeschichte, da wir von den sagenhaften Berichten absehen, nur skizzenhaft abfassen. Die etwaigen Lücken in derselben müssen unausgefüllt bleiben. Unter den Männern, die sich dem jüdischen Volke als Messiasse ankündigten, gab es zwei Richtungen, eine mystische, sogenannte chasidäisch-essäische,[3]) und eine rationelle, politisch-nationale. Die Messiasse mystischer Richtung predigten die Erlösung von dem Joche der Sünde, der Macht des Bösen, der Herrschaft des Satans durch Werke der Buße und verkündeten den nahen Eintritt des Gottesreiches als des Himmelreiches, für welches man sich durch eine völlige religiös-sittliche Wiedergeburt vorzubereiten habe. Eine gewaltsame Wiederherstellung des jüdischen Reiches mit einem davidischen Throne u. a. m. gehörte nicht zu ihrem Vorhaben. Vom Himmel herab, hofften sie, werde, ohne menschliche Hilfe, ein Messiasreich, Gottesreich, mit einem neuen Jerusalem und einem neuen Tempel u. a. m. als etwas Fertiges plötzlich herniedersteigen. Die Wahrhaftigkeit ihrer Sendung und Verkündigung suchten sie durch Wunderwerke zu beglaubigen. Den Gegensatz zu diesen bildeten die Messiasse der politisch-nationalen Richtung. Sie verschmähten als politisch nationale Befreier des jüdischen Volkes jede Wunderthätigkeit und wollten mit dem Schwerte in der Hand die Willkurherrschaft der Herodäer und das drückende Joch der Römer brechen und feuerten das Volk zum Aufstande an. **Nieder mit jeder Herrschaft des Menschen über Menschen, Gott allein sei unser König und Herr! Ein freies, unabhängiges Gottesreich soll wieder hergestellt werden!** waren ihre Rufe an das Volk.[4]) Jesus gehörte zu den

[1]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I. S. 456—8; Keim, Geschichte Jesus, S. 10—14. [2]) Siehe Hamburger, Nachtrag zur Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Artikel: „Jesus im Talmud und Midrasch." [3]) Siehe daselbst Artikel: „Chassidim" und „Essäer." [4]) Siehe daselbst: „Messiasse."

Messiassen mystischer Richtung, unter denen er durch die Gründung des Christentums geschichtlich hervorragt.

I. **Name, Abkunft, Heimat, Geburtsort und Geburtsdatum.** Der Name „Jesus" ist griechisch, hebräisch lautet derselbe: „Jeschua", ישוע, oder vollständiger: „Jehoschua". יהושע, der im talmudischen Schrifttum abgekürzt „Jeschu," ישו, vorkommt.[1]) Die griechische Benennung „Jesus" für die hebräische „Jeschua" oder „Jehoschua" kommt in dem jüdisch-griechischen Schrifttume oft vor, als z. B. „Jesus Sirach" u. a. m. Später erhielt dieser Name durch Anfügung des Namens seines Geburts- und Heimatsortes „Nazaret" eine Ergänzung; er lautete „Jesus von Nazaret," hebräisch: „Jeschu Nozri," ישו נוצרי.[2]) Auch seine Anhänger nannten sich erst „Nazarener."[3]) Neben diesem Geburtsnamen waren seine Ehrenbenennungen, Titulaturen: „Rabbi," „Meister," „Lehrer;"[4]) „Messias," משיח; griechisch: „Chrestos," „Christus;"[5]) seltener „Prophet" נביא, Bezeichnungen, die er nicht zurückwies, sondern stillschweigend anerkannte. Dagegen wollte Jesus von dem ihm beigelegten Epiteton „Sohn Gottes" im leiblichen Sinne nichts wissen. Auf die Frage: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" nannte er sich nur „Menschensohn;"[6]) ebenso bezeichnet er sich dem Nathanael auf dessen Frage: „Bist du der Sohn Gottes?" blos als Menschensohn."[7]) Erst das Evangelium Johannes, wo Jesus im Sinne des alexandrinischen Philosophems vom „Logos" dargestellt wird, soll die Benennung „Gottessohn" meist wörtlich und im leiblichem Sinne bedeuten.[8]) Der Ausdruck „Menschensohn" ist im Buche Ezechiel die Benennung, wie der Prophet angeredet wird,[9]) und bezeichnet hier den mit „Gottesgeist" erfüllten Menschen als den Lehrer und den Propheten,[10]) der die Dispensation vom Sabbatgesetz erteilt,[11]) Sündenvergebung ausspricht u. a. m.[12]) In Bezug auf seine Abstammung wird Jesus als Sohn des Zimmermanns Joseph und seiner Ehefrau Maria gekannt,[13]) ebenso werden seine Brüder und Schwestern angegeben.[14]) Von seiner angeblichen davidischen Abkunft machte er selbst keine Erwähnung;[15]) sie ist eine Angabe, um seine Messianität im Sinne des Volksglaubens zu bewahrheiten.[16]) Verwirrender sind die Berichte über seinen Geburtsort. Dogmatisch soll der Messias nach Micha 5, 1 „**Bethlehem**" zum Geburtsort haben, doch wird Jesus überall „**Jesus von Nazaret**" genannt.[17]) Es dürfte daraus hervorgehen, daß seine Heimat und wohl auch sein Geburtsort „Nazaret" gewesen.[18]) Ebenso ungewiß ist die Angabe seines Geburtsjahres. Nach den neuesten Forschungen [19]) soll Jesus 3 oder 4 Jahre vor dem Tode Herodes I. geboren sein. Herodes starb im Jahre 4 v.; das Geburtsjahr von Jesu war demnach im Jahre 8 oder 7 vor der christlichen Zeitrechnung. Den Tag seiner Geburt gab man erst im Frühlingsmonat „Nissan" (März an,[20]) aber später verlegte man ihn auf Dezember.[21])

II. **Jugendgeschichte, Erziehung und Bildung.** Aus seinen Reden, Lehren und Sprüchen, sowie aus seinen Antworten auf die Angriffe von Seiten der pharisäischen Lehrer auf dieselben und aus der Entfaltung seiner Thätigkeit und seines aggressiven Vorgehens geht hervor, daß Jesus umfassende Kenntnisse

---

[1]) Siehe daselbst: „Jesus im Talmud." [2]) Daselbst. [3]) Apostelgeschichte 24, 5. [4]) Johannes 13, 14. [5]) Markus 8, 29; Matthäus 16, 6; Lukas 9, 20. [6]) Markus 14, 62; Matthäus 26, 64. [7]) Johannes 1, 49, 51. [8]) Siehe weiter. [9]) Ezechiel 33, 24. [10]) So in Markus 2, 5; Matthäus 9, 2; Lukas 9, 21. [11]) Markus 8, 31; Matthäus 12, 8; Lukas 6, 59. [12]) Markus 2, 5; Matthäus 9, 2. [13]) Lukas 3, 23; 4, 24; Markus 6, 1; 3, 20; Matthäus 13, 53. [14]) Matthäus 12, 46; 13, 55; Markus 2, 31. [15]) Vergl. Matthäus 22, 41; Lukas 20, 41. [16]) Siehe weiter. [17]) Markus 6, 1, 4; Matthäus 13, 54; Lukas 4, 16; Johannes 1, 45, 46, [18]) Vergl. Lukas 1. 39; 24, 39. [19]) Keim, Geschichte Jesus S. 99. [20]) Siehe bei Clemens von Alexandrien Strom I. 339 ff. [21]) Mit Bezug auf Matthäus 13, 54; Markus 6, 1.

des Gesetzes und Belesenheit in den heiligen Schriften und deren Auslegung nach damaliger Auffassung und der Erklärungsweise in den rabbinischen Schulen besaß. Dieses setzt einen sorgfältigen Unterricht in diesen Wissensfächern voraus, den er genossen haben muß. War es das Elternhaus oder gab es Schulen, wo er so herangebildet wurde? Nach talmudischen Nachrichten wurden in Jerusalem auf Anordnung des Synhedrialpräsidenten Simon Sohn Schetach 100 J. v. Kinderschulen errichtet. Auch in andern Ortschaften mögen ähnliche Schulen existiert haben. So wird uns von dem Hohenpriester Josua ben Gamla (64 v.) erzählt, daß er Kinderschulen in jeder Stadt Palästinas errichten ließ. Wo es keine gab, waren es die Eltern, die den Unterricht ihrer Kinder übernahmen; die reifere Jugend wurde nach Jerusalem zum Besuch der Schulen geschickt. Auch Jesus mag auf diese Weise seine Ausbildung erlangt haben.[1] Es wird ja erzählt, daß er im 12. Jahre in Jerusalem die Vorträge der Gesetzeslehrer mitanhörte und durch seine Fragen die Aufmerksamkeit auf sich lenkte.[2] Hierzu kommt, daß in der Synagoge, die es in jeder von Juden bewohnten Ortschaft gab, am Sabbat und Fest, auch zweimal in der Woche, Montag und Donnerstag,[3] Vorlesungen aus der Thora und den Propheten mit Uebersetzung und Erklärung der vorgelesenen Schriftstellen[4] stattfanden, die unstreitig zur Vermehrung auch seiner Kenntnisse beitrugen.[5] Eine Vielseitigkeit in denselben brachte ihm das Bekanntwerden mit den verschiedenen jüdischen Religionssekten in Palästina, als z. B. mit den Samaritanern, Sadducäern, Pharisäern, Essäern und Hellenisten, von deren Leben und Lehren er vieles in seinen Vorträgen vorbrachte. Ungewiß bleibt es, ob er auch Griechisch verstand und mit den Philosophemen der alexandrinischen Philosophie bekannt wurde. Letzteres konnte ihm nur mittelbar durch die jüdischen Hellenisten in Palästina zugeflossen sein. Die Sage von seinem Aufenthalte in Aegypten bezieht sich auf die Jahre seiner Kindheit und kann keinen Einfluß auf seine spätere Bildung gehabt haben. Von seiner Kenntnis des Heidnischen sprechen die Evangelien.[6] In den reiferen Jahren traf er mit Johannes, dem Täufer, zusammen, dessen Vorträge von der Nähe des Eintritts des Gottesreiches mit dem Rufe zur Buße, einem innern religiös-sittlichen Aufbau, tiefen Eindruck auf ihn machten, wo ihm der Gedanke zu einer ähnlichen Thätigkeit in erweiterter, neuer Gestalt zu einem Entschlusse herangereift sein mochte. Auch die Eindrücke der Naturbeschaffenheit des galliläischen Landes und des judäischen Gebirges mit ihren Produktionen, von denen er in seinen Reden so viele Bilder hat, haben zu seiner inneren Ausbildung beigetragen. Im Alter von 30 Jahren nahm er von Johannes in der Gegend des toten Meeres die Wassertaufe; es war die symbolische Handlung der Weihe für seine künftige Aufgabe. Zur weiteren Vorbereitung zog er sich darauf in die Wüste zurück.[7] Die Angabe von 40 Tagen der Dauer seines Aufenthalts daselbst ist sicherlich dem Bericht von Mosis 40tägigem Verweilen auf dem Berge Sinai nachgebildet.

III. Vorhaben, Plan, Aufgabe, Lehren und Thätigkeit. Die Wiederherstellung des jüdischen Staates in Palästina in seiner früheren Selbständigkeit und Unabhängigkeit nach den Gesetzen und Institutionen des Mosaismus als eines Gottesreiches, welches keinen Menschen, sondern Gott zum König und Herrn hat, war die mächtig erwachte Sehnsucht, der tiefe innere Drang des jüdischen Volkes unter der drückenden Herrschaft der Herodäer und der Oberhoheit

[1]) Siehe Abt. II. unserer Real-Encyclopädie Artikel: „Schulen." [2]) Lukas 2, 41–52. [3]) Siehe „Vorlesung aus der Thora" in der Abt. II. der R.-E. [4]) Siehe daselbst: „Targum" und „Septuaginta." [5]) Siehe daselbst: „Schule" und „Synagoge." [6]) Matthäus 5, 47; 6, 7. [7]) Matthäus 4, 1—11; Lukas 4, 1—13.

der Römer; es sollte dies das Werk des Messias von politisch-nationaler Richtung werden. Wir erinnern an die Kämpfe des Judas Gaulanitis[1]) und des Barkochba u. a. m., die sich zu Messiassen politisch-nationaler Richtung aufwarfen und das Volk von der Fremdherrschaft der Römer befreien wollten. Jesus von Nazaret, der ebenfalls vom Volke als Messias begrüßt wurde,[2]) gehörte nicht dieser Richtung an; seine spätere Wunderthätigkeit kennzeichnete ihn als den Messias mystischer Richtung. Diese mystische Richtung im Judentume damaliger Zeit, wie dieselbe bei den Chassidäern und Essäern ihr Heim und ihre Pflege hatte, verwarf jede Selbsthilfe, den Kampf zur Wiederherstellung der weltlichen jüdischen Herrschaft, der Unabhängigkeit des jüdischen Staates. Die Mystik spricht von einem Himmelreiche, einem himmlischen Jerusalem, einem himmlischen Tempel und von einem himmlischen Messias, die zur Zeit vom Himmel ohne menschliches Hinzuthun herabkommen und das Gottesreich herstellen oder bilden werden. Die nationale Sehnsucht des jüdischen Volkes zur Erkämpfung und Wiedererrichtung eines weltlichen jüdischen Reiches schloß sie von ihrem Programm aus. Nicht die Aufrichtung eines irdischen Reiches, sondern eines himmlischen, eines geistigen, lehrte und verkündete sie. Die Erlösung des Menschen von der Sünde, dessen Befreiung von den Fesseln des bösen Triebes, die Vernichtung der Herrschaft des Satans und der endliche Sieg des Guten, der Tugend gegen das Böse und den Frevel — wurden als die Werke zur Herstellung eines Gottesreiches, Himmelreiches, bezeichnet.[3]) Sie lehrte, die Arbeit um das Irdische und Weltliche zu verschmähen, alles sollte den Erwerb der einstigen Seligkeit im Himmel, zur Sicherung des Anteils an der künftigen, kommenden Welt, olam haba, oder in der Welt nach der Auferstehung erzielen helfen. In dem Ausspruche eines späteren Lehrers (am Ende des 1. Jahrh. n.) heißt es darüber: „Diese Welt gleicht einer Vorhalle zur künftigen Welt, vollende dich in dieser Vorhalle, daß du in den Palast einziehest."[4]) Diese Lehren wurden in dem Kreise ihrer Bekenner und Eingeweihten geheim gehalten, da nur gepflegt und weiter entwickelt. Unzweifelhaft waren sie von auswärts, vom Parsismus und der indischen Religion in das Judentum eingedrungen, wo sie als Geheimlehre ihre Verschmelzung mit den jüdischen Religionslehren fanden. Der Bann der Geheimhaltung dieser Lehren wurde im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des jüdischen Staates durch zwei Männer gebrochen; es waren Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Daß beide Jünger des Essäismus waren, was von vielen in Abrede gestellt wird, geht aus dem Leben, der Kleidung und der Nahrung und dem Wüstenaufenthalt beider hervor, bei Jesus besonders noch aus seinen Lehren und seinem sorglosen Leben um die leibliche Nahrung. Oeffentlich verkündeten sie diese Lehren zur Vorbereitung und zum Eintritt in das Himmelreich; sie nannten die Vereinigung für dieselben, um nach ihnen zu leben, „das Gottesreich" oder „das Himmelreich," dessen Ausbau ihre Arbeit sein sollte. Alles, was bisher nur in engem Kreise gelehrt wurde, sollte Gemeingut des ganzen Volkes und aller Menschen werden. In der stark erregten Zeit des letzten Jahrhunderts, wo viel von der Herstellung eines Gottesreiches gesprochen, gehofft und ausgeschaut wurde, traten diese zwei Männer auf und verkündeten die Nähe des Gottesreiches, aber nicht des irdischen und weltlichen, sondern eines himmlischen, geistigen, das neu eintreten sollte. Das irdische, weltliche Gottesreich geht unter, ein

[1]) Siehe Hamburger R.-E.: „Messiasse." [2]) Markus 8, 29; Matthäus 16, 16; Lukas 9, 29. [3]) Siehe Hamburger, R.-E.: „Geheimlehre." [4]) Aboth 4, 21. Ein Ausspruch von R. Jakob, der die Lehre aufstellte, daß sämtliche Lohnverheißungen auf Gesetzesbeobachtungen sich nicht auf das diesseitige Leben, sondern auf das in der künftigen Welt, olam haba, beziehen. Cholim S. 142a. Kidduschin S. 39b.

himmlisches geht auf, tritt ein — war deren Ruf mit der Mahnung, auf dasselbe sich vorzubereiten, in dasselbe einzutreten und es begründen zu helfen. Der erste, Johannes der Täufer, ermahnte zur Vorbereitung für dasselbe und forderte von allen, die hierzu bereit waren, als Symbol der Weihe das Tauchbad zu nehmen. Er sprach in seiner Verkündigung von der Nähe des Gottesreiches, auch von der des Gottesgerichts mit der Mahnung zur Buße und sittlichen Wiedergeburt, um dem Gericht zu entkommen und des Gottesreiches teilhaftig zu werden. Die Zeit seiner Wirksamkeit war kurz; er wurde durch den Tetrarchen Herodes Antipas in derselben gehemmt und hingerichtet. Nach ihm trat Jesus von Nazaret mit viel größerem Erfolg auf. Seine Reden und Lehren, sowie sein aggressives Vorgehen bekunden eine tüchtige Schulung in den Wissensfächern der heiligen Schriften und deren Auslegung, die Jesus sich in den geheimen Kreisen der Essäer, oder, wie andere angaben, in den Schulen der Schriftgelehrten aneignete. Wir heben von seinen Lehren zwei Aussprüche hervor, die das Ziel seiner Thätigkeit bezeichnen. Dieselben lauten: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!"[1]) „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!"[2]) Mit denselben verkündete er sich als „Messias," aber nicht als den zur Wiederherstellung einer weltlichen Herrschaft, des irdischen Reiches in Palästina, sondern eines geistigen Reiches, des Himmelreiches. Das Gottesreich, wie es in dem Schrifttum des Mosaismus, der Propheten und der Psalmisten mit seiner Gottesidee, den Lehren und Gesetzen des Rechts, der Sittlichkeit und der Gottesverehrung verkündet wird und in dem jüdischen Reiche in Palästina zum Ausdruck kam, sollte nun, losgelöst von Thron und Reich, von Jerusalem und dem Tempel und allen politisch-nationalen Banden als Himmelreich, geistiges Reich, seine Wiedergründung finden. Die Verheißungen des Mysticismus von einem himmlischen Jerusalem, himmlischen Tempel und himmlischen Messias, die vom Himmel niedersteigen und das Gottesreich bilden werden, sollten sich nun in diesem Sinne als geistiges Reich, Himmelreich, durch ihn verwirklichen und das ersehnte Gottesreich bilden. Aber diese seine Verkündigung, die gegen die nationalen Hoffnungen und Verheißungen verstieß, führte ihn bald zur Auseinandersetzung mit den Anschauungen, Lehren und Gesetzesauslegungen und der Handhabung der bestehenden Gesetzespraxis, wie dieselben zur Zeit von den Volks- und Gesetzeslehrern, den Vertretern des Jüdisch-Nationalen, gelehrt und gehandhabt wurden. Die Loslösung des Gottesreiches von dem jüdischen Reiche, der Verzicht auf dasselbe mußte als gegen die Aussprüche der Propheten gerichtet erscheinen, die ausdrücklich in ihren messianischen Verheißungen Jerusalem und den Tempel als die Stätte bezeichneten, aus denen die Gotteslehre über die Völker sich ergießen und nach denen die Nationen wandeln werden, so daß Jerusalem und der Tempel die Mittelpunkte der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens bilden sollen. Indessen war diese Idee von der Loslösung des jüdischen Gottesglaubens von Jerusalem und dem Tempel schon vor dem Auftreten Jesus Sache der jüdischen Diaspora in Aegypten und in den andern fernen Ländern, die mit Jerusalem und dem Tempel in nur sehr losem Zusammenhange geblieben war. Der Tempel Onias in Aegypten, die Synagogen in Alexandrien, Rom, Antiochien u. a. O. waren selbständige Tempel mit eigenem Kultus, die den Juden daselbst den Tempel in Jerusalem ersetzten. Es hatte somit die Verkündigung von der Loslösung des Gottesreichs von Jerusalem und dem Tempel außer den Essäern, die nicht mehr in dem Tempel zu Jerusalem für sich opfern ließen, auch bei den jüdischen Hellenisten ihre Vertreter; sie bildete daher keine Uridee Jesus; er hat nur das öffentlich ausgesprochen, was schon vor ihm und in seiner Zeit in einem

[1]) Johannes 18, 36. [2]) Markus 12, 17.

großen Teil der jüdischen Glaubensgenossen gelebt hat. Die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer, so sehr sie offene Gegner dieser antinationalen Bestrebungen waren und so heftig sie von Jesus in ihren Lehren und ihrem Leben angegriffen wurden, konnten in seinen Aussprüchen darüber keine gesetzeswidrige Aeußerung finden, um derartige Vorträge verbieten zu lassen; auch war die Lehr- und Redefreiheit ein unantastbares Gut im Judentum, gegen welches man nicht einschreiten mochte (siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit"). Aber Jesus lag es daran, sich im Gegensatz zu dem bestehenden Judentum der pharisäischen Lehre und Gesetzesauslegung zu erklären und seine an dessen Stelle verkündeten Lehren zu proklamieren. Dieser Bruch mit dem Bestehenden war es, wodurch er über das Auftreten seines Vorgängers Johannes des Täufers hinausging. Es kamen, heißt es, die Jünger Johannis zu ihm und sprachen: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel und deine Jünger fasten nicht?" Jesus antwortete: „Niemand flickt einen neuen Lappen auf ein altes Kleid, denn der neue Lappen reißt doch vom alten Kleide und vergrößert den Riß. Most füllt man nicht in alte Schläuche, denn sie könnten platzen und den Wein ausschütten, sondern man gießt jungen Wein in neue Schläuche, so werden beide erhalten." Johannes wollte eine sittliche Besserung des Volkes, eine innere Umwandlung desselben hervorrufen, aber an dem Bestehenden: am Tempelkultus, an den Lehren, der Gesetzesauslegung und Gesetzespraxis nicht rütteln; es sollte alles beim alten erhalten bleiben. Das war sein dem Volk verkündendes Himmelreich. Dagegen vollzog Jesus einen völligen Bruch mit dem Bestehenden und arbeitete an der Ausführung seines neuen Aufbaues. Auf zweierlei Weise suchte er dieses zu vollbringen; er griff heftig die Lehren und das Leben der pharisäischen Gesetzeslehrer an, schmähte sie und verwarf deren Anordnungen und Satzungen. „Alle Pflanzungen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgereutet,"[1]) war die Antwort auf die Anklage, daß seine Jünger sich nicht nach der Anordnung der Alten vor dem Genuß des Brodes die Hände wuschen. Mit Nachdruck hob er hervor, daß die Satzungen der pharisäischen Lehrer das Gottesgebot zerstören; sie verordnen, daß, so jemand seinem Vater oder seiner Mutter die Versagung jedes Genusses von sich als Gelübde auferlegt, er kein Werk der Elternverehrung vollziehen darf, und doch ist die Elternverehrung ein Gottesgebot! „Nicht das, was in den Mund kommt," schließt er, „verunreinigt, sondern das, was aus dem Munde kommt."[2]) Er bricht ferner die Schranken des Chaberbundes,[3]) indem er mit Zöllnern und andern Männern niedriger Volksklassen speist, ohne sie zu fragen, ob alles verzehntet wurde. Doch erscheint es aus anderen Aussprüchen von ihm, daß er nicht ganz mit den Gesetzeslehrern zu brechen beabsichtigte. Wie konnte er es denn, hingen ja auch Lehren der Mystiker zum Teil mit denen der Gesetzeslehrer zusammen! Nach Matthäus 23, 2, 3 vermahnte er seine Jünger: „Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer; alles nun, was sie euch sagen, das ihr halten sollet, das haltet und thut es; aber nach ihren Werken sollet ihr nicht thun; sie sagen und thun es nicht." Auch hinderte seine Opposition gegen die Gesetzeslehrer ihn nicht, sich ihrer Schlüsse und Folgerungen in der Gesetzesauslegung bei seinen Dispensationen vom Gesetze zu bedienen, als z. B. in der Inschutznahme seiner Jünger, daß sie am Sabbat auf dem Felde Getreideähren ausreißen, um ihren Hunger zu stillen, ferner in seiner Rechtfertigung seines Werkes der Krankenheilung am Sabbat u. a. m. In voller Uebereinstimmung mit ihren Lehren bezeichnete er das Bekenntnis der Einheit Gottes mit der Liebe zu Gott und der Liebe zu den

[1]) Matthäus 15, 13. [2]) Matthäus 15, 1—15. [3]) Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Chaberbund." [4]) Matthäus 12, 8.

Menschen als die Hauptbestimmungen des Gesetzes.[1]) Bei einer andern Gelegenheit nennt er das Gebot der Nächstenliebe, wie dies der Gesetzeslehrer Hillel vor ihm gelehrt hatte, als das Hauptgesetz der Thora.[2]) Ebenso verteidigte er ihr Dogma der Auferstehung gegen die Angriffe der Sadducäer auf dasselbe und macht es zu einem seiner Dogmen. Mit starkem Nachdruck sprach er sich für die Erhaltung des Schriftgesetzes aus, das zu erfüllen er sich berufen hielt. „Ihr sollt nicht wähnen," sprach er, „daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch, wahrlich bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel des Gesetzes, bis daß es alles geschehe. Wer nur eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute also, wird der kleinste heißen im Himmelreiche."[3]) Dieses „zu erfüllen" in diesem Ausspruche, wozu er gekommen sich erklärt, war der weitere Ausbau, die Vollendung des Schriftgesetzes, den er im Sinne und nach den Lehren der Chassidäer und Essäer gegen die Gesetzesauslegung der pharisäischen Lehrer, der eigentlichen Schriftgelehrten, ausführte. Es versteht sich, daß er in dieser Ausführung nicht knechtisch den essäischen und chassidäischen Lehren folgte, sondern dabei in voller Freiheit verfuhr, so daß er bei vielem auch über dieselben hinausging,[4]) als z. B. von der leiblichen Auferstehung, zu der der Essäismus sich nicht bekannt hatte. Diesen Ausbau des Gesetzes auf chassidäisch-essäischer Grundlage hat Jesus in der sogenannten Bergpredigt,[5]) sowie bei verschiedenen Anlässen einzeln angegeben. Die Bergpredigt sollte die Konstitution des verkündeten messianischen Gottesreiches werden, gleich den zehn Aussprüchen auf Sinai, welche die Grundlage des Gottesreiches im Mosaismus bildeten. Vergleichen wir beide, stellen wir ihre Aussprüche einander gegenüber, so ergiebt sich der unterschiedliche Charakter des einen von dem andern. Die zehn Gebote gehören der Welt der Realität an, ihre Vollziehung hat nicht mit dem Außerordentlichen zu kämpfen; dagegen sind die Aussprüche der Bergpredigt nicht Sache jedes Menschen, können nicht allgemein auf Befolgung rechnen, sie bleiben fromme Wünsche, die nur in engem Kreise von einer Anzahl Geweihter zur Verwirklichung kommen können. Waren sie doch meist, wie wir schon oben angaben, Lehren der Ueberfrommen, der Chassidäer und Essäer, die im talmudischen Schrifttume unter der Bezeichnung „Sitten der Frommen", מדות חסידים, zitiert werden. Wir haben über dieselben ausführlich in unserer Real-Encyclopädie in den Artikeln: „Christentum," „Evangelien," „Messiasse," „Messias," „Essäer" und „Chassidäer" gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen.

IV. Oeffentliches Auftreten, Schauplatz seiner Thätigkeit, Anhang, Jünger, Verkündigung seiner Messianität und weiteres Vorgehen. Sein öffentliches Auftreten war, wie wir schon oben angegeben, gleich nach der Gefangennahme seines Vorgängers in dieser Thätigkeit, Johannes des Täufers,[6]) in seinem Heimatlande Galiläa, erst in Nazaret, seinem Geburtsorte, dann in Kapernaum und in den anderen Städten der Umgegend vom Tiberiassee, später in Judäa an verschiedenen Ortschaften und zuletzt in

---

[1]) Markus 12, 29, 30, wo hierzu von ihm der Vers in 5. M. 6, 5: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist der Ewige, der Eine" zitiert wird. [2]) Matthäus 7, 12 heißt es: „Alles, was euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch, das ist das Gesetz und die Propheten." Es wird hier positiv angegeben, was der Gesetzeslehrer Hillel vor ihm in negativer Fassung ausgesprochen: „Was dir verhaßt ist, thu nicht deinem Nächsten," ist der Hauptgrundsatz der Thora." [3]) Matthäus 5, 17—19. [4]) Damit wären die gegen unsere Annahme des Essäismus als Boden seiner Lehren vorgebrachten Beweise abgethan. [5]) Matthäus V.—VII.; Lukas VI. 17—49. [6]) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12.

Jerusalem und dessen Umgegend, wo er sich in kurzer Zeit eines großen Erfolges zu erfreuen hatte. In Nazaret predigte er an einem Sabbat über Jesaia 61, 1 und 2, wo er in den Worten seines Textes der versammelten Menge seine Sendung andeutete, durch ihn werde sich die vorgelesene Verheißung erfüllen. Diese seine Ankündigung fand keinen Glauben; er verließ erfolglos seine Vaterstadt und sprach: „Der Prophet gilt nicht in seiner Heimat."[1]) Glücklicher war seine Thätigkeit in Kapernaum (Kefar Nahum) und in den andern Städten der Umgegend am Tiberiassee. Viel Volk scharte sich um ihn. Sein Anhang bildete sich aus den niedrigen, unzufriedenen Volksklassen, auf die man in den höheren und besseren Gesellschaftskreisen mit einer gewissen Verachtung herabzusehen gewohnt war. Es waren dies die Zöllner, die Handwerker, Fischer u. a. m., das Landvolk, das sich den Anordnungen der Gesetzeslehrer nicht fügte, den Bestimmungen des Chaberbundes nicht nachkam und so als „Am haarez" (s. d. A.) (Landvolk) verschrieen war; ferner andere Widersetzliche, das Gesetz Uebertretende, sowie die Armen, die Leidenden u. a. m., zu denen sich später noch ein Teil der hellenistischen Juden gesellte. Dieselben strebten nach einer Vereinigung unter einem oppositionellen Führer und wurden von Jesu infolge seiner Angriffe auf die pharisäischen Gesetzeslehrer und die Schriftgelehrten herangezogen. Mit ihnen vereinte sich Jesus und verkündete sich ihnen als Erlöser, Messias. Als man ihm vorwarf, er verkehre mit Sündern, Zöllnern und Verworfenen, antwortete er: „Ich bin nicht entsandt, denn nur zu den verlorenen Schafen in Israel;"[2]) ferner (Markus 2, 16—18): „Die Starken bedürfen keines Arztes, sondern nur die Kranken; ich kam nicht zu den Gerechten, daß sie zu mir kommen, sondern nur zu den Sündern." In seiner Bergpredigt pries er die selig, die arm an Geist sind. Aus deren Mitte wählte er seine Jünger, die ihn auf seinen Reisen begleiteten.[3]) Die Zahl derselben war erst 12, nicht ohne Beziehung auf die 12 Stämme des israelitischen Volkes; später vergrößerte er ihren Kreis auf 70 Männer; wohl nach dem Vorbilde der 70 Aeltesten unter Moses und der Anzahl der Synhedristen, auch in Bezug auf die Annahme von den 70 Völkern der Welt. Wofür wurde er von ihnen gehalten und wie kündigte er sich ihnen an? Wir zitieren darüber mehrere Aussprüche. Johannes 1, 36—50 sagt Philippus, der Jünger Jesus, zu Nathanael: „Wir haben den gefunden, von dem im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht, den Jesus, Sohn Josephs, von Nazaret." Matthäus 16, 14, 30: Jesus frug seine Jünger, wofür ihn die Leute hielten? Sie antworteten: Einige sprechen, er sei Johannes der Täufer! Andere: der Prophet Elia; die Dritten: der Prophet Jeremia oder ein anderer von den Propheten. Nun frug er: „Wofür haltet ihr mich denn?" Petrus antwortete: „Du bist der Messias, Sohn des lebendigen Gottes!" Jesus lobte ihn darüber, aber befahl, dieses noch geheim zu halten.[4]) Diese Geheimhaltung hatte seinen Grund, da er nicht der Messias im Volkssinne, ein Wiedergründer des weltlichen davidischen Reiches, sein wollte. Mit diesen seinen Jüngern machte er seine Ausflüge um den Tiberiassee,[5]) er streifte von da auch jenseits in Peräa umher[6]) und kam auch nach den Grenzorten Phöniziens.[7]) Darauf nahm er seinen Weg nach Judäa und zog zum Passahfest nach Jerusalem, wo er längere Zeit verblieb. Hier war es, wo Jesus seine Angriffe auf den bestehenden Kultus im Tempel versuchte. Im Tempel, im Vorhof der Heiden daselbst, standen die Krämerbuden, wo die Opferbedürfnisse angeschafft wurden;

[1]) Lukas 4, 16—30; Matthäus 13, 54—58; Markus 6, 1—6; Johannes 4, 44. [2]) Matthäus .15, 24. [3]) Markus 1, 16; Matthäus 4, 10, 13; 8, 5; 17, 24. [4]) Vergl. Markus 6, 18. [5]) Matthäus 8, 23; 31, 1. [6]) Matthäus 8, 28; Lucas 8, 26. [7]) Matthäus 15, 11; 7, 24.

auch Geldwechsler gab es da, die dem Volke das Geld zur Tempelsteuer umwechselten. Beide Einrichtungen erschienen ihm als eine Entheiligung des Gotteshauses; er stürzte sich mit seinem Anhang auf dieselben und verjagte sie. Dieser Auftritt hat die Tempelbehörde gegen ihn aufgebracht; doch unterließ man jede Bestrafung aus Furcht vor seinem großen Anhange,[2] was ihn zum weiteren Vorgehen ermutigte. Er predigte gegen den Opferkultus, verkündete eine kurze Dauer für den ferneren Bestand des Tempels und setzte seine Angriffe gegen die Gesetzeslehrer und die höchsten Persönlichkeiten des Synhedrions fort. Wir bringen von denselben einen Ausspruch, den er mit Hinweisung auf das von Pilatus zur Passahzeit angerichtete Blutbad unter den Festversammelten machte: „Es werde bald allen Opfernden so ergehen, wenn sie nicht bald umkehren;“[3]) „Es werde vom Tempel nicht ein Stein auf dem andern bleiben;“[4]) „Dieser Tempel, von Menschenhänden gemacht, werde einstürzen, aber er wolle in drei Tagen einen andern, nicht von Menschenhänden erbaut, herstellen.“[5]) Die Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer nennt er: Thoren, Heuchler, blinde Leiter,[6]) Schlangenbrut[7]) u. a. m. Vor seiner Verhaftung schützte ihn auch da noch sein großer Anhang. Aber derselbe drang in ihn, sich öffentlich als „Messias“ huldigen zu lassen. Seinem Jüngerkreis bekannte er sich als „Messias,“ aber er bat sie, dasselbe geheim zu halten. Nun sollte er sich dem Volke öffentlich als den von ihm erwarteten Messias bekennen und sich als solchem huldigen lassen. Zum Passahfest, wo viel Volk in Jerusalem versammelt war, veranstalteten sie einen Festaufzug; Jesus gewährte. Er zog, begleitet von seinem Anhange und vielem Volk, mit Beziehung auf Sacharia 9, 9 auf einem Esel reitend in Jerusalem ein, wo für ihn Teppiche ausgebreitet waren; Palmzweige wurden ausgestreut, und man rief jauchzend: „Hosiana, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn! Gesegnet das Reich unseres Vaters David![8]) König von Israel!“[9]) Dieser Aufzug bezeichnete ihn nicht blos als den von dem Volke erhofften Messias, sondern proklamierte ihn auch und zugleich, wie dies aus den Begrüßungen hervorgeht, als den König des weltlichen, israelitischen, davidischen Reiches, eine Handlung, die im Widerspruch mit seinem Vorhaben stand; er wollte kein Gründer eines weltichen Reiches sein. Allerdings sollte dieses nur eine Demonstration gegen die zur Zeit bestehende römische Herrschaft über Palästina sein, aber immerhin bleibt es auffallend, da es eine zweideutige Sache war. Das Volk erkannte in ihm den Wiederhersteller des weltlichen davidischen Reiches — und eine Enttäuschung konnte nicht unvermeidlich bleiben. Auch seinen Gegnern war diese Thatsache ein Motiv zum Vorgehen gegen ihn und zur Anklage bei dem römischen Prokurator.

V. Anstößiges, Konflikte und Anklage. Die vielen heftigen öffentlichen Angriffe und Schmähungen der Persönlichkeiten der Behörden, des Richter- und Lehrerstandes von Seiten Jesus, seine Verwerfung der Anordnungen des Synhedrions[10]) u. a. m. riefen Gegenmaßregeln hervor, die sich bis zur Anklage und Verurteilung steigerten und seinen Tod herbeiführten. Zur Beurteilung dieses Verfahrens versuchen wir hier das Anstößige in seinen Reden, Lehren und Werken, wie dieselben in den vier Evangelien verzeichnet sind, nach den Anschauungen, Sitten, Lehren und Gesetzen der Juden dieser Zeit darzulegen. Wir bringen von denselben: a) Die Verkündigung des Gottesreiches als eines Himmelreiches. Das Gottesreich (s. d. A.) sollte nach den Lehren und Gesetzen des Mosaismus,

---

[1]) Markus 11, 15; Matthäus 21, 12; Lukas 19, 15. [2]) Matthäus 11, 30; 21, 22; Lukas 20, 4. [3]) Lukas 13, 16. [4]) Markus 13, 2. [5]) Markus 14, 55; Matthäus 26, 2. [6]) Lukas 11, 40; Matthäus 23, 11. [7]) Das. V. 3. [8]) Markus 11, 1; Matthäus 12, 1; Lukas 19, 28. [9]) Johannes 12, 13. [10]) Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Synhedrion.“

der Propheten und der Psalmisten eine Heilsstiftung für die Menschen in ihrem Wirken und Schaffen zur Begründung eines glücklichen Daseins auf der Erde sein; alle Lohnverheißungen auf Vollziehung des Gesetzes und der Tugendwerke sind im Pentateuch für das menschliche Erdenleben und dessen segensvolle Entfaltung. Dagegen wird in den Lehren Jesus die Arbeit für irdisches Wohl und weltliches Glück als ungöttlich verschrieen und verdammt; alles soll die einstige Seligkeit im Himmel erzielen, die Sicherung des jenseitigen Lebens des Menschen nach dem Tode begründen. Diese Lehren hatten, wie wir schon oben bemerkten, den jüdischen Mystizismus, die Anschauungen und Lehren der Essäer, Chassidäer seiner Zeit zur Grundlage, aber sie wurden von den Volks- und Gesetzeslehrern als unbiblisch und fremd zurückgewiesen.[1]) Auch die Idee von der Loslösung des Gottesreiches mit dem jüdischen Gottesglauben von Jerusalem, Tempel und Staat war gegen die Lehren des Mosaismus, der Propheten und der Psalmen, welche Jerusalem und den Tempel als Mittelpunkte der Gotteserleuchtung für die Völker bezeichneten. b) Die Erklärung der Jünger Jesus, die ihn bald für den „Messias" allgemeinhin, bald für den Messias, Sohn Gottes,[2]) bald als Messias Gottes[3]) bezeichneten. c) Der Ausbau des Gesetzes. In Matthäus 5, 17—19 lesen wir: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen." Diese Erfüllung ist der von Jesus vorgenommene Gesetzesausbau, den er nach den Lehren der Mystik und im Sinne der Essäer und Chassidäer, der damaligen Ueberfrommen, vorgenommen hatte. Es werden die Gesetze ihres gesetzlichen Charakters entkleidet und zu Moralsätzen umgebildet. Einige Gesetze, als z. B. das Gesetz von der Ehescheidung, werden ganz aufgehoben;[4]) das Verbot des Mordes wird auch auf den Groll gegen andere, auf Beschimpfung, Schmähbenennungen ausgedehnt;[5]) das Verbot des Ehebruchs übertritt auch der, welcher eine Ehefrau ansieht, nach ihr gelüstet oder auch nur ihre Hand berührt. Vom Gesetze gegen den Meineid lehrte er, daß man gar nicht schwören soll; das Gesetz von der gleichen Vergeltung „Auge für Auge" lehrt er dadurch zu erfüllen, daß derjenige, der einen Schlag auf der rechten Backe erhält, dem Schläger seine linke Backe zu einem zweiten Schlage hinhalten soll u. a. m.[6]) Dieser Gesetzesausbau, der in vielen Stücken einer Gesetzesaufhebung gleichkam, mußte Anstoß erregen. Ausdrücklich wird unter Hinweis auf 5. M. 4, 2: „Ihr sollt nichts hinzuthun zur Sache und nichts davon abnehmen" jede Gesetzesvermehrung streng verboten.[7]) d) Verwerfung der Anordnungen der Gesetzeslehrer und die öffentliche Schmähung derselben. Das Obergericht zu Jerusalem hatte die Befugnis, Anordnungen und Gesetze zu erlassen, die befolgt werden mußten.[8]) Man bezog darauf das Schriftwort in 5. M. 17, 8—15: „Und weiche nicht davon ab, weder nach rechts, noch nach links." Jesus beachtete nicht dessen Verordnungen und erlaubte sich harte Angriffe und Schmähungen gegen die Männer des Obergerichts, des Synhedrions. So hören wir ihn bei seiner Verteidigung der Unterlassung des Brauches vom Händewaschen vor dem Mahle: „Ihr verlasset das Gottesgebot und haltet die Satzungen der Menschen, Krüge und Trinkgefäße zu waschen, desgleichen thut ihr auch."[9]) „Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie dem Menschen auf den Hals."[10]) „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen."[11]) Diese

[1]) Siehe daselbst den Artikel: „Lohn und Strafe." [2]) Matthäus 16, 16. [3]) Lukas 9, 10. [4]) Matthäus 19, 21. [5]) Daselbst Vers 21. [6]) Matthäus 5, 7; Lukas 6, 17—19. [7]) Siehe Hamburger, R.-E. Supplement III. Artikel: „Nicht zu viel und nicht zu wenig." [8]) Siehe daselbst: „Obergericht." [9]) Markus 7, 5. [10]) Matthäus 23, 1—5. [11]) Daselbst 5, 20.

Gegenerklärungen waren von Schmähungen gegen die Männer des Gesetzes begleitet. Es war kein Wunder, daß man an solchen Aeußerungen Anstoß nahm. e) Die Sündenvergebung. Dieselbe konnte nach den Aussprüchen des Pentateuchs und der Propheten nur durch Gott geschehen. Jesus verhieß dieselbe mehreren. Er vollzog eine Handlung, die keinem Menschen zukam.[1]) Diese anstößigen Reden und Lehren, deren noch mehrere angegeben werden können, mögen wohl die Behörden, die Synhedristen, veranlaßt haben, ihn mehr zu beobachten. Zur Verantwortung konnte er darüber nicht gezogen werden, da im jüdischen Staate unbeschränkte Lehr- und Redefreiheit (siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit") herrschte. Erst dann, wenn mit der Lehre eine That, eine ungesetzliche Handlung verbunden war, konnte von einer Anklage die Rede sein. Dieser Fall traf ein, als er zu einem Passahfeste nach Jerusalem kam und im Tempelvorhofe in einer Rede seinen Anhang zur Verjagung der Wechsler u. a. m. reizte und darauf den festlichen Einzug als König Messias in Jerusalem unternahm. Die Priester versammelten sich zu einer ernsten Beratung, um Maßnahmen gegen Jesus zu treffen. „Wenn wir," sprachen sie, „das so hingehen lassen, wird das ganze Volk sich ihm anschließen, die Römer werden uns dann das noch Gelassene nehmen." Es war also die Besorgnis vor der römischen Herrschaft, die ein Einschreiten gegen ihn nötig machte. Seine Festnahme und Anklage war beschlossen, die jedoch der jüdischen Obrigkeit eine nicht geringe Verlegenheit bereitete.

VI. Festnahme, Anklage, Verhör, Aussage, Messias Sohn Gottes, Ablieferung an den Prokurator Pontius Pilatus, Verurteilung als König der Juden, Kreuzigung und Tod.

Das Anstößige in seinen Lehren und Reden, das zur Anklage gegen ihn führen konnte, war nicht, wie wir schon oben bemerkten, das feindliche Auftreten Jesus gegen die Schriftgelehrten und pharisäischen Gesetzeslehrer, auch nicht seine Verwerfung ihrer Satzungen und Anordnungen, da Lehr- und Redefreiheit jedem Manne zustand, so lange sie in den Schranken der Lehre verblieb, nicht zur That aufreizte und keine Handlung mit derselben verbunden war. Der dissentierende Lehrer, talmudisch saken mamreh, זקן ממרה, durfte nach dem halachischen Gesetz gegen die Aussprüche und Bestimmungen der jüdischen Religionsbehörde, des Obergerichts, des Synhedrions oder des rite ordinierten Dreimännergerichts, wenn dieselben nicht mit seinem Urteile übereinstimmten, das Wort ergreifen, nach seinem eigenen Urteile lehren und Vorträge darüber halten, aber es durfte keine Handlung mit dem Worte verbunden sein, d. h. er darf dem Volk nicht nach seiner abweichenden Meinung zu handeln befehlen. Sobald er dies thut, überschreitet er die Grenzen der Lehr- und Redefreiheit, hat zum Akt der Widersetzlichkeit gegen bestehende Anordnungen aufgereizt und verfällt der Strafe. Jesus hat in Jerusalem bei seinem Tempelbesuch im Vorhof der Heiden den Umsturz bestehender Institutionen befohlen; es war eine strafbare Handlung. Darauf hielt er als Messias und König von Israel seinen festlichen Einzug in Jerusalem, was ebenfalls ein Vergehen gegen die bestehende römische Herrschaft war. Es waren also zwei gesetzwidrige Vergehen: das eine gegen die jüdische Religionsbehörde und das andere gegen die römische Herrschaft in Palästina, eine Auflehnung gegen dieselben, die zur Anklage führten. Auffallend ist es, daß die Anklage gegen ihn, wie dieselbe in den Evangelien angegeben ist, nur von der gesetzwidrigen Handlung gegen die römische Behörde spricht und von der gegen die Religion nichts erwähnt. Die Ursache davon ist, daß „Jesus" kein ordinierter Lehrer war und die Strafbestimmungen sich nur auf den rite ordinierten Gesetzeslehrer beziehen.

[1]) Markus 2, 5—12; Matthäus 9, 2, 6; Lukas 5, 50; Johannes 2, 19, 20.

Die Berichte von dieser Anklage, sowie die ganze Prozedur des Prozesses: Verhör, Aussagen, Zeugenvernehmung, Ort des Gerichts, Richter, Verhandlung und Verurteilung enthalten die 4 Evangelien, aber die Angaben in denselben darüber differieren von einander, so daß sie Schwierigkeiten bereiten und man bei der Wiedergabe zur Vorsicht gemahnt wird. Kein Wunder, da nach jüdischem Gesetz die Verhandlung über Gotteslästerung, um dieselbe nicht öffentlich wiederholen zu lassen, keine öffentliche sein durfte.[1]) Nur die Richter und die Zeugen konnten anwesend sein. Die in den Evangelien angegebenen Berichte über die Verurteilung können nur vom „Hörensagen" herrühren, denen es an Objektivität fehlen und denen sich manches Subjektive des spätern Erzählers, der bei der Verhandlung nicht zugegen sein konnte, beigemischt haben dürfte. Nach den Evangelien: Matthäus 26, 57, Markus 14, 53 und Lukas 22, 54 führte man Jesus nach seiner Festnahme in das Haus des Hohenpriesters Kaifa; dagegen berichtet das Evangelium Johannes 38, 13, daß er erst zu Hanan, dem Schwiegervater des Hohenpriesters Kaifa, und von da zu Kaifa gebracht wurde. In dem Hause des Kaifa waren nach Matthäus 26, 57 Schriftgelehrte und Aelteste versammelt, die sich zu einem Gericht konstituierten. Nach dem Evangelium 14, 53 waren darunter auch sämmtliche Hohenpriester, eine ungenaue Angabe, da es nur einen Hohenpriester gab. Dagegen erzählt das Evangelium Lukas 31, 66, daß erst am Morgen darauf sich die Volksältesten, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten versammelten, aber nicht zu einem Gericht. Völlig abweichend von den Berichten dieser drei Evangelien heißt es in dem Evangelium Johannes, daß der Hohepriester allein ihn über seine Lehren und Reden fragte und ihn darauf zum Gericht des Pontius Pilatus sandte. Von der Anwesenheit der Aeltesten und Schriftgelehrten wird nichts erwähnt; von einer Verurteilung Jesus durch die Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten weiß dieses Buch ebenfalls nichts. Wir machen darauf jetzt schon aufmerksam, weil uns diese Abweichungen von obigen Angaben höchst wichtig erscheinen. Es folgt erst das Zeugenverhör. Wieder ist es Matthäus 26, 59, wo in Abweichung von Markus, Lukas und Johannes von falschem Zeugnis die Rede ist, welches das Gericht gesucht, aber nicht gefunden hätte. Zur Erklärung dieses Widerspruches wäre vielleicht dabei das Ausforschen der Zeugen durch das Gericht zu verstehen, ob sie nicht falsch aussagten, aber nicht, daß sie nach falschem Zeugnis suchten. Und wirklich wird daselbst V. 60 von vielen falschen Zeugen berichtet, unter denen zwei auftraten, daß Jesus gesagt hätte, er könnte den Tempel niederreißen und ihn wieder in drei Tagen aufbauen, von denen man keine Notiz genommen, weil, wie in Markus 14, 59 hinzugefügt wird, die Aussagen nicht übereinstimmten. Nun wird von dem Verhör und der Aussage Jesus selbst berichtet. Nach Matthäus 26, 63 beschwor ihn der Hohepriester, ihm zu sagen, ob er der Messias, Sohn Gottes, sei. In Markus 14, 60 und Lukas 22, 66 war es keine Beschwörung, sondern eine wiederholte Frage des Hohenpriesters an ihn. Die Antwort Jesus lautete: „Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht (Gottes) und mit den Wolken des Himmels niedersteigen." Der Hohepriester zerriß darauf sein Kleid und sprach: „Wozu noch Zeugen? Ihr habt seine Lästerung gehört; saget nun eure Meinung!" Darauf sprachen alle über ihn die Todesschuld aus.[2]) Wieder findet sich in Lukas 22, 70 kein Wort von diesem Todesurteil durch das jüdische Gericht, und im Evangelium Johannes weiß man, wie wir schon angaben, nicht einmal von einer Anklage und einer Verhandlung mit Jesus durch das jüdische Gericht. Uns erscheinen die Angaben in den Evangelien Johannes und

---

[1]) Tosephta Sanhedrin X. 11. [2]) Matthäus 14, 64.

Lukas als die zuverlässigsten, weil eine Verurteilung Jesus zum Tode infolge seiner Aussagen und früherer Reden und Handlungen nach dem jüdischen Gesetze gar nicht ausgesprochen werden durfte. Nur eine Auslieferung an den römischen Prokurator von Seiten der jüdischen Behörde, die unter dem römischen Prokurator gestanden und von ihm auch abhängig war und zur Verantwortung gezogen werden konnte, konnte stattfinden. Wir lesen darüber Johannes 11, 48: „Lassen wir ihn also, werden sie alle an ihn glauben. Es kommen die Römer und nehmen uns Land und Leute.“ Hierzu kommt, daß die Priesterfamilie Hanan und Kaifa mit ihrem Anhange, meist Sadducäer, als feige Römerlinge bekannt waren, denen es vor allem daran lag, ihre Treue bei dem römischen Prokurator ostensibel zu wiederholen. Es ist möglich, daß bei einem mehr national gesinnten Hohenpriester die Auslieferung unterblieben wäre. Ein Volksspruch charakterisierte die Gewaltthätigkeit dieser Priesterfamilie: „Wehe uns vor dem Hause Hanans und vor ihren Stöcken.“ Auch der Volkshaufe, der die Begnadigung Jesus zurückgewiesen und seinen Tod verlangte, erscheint von dem Anhange Hanans und Kaifas hierzu aufgestachelt gewesen zu sein. Der Feind des Tempels und des Opferkultus mußte weg! Die Gründe, weshalb eine Verurteilung nach jüdischem Gesetz nicht stattfinden konnte, waren folgende: a) Die Anklage wegen Gotteslästerung, wie dieselbe hier angegeben wird, mußte vor das große, vollzahlige, aus 72 Mitgliedern bestehende Synhedrion gebracht werden. Nur dieses durfte die Verhandlung darüber vornehmen und verurteilen,[1]) und zwar in Jerusalem, und nur in der Quaderhalle des Tempels, die zu Sitzungen bestimmt war.[2]) Ferner mußte eine solche Sitzung am Tage abgehalten werden; die Verurteilung konnte erst am andern Morgen, und zwar nach wiederholter Aufnahme der Verhandlung erfolgen.[3]) Drei Tage mußten darauf noch verstreichen zur Publikation der Verurteilung und zur möglichen Revision des Prozesses bei etwaigen Anmeldungen neuer Gegengründe.[4]) Auch mußte der Anklage eine dreimalige Verwarnung vorausgegangen sein. Diese unerläßlichen Bedingungen fehlten in den Angaben der Verhandlung und Verurteilung bei den Evangelien. b) Das Verbrechen wird als Gotteslästerung angegeben, die in der Aeußerung Jesus, er sei Gottes Sohn und werde zur Rechten Gottes sitzen und mit den Wolken niedersteigen, bestand. Aber diese Gotteslästerung entspricht nicht den gesetzlichen Bestimmungen darüber im mosaischen und nachmosaischen Gesetz, um eine Verurteilung aussprechen zu können. Die Gotteslästerung, auf welche die Todesstrafe bestimmt war, soll aus dem Aussprechen des vierbuchstabigen Gottesnamens Jhvh, יהוה, mit Verwünschungen oder Beschimpfungen bestehen.[5]) c) Verlangte das Gesetz, daß bei Verurteilung eines falschen Propheten, der als Beweis der Wahrhaftigkeit sich auf das Eintreffen eines Zeichens oder Wunders beruft, man erst das Nichteintreffen desselben abwarten müsse. Man hätte auch bei Jesus erst das Nichteintreffen seiner Angaben abwarten müssen. d) War die Angabe Jesus, er sei der Messias, Gottessohn, nur eine Meinung, die er von sich hatte, deren Aeußerung als Sache der Lehr- und Redefreiheit nicht bestraft werden durfte. Ausdrücklich berichtet die Apostelgeschichte 5, 34, daß Petrus und Johannes, die wegen ihrer Reden an das Volk vor das Synhedrion gebracht wurden, auf Antrag des Vorsitzenden R. Gamaliel, weil eine Verurteilung wegen Glaubensmeinungen nicht erfolgen könne, freigesprochen wurden. e) Bestimmt das halachische Gesetz, daß derjenige, der sich

[1]) Gemara Sanhedrin S. 86b. Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Synhedrion“. [2]) Sifre zu 5. Mos. § 152. Gemara Sanhedrin S. 86b. Vergl. Raschi Sanhedrin S. 41a. voce אלא דיני נפשות. [3]) Mischna Sanhedrin IV. 1. Gemara das. S. 32. [4]) Daselbst. [5]) Mischna Sanhedrin VII. 5 המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. Siehe Hamburger, R.-E. I. Artikel: „Lästerung Gottes.“

selbst als „Gott“ verkündet, nicht der Todesstrafe verfällt, weil alle Welt ihm zurufen kann: „Was ist er denn anders als wir Menschen!“[1]) f) War ja die Aussage Jesus, er werde zur Rechten Gottes sitzen, eine Angabe, die in der Mystik der Juden dem Messias zugeschrieben wird und die noch von R. Akiba geteilt wurde.[2]) g) Hat ja Jesus selbst den jüdischen Gottesglauben, die Einheit Gottes, bekannt und dieselbe als Grund des ganzen Gesetzes mit Zitierung des Verses 5. M. 6, 5: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist Gott, der Eine“ angegeben.[3]) h) Gilt es im halachischen Gesetz als Norm, daß keiner auf Grund seines Selbstgeständnisses allein, ein Verbrechen vollbracht zu haben, zum Tode verurteilt werden darf, weil angenommen werden kann, derselbe sei lebensüberdrüssig oder melancholisch und sehne sich nach dem Tode.[4]) i) Eine fernere Bestimmung war, daß die Verurteilung ungiltig war, wenn sämtliche Synhedristen in derselben übereinstimmten, ein einheitliches Urteil abgaben. Nach den Berichten in den Evangelien stimmten alle in der Verurteilung überein. k) Es lautete die Bestimmung, daß die Verhandlung wegen Goteslästerung nicht öffentlich geführt werden durfte, damit die Gotteslästerung sich nicht wiederhole. Die Richter allein verhandelten. Der Verklagte wurde erst nach seiner Aussage von rechtskundigen Zeugen außerhalb des Gerichts vor das Tribunal geführt.[5]) Der ganze Bericht in den Evangelien konnte daher von keinem Augenzeugen herrühren. l) Es ist undenkbar, daß ein Synhedrion über einen Mann ein Todesurteil aussprechen werde, das durch eine heidnische, römische Behörde auf solch grausame Weise, wie die Kreuzigung, vollzogen werden sollte, die man in jüdischen Kreisen verabscheute.[6]) Wir sind daher vollständig berechtigt, den betreffenden Bericht in Matthäus und Markus, den die anderen Evangelien: Lukas und Johannes gar nicht kennen, als Sage oder als Dichtung zu bezeichnen und die Verurteilung und Kreuzigung Jesus als Faktum des römischen Prokurators Pontius Pilatus zu halten. Von den Hohenpriestern Hanan und Kaifa und ihrem Anhange, die als Gewaltmenschen, Frevler verrufen[7]) und als feige Römerlinge bekannt waren, wurde Jesus an den Prokurator denunziert und ausgeliefert. Diese ihre Handlung suchten sie aus Furcht, sie werde als antinational von den Juden verschrieen werden, durch die Befürchtung zu beschönigen, daß die Römer kommen werden und alles wegnehmen. Jesus wurde, als strebe er nach der Herrschaft des jüdischen Staates in Palästina und als Volksaufwiegler nach römischem Gesetz zum Tode verurteilt und sollte mit einem „Bar Abba“ zugleich gekreuzigt werden. Von ähnlichen Verurteilungen durch die römischen Prokuratoren und ihre Vollziehungen an Männern, die sich zu Messiassen aufwarfen, berichten römische und jüdische Geschichtsschreiber.[8]) So wurde vom Prokurator Fadus der Messias Theudas hingerichtet.[9]) Ein anderer Messias mit großem Anhange aus Aegypten, auf den der Prokurator Felix fahndete, entkam durch Flucht dem Tode; für ihn wurde sein Anhang niedergemetzelt.[10]) Der Bericht von Tacitus über den Tod Jesus lautet kurz, daß Christus unt r der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet wurde.[11]) Diese Kürze beweist, daß die Hinrichtung ein Akt des römischen Prokurators war. Ausführlicheres hat sich in einem Aktenstück von dem Befehl

[1]) Sanhedrin S. 61b. Aehnlich Johannes 10, 30 u. 33. Es rief das Volk: Du machst dich als Mensch zum Gott! [2]) Siehe Hamburger, R.-E. Artikel: „Geheimlehre.“ [3]) Siehe oben Teil III. [4]) Maimonides h. Sanhedrin 18, 6. [5]) Tosephta Sanhedrin 10, 11. Jeruschalmi Sanhedrin 7, 16. Jeruschalmi Jebamoth 16, 6. Gemara Sanhedrin S. 67a. [6]) Sifra 3. M. 21—23. [7]) אוי לי מהנן ומאלותן Siehe: „Hohepriester“. [8]) Sueton, vita Vespasiani cap. 4 und vita Claudii cap. 25. [9]) Joseph. Antt. 20, 5, 1. Vergl. Apostelgesch. 5, 36. [10]) Joseph. b. j. 2, 13, 5. Antt. 20, 8, 6. Apostelgesch. 21, 38; 24, 27; 25, 1. [11]) Tacitus, Annal. § 54, 59.

zur Hinrichtung Jesus erhalten. Dasselbe befand sich in der Sammlung von Manuskripten, die beim Brande des erzbischöflichen Palastes von Bourges 1871 vernichtet wurden.[1]) Es lautet: „Jesus von Nazaret vom jüdischen Stamme Juda, des Betruges und der Rebellion gegen die göttliche Autorität Tiberius Augustus, des Kaisers der Römer, überführt und wegen dieses Sacrilegiums über Verfolgung unseres Herrn Herodes, Stellvertreters des Kaisers in Judäa, durch Spruch des Richters Pontius Pilatus zum Tode am Kreuz verurteilt, soll morgen früh am 23. vor den Idus des März unter Begleitung einer Abteilung der Prätorianer Garde zum gewöhnlichen Hinrichtungsorte geführt werden. Der sogenannte König der Juden soll durch das Struneansische Thor hinausgeführt werden. . . . . . Jerusalem, 22. vor den Idus des März a. u. 783. Capel.“ Aehnliches enthält ein anderes Aktenstück, ebenfalls über den Tod Jesus, das von Fr. Clemens, Jesus der Nazarener, Hamburg 1867. S. 238 (2. Aufl. Berlin 1868) mitgeteilt wird. Wir entnehmen demselben, wenn auch die Aechtheit dieser Aktenstücke unerwiesen bleibt, daß es allgemein galt, die Verurteilung Jesus geschah auf Grund eines politischen Vergehens gegen die römische Herrschaft. Dem jüdischen Volke, das die Auslieferung Jesus an den Prokurator Pontius Pilatus als Verrat an der nationalen Sache der Juden angesehen hätte, wurde vorgebracht, Jesus mußte wegen Gotteslästerung sterben. So wurde das Volk von dem Anhange des Priesters Kaifa bearbeitet und gegen Jesus aufgestachelt, daß es die ihm angebotene Begnadigung für ihn nicht annahm und seinen Tod forderte. Diese Annahme des Einverständnisses Kaifas mit Pilatus zur Festnahme und Auslieferung Jesus wird noch dadurch bestärkt, daß dieser seine Knechte dem Kaifa zur Verfügung gestellt hatte, mit deren Hilfe die Festnahme Jesus ausgeführt wurde. Eine solche durch Kaifa veranstaltete Scheinverurteilung Jesus wegen Gotteslästerung, um ihn darauf anstandslos der römischen Oberbehörde ausliefern zu dürfen, mag wohl dem Bericht in Matthäus und Markus zu Grunde liegen. Eine wirkliche Verurteilung durch das jüdische Gericht konnte aus oben angegebenen Gründen nicht stattgefunden haben. Die römische Oberbehörde, Pontius Pilatus, hat dieselbe, nach seiner Auslieferung an sie, vollzogen. So starb Jesus nach einer öffentlichen Thätigkeit von $2\frac{1}{2}$ Jahren im Jahre 35, 33 Jahre alt.[2])

M.

Massora, מסורה; auch Massoreth, מסורת, Ueberlieferung. Benennung des Teiles in der Bibelkunde des nachbiblischen Schrifttums der Juden, der sich mit den Angaben, den Lehren und Bestimmungen zur Feststellung des korrekten überkommenen hebräischen Textes der biblischen Bücher mit seinen Vokal- und Tonzeichen, auch der Gestalt, Zahl, Reihenfolge und Einteilung des biblischen Schrifttums, seiner Abschnitte, Verse, Wörter und Buchstaben nebst deren Schreib- und Leseweise u. a. m. beschäftigt. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Massora“, מסורה, ist neuhebräisch und kommt erst im talmudischen[3]) und nachtalmudischen Schrifttum vor; er bedeutet „Ueberlieferung,“ „Ueberkommenes“ und bezeichnet die Bestimmungen, Lehren und Angaben zur Feststellung

[1]) Siehe Maier, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer. T. III. S. 428, Anm. 27. [2]) Es stimmt diese Angabe mit einem jüdischen Berichte im Talmud. Sanhedrin S. 106b. Vergl. über die Litteratur über diese Stelle Bacher, Agada I. S. 24. Anm. 7. Bileam (Jesus war 33 Jahre alt, als ihn der Räuber Pinchas (der Priester Kaifa) getötet hatte. פנחם לסמאה כר לג שנים קטלוהו. [3]) Jeruschalmi Megilla IV. 1. הכל בכתב וו המסורה. Gemara Sanhedrin S. 4a. אם למסורה u. a. a. O.

des überkommenen korrekten hebräischen Bibeltextes mit allen seinen Einzelnheiten. Eine ältere Bezeichnung dafür, die später weniger gebräuchlich wurde, war „Massoreth", מסורת,[1] ähnlich dem biblischen מסורת הברית, Ueberlieferung des Bundes, in Ezechiel 20, 37.[2] Von beiden kommt auch die Pluralbenennung „Massoroth", מסורות, „Ueberlieferungen", vor.[3] Die Gelehrten, die sich mit massorethischen Studien beschäftigten, hießen: „Massoreten", בעלי המסורה, oder אנשי המסורה. So enthalten die massoretischen Arbeiten, die Hut und die Maßnahmen, den hebräischen Bibeltext in seiner überkommenen Gestalt unverfälscht zu erhalten, in zweifelhaften Fällen dessen Korrektheit nachzuweisen und zu bestimmen und ihn vor jeder absichtlichen oder unabsichtlichen Aenderung zu schützen. Diese massoretischen Regeln fing man später an zu sammeln, zusammenzustellen und Kompendien von denselben anzulegen. Die Massora, als die Schrift, welche diese Angaben enthält, war schon im 7. Jahrhundert gekannt, von der es mehrere Kompendien, bald kleinere und kürzere, bald größere und ausführlichere, gab.[4] So kannte man eine „kleine Massora" und eine „große Massora", von denen jene gewöhnlich an den Seitenrändern des hebräischen Textes der biblischen Bücher, aber diese oberhalb und unterhalb desselben geschrieben wurde. Zu beiden fertigte man darauf eine Uebersicht, eine Art Register der massoretischen Angaben an und verfaßte auch ein massoretisches Wörterbuch. Beide erleichterten das Aufsuchen der massoretischen Angaben. Die erste Schrift erhielt den Namen Ochla Weochla, אכלה ואכלה, nach den zwei ersten Zitaten im Buchstaben א aus 1 S. 1, 7 אכלה und 1. M. 27, 13 ואכלה und wurde von dem gelehrten Frensdorf nach einer Pariser Handschrift 1864 herausgegeben, der ebenfalls im Jahre 1876 ein massoretisches Lexikon, die Massora in alphabetischer Ordnung zu veröffentlichen begonnen hatte. Vollständig abgedruckt finden wir die Massora, wie sie von dem gelehrten Jakob ben Chajim Adonim geordnet und zusammengestellt wurde, in der 1525 erschienenen großen Bambergischen und in der darauf von Johann Buxtorf veranstalteten, ebenfalls großen Bibelausgabe. Dieselbe besteht dort aus: a) einer kleinen Massora, am Rande des Bibeltextes, מסורה קטנה; b) einer großen Massora oben und unter dem hebräischen Texte, מסורה גדולה, denen ein alphabetisches Register mit ausführlichen Stellenangaben oder Verweisungen beigegeben ist. Endlich folgt am Ende dieser großen Bibelausgabe ein übersichtliches Sammelwerk „Maarecheth", מערכת, das in alphabetarischer Reihenfolge die Gegenstände der Massora angiebt. Der größte Teil davon soll dem oben genannten massoretischen Werke „Ochla Weochla" entnommen sein.[5] Man nannte auch die große Massora wegen ihrer Stelle oberhalb und unterhalb des hebräischen Textes: „Massora marginalis" und die letztgenannte „Massora finalis", מסורה סופיות, oder מערכת מסורה. In neuester Zeit hat C. D. Ginsburg in London das ganze Material der Massora mit den verschiedenen Zugaben in neuer alphabetischer Anordnung in drei Bänden (The Massora, London 1880—1885) herausgegeben.

II. **Aufgabe, Wert und Würdigung.** Die Aufgabe der Massora resp. der Massoreten war, den hebräischen überkommenen Text der biblischen Bücher unverfälscht zu erhalten und jede Aenderung in demselben als unrichtig zurückzuweisen. Eine besondere Bedeutsamkeit hatte sie für die Bibelabschreiber, Sopherim, die

---

[1]) Aboth 3, 13. מסורת סיג לתורה. [2]) Nach Raschi daselbst. הברית שמסרתי לכם. [3]) Nedarim S. 37b. Megilla S. 3a. ויבינו במקרא אלו המסורות. [4]) Vergl. Frensdorf, Ochla Nr. 71, S. 24; Franz Delitzsch, Leipziger Codicees Nr. 1; Zunz, Additamenta hierzu S. 315, wo Raschi sich auf die große Massora beruft. [5]) So nach Elia Levita in seiner Schrift: „Massoreth Hamsora". (1538).

Jugendlehrer, die Synagogenvorleser,[1]) aber nicht minder für die Volks- und Gesetzeslehrer,[2]) die einen korrekten hebräischen Bibeltext oder eine Anweisung zur Herstellung oder Bestimmung desselben zu ihren Berufsarbeiten vor sich haben mußten. Wichtig erschienen diese massoretischen Arbeiten zum Schutze des überkommenen hebräischen Bibeltextes gegenüber den während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina entstandenen religiösen Sekten (s. d. A.) und Parteien,[3]) von denen jede das Richtige und Rechtmäßige ihrer Angaben und Lehren in den Aussprüchen des biblischen Schrifttums nachzuweisen sich bemühte, was nicht immer ohne Textänderung möglich war. In der That findet man eine Menge Textänderungen in den angefertigten Uebersetzungen der biblischen Bücher, als z. B. in der griechischen Uebersetzung der Septuaginta,[4]) der samaritanischen Pentateuchübersetzung, den älteren und jüngeren Targumim (s. d. A.)[5]) u. a. m. bis auf die lateinische Uebersetzung der Vulgata u. a. m. So warfen die jüdischen Gesetzeslehrer den Samaritanern noch im 3. Jahrhundert Fälschungen des biblischen Textes vor.[6] Aehnliches geschah in den Disputationen zwischen Christen und Juden.[7]) Man stellte im Tempel zu Jerusalem zwei Beamte an, welche die Korrekturen des biblischen Schrifttums in der Tempelbibliothek zu besorgen hatten.[8]) Im zweiten Jahrhundert lautete der Ausspruch des Gesetzeslehrers R. Akiba: „Die Massora ist ein Zaun um die Thora.“[9]) So mahnte R. Ismael den R. Meir, der sich ihm als Bibelabschreiber vorgestellt hatte: „Mein Sohn, sei bedacht, denn deine Arbeit ist eine heilige, denn solltest du einen Buchstaben zu viel oder zu wenig schreiben, du würdest eine Welt zerstören.“[10]) Ein Gesetz schärfte die Anschaffung von nur korrekten biblischen Büchern ein und verbietet, ein nicht vom Korrektor durchgesehenes Bibelbuch länger als 30 Tage im Hause zu halten.[11]) Man hatte für korrekte Schriften einen besonderen Namen, sie hießen: ספרי דוקנין[12]). Eine weitere Würdigung fanden diese massoretischen Angaben und Regeln in den Deutungen derselben zur Anknüpfung von halachischen und agadischen Lehren, wie dieselben sich in den Midraschim, auch in den Talmuden erhalten haben. Wir verweisen über dieselben auf den Artikel „Exegese“ und bemerken, daß man aus diesen ihren Verwendungen in diesen Schriften eine Zusammenstellung eines großen Teiles massoretischer Lehren, wie dieselben die Massora enthält, machen könnte. III. Wesen und Inhalt. Die Massora gehört nächst dem talmudischen Schrifttum zu den bedeutendsten litterarischen Erzeugnissen des jüdischen Altertums; sie unterscheidet sich von diesem darin, daß dieses sich mit dem innern Gehalt beschäftigt; dagegen hat es die Massora mit der äußern Beschaffenheit des hebräischen Bibeltextes allein zu thun, die Erhaltung desselben in seiner Integrität, sein Schutz vor jeder Fälschung und Aenderung ist ihre Sache. Die Aufstellung von Bestimmungen zur Kennzeichnung des korrekten überkommenen hebräischen Textes der biblischen Bücher bestand hier zumeist nicht aus den Resultaten von Konjunkturen der Exegeten nach Art der freien Bibel-

---

[1]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora.“ [2]) Siehe: „Tanaim“ und „Amoraim.“ [3]) Siehe darüber die Artikel: „Essäer“, „Pharisäer“, „Chassidäer“, „Samaritaner“, „Zeloten“, „Messias“, „Messiasse“, „Hellenisten“, „Christentum“, „Evangelien“, „Religionsgespräche“. [4]) Siehe: „Uebersetzung, griechische“. [5]) Vergl. die treffliche Schrift von Samuel Rosenfeld: „Mischpachath soferim“. Wilna 1873. [6]) Siehe: „Samaritaner in Abt. II dieser R.-E.; ferner: Kirchheim, Karme Schomron S. 31. [7]) Vergl. Justin, Dialog cap. 120, p. 404; cap. 124, p. 420, wo die Juden antworten, daß die betreffenden Stellen in der Septuaginta entweder ungenau übersetzt oder Einschiebsel sind. Hierzu Frankel, Monatsschrift 1873, S. 150, 151 u. s. w. mit Anmerkungen daselbst, und Friedlaender, Patristische Studien, Absch. 2. [8]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 11. Jeruschalmi Schekalim Absch. 4. [9]) Aboth 3, 17. מסורת סייג לתורה. [10]) Siehe: „Meir, R.“ [11]) Kethuboth Absch. 2. [12]) Menachoth S. 29b.

forschung unserer Zeit, sondern enthielt größtenteils überlieferte Notizen und Angaben über die Gestalt, Aussprache, Zahl und Namen der Buchstaben, Wörter, Verse, Abschnitte, Bücher und Teile des biblischen Kanons; ferner über die Vokale, Accente, die Schreib- und Leseweise der Wörter, die Trennung und Teilung der Abschnitte und Verse, die Zusammenstellung der ähnlichen und sich wiederholenden Ausdrücke, die zweifelhaft scheinenden Wörter und Buchstaben u. a. m. Das Wesen der Massora ist, was schon ihr Name andeutet, größtenteils Ueberlieferung und Gegebenes. Die eigene Arbeit der Massoreten war, außer der späteren Aufstellung von Vokabeln und Tonzeichen (s. d. A.) zur Erleichterung des richtigen Lesens, bei zweifelhaften Stellen des Bibeltextes die Richtigkeit derselben durch Vergleichung mehrerer korrekten Bibelexemplare herauszufinden oder nach der Mehrheit derselben zu bestimmen.[1] Die Themen der Massora sind, wie bereits angegeben: a) der hebräische Text in seiner überkommenen Gestalt im allgemeinen; b) seine Schrift; c) die Einteilung desselben in Bücher, größere und kleinere Abschnitte, Paraschim, und größere Ordnungen, Sedarim, nebst deren Namen, Bezeichnung und Anzahl; d) die Verse, ihre Bezeichnung und Zahl; e) die Wörter, ihre Schreib- und Leseweise, die plenen und defekten, ihre Stellung und Verbindung; f) die Vokale und Accente, ihre Zeichen, Aussprache und Betonung u. a. m. a) Der hebräische Bibeltext. Die Erörterung darüber berührt die Frage von der Integrität des überkommenen hebräischen Bibeltextes. In den beiden Talmuden (s. d. A.) und in den Midraschim (s. d. A.) werden hebräische Wörter und Verse aus dem biblischen Schrifttum zitiert, die sich in dem massoretischen hebräischen Text unserer biblischen Bücher teils gar nicht, teils in veränderter Gestalt, mit anderen Ausdrücken vorfinden. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Bibeltext“ ausführlich angegeben und bitten, sie dort nachzulesen.[2] Die Integrität des Bibeltextes wird dadurch sehr fraglich, wenn wir nicht annehmen, daß diese und noch mehrere andere Varianten aus den verschiedenen unkorrekten Bibelhandschriften herrühren, deren man sich bedient hatte, und die später eine einheitliche, übereinstimmende Korrektur in der Redaktion der biblischen Bücher durch die Massoreten erfahren hatten. Aber mehr als diese Varianten geben die talmudischen Nachrichten von gewissen durch die Sopherim (s. d. A.) vorgenommenen Verbesserungen des Bibeltextes, die unter dem Namen „Tikuni Sopherim“, תקוני סופרים, „Verbesserungen der Sopherim“, aufgezählt werden. Die Massora zählt 18 solche Verbesserungen auf, dagegen kennen die Schriften der Midraschim: die Mechilta nur 11 und der Midrasch Tanchuma 13 Verbesserungen. Spätere Schriften haben bei der Zitierung dieser verbesserten Schriftstellen den Ausdruck: „nur daß die Schrift umschrieben hat“, אלא שכנה הכתוב. Wir haben in dem Artikel: „Text der Bibel“ diese Verbesserungen ausführlich gebracht und unsere Meinung über dieselben dahin ausgesprochen, daß dergleichen Textverbesserungen wahrscheinlich nach älteren Bibelexemplaren vorgenommen wurden. Wir wiederholen dasselbe auch hier zur Beantwortung der Frage über die Integrität des Bibeltextes. Nächst dieser hätten wir noch die massoretischen Punkte, נקודות, oberhalb gewisser Buchstaben und ganzer Wörter zu nennen, welche gewisse Zweifel über die Richtigkeit derselben andeuten sollen. Wir haben auch über diese in dem Artikel „Text der Bibel“ gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen. b) Die Schrift. Welche Aenderung mit derselben später vorgenommen wurde, darüber

---

[1]) Vergl. Joruschalmi Megilla IV. 2. Traktat Sopherim VI. 4. Mehreres in Teil II dieser R.-E. Artikel: „Bibel“, S. 1317 und hier Teil III. Geschichte. [2]) Mehr darüber hat Weiss, Geschichte der jüdischen Tradition IV. S. 289—243.

bitten wir in den Artikeln „Schrift“, „Grammatik“ und „Exegese“ nachzulesen. Wir fügen hier hinzu die massoretischen Angaben über die Verzierungen und Auszeichnungen gewisser Buchstaben in bestimmten Wörtern. Dieselben kennen größere und kleinere, hängende und verkehrte Buchstaben; ferner Buchstaben mit Verzierungen, als mit Strichelchen oder Krönlein oberhalb. Von Zierauszeichnungen gewisser Buchstaben in Wörtern, die man als zur Andeutung von Gegenständen erklärte, um so die Aufmerksamkeit auf dieselben zu lenken, spricht auch schon das talmudische Schrifttum, aber sie werden nicht in solcher Menge, wie in der Massora, angegeben. Von derselben nennen wir erst *α*) die **größeren Buchstaben**, אותיות גדולות. Dieselben heißen auch: „langgestreckte Buchstaben“, פשוטין, und „aufgerichtete“ oder „überragende Buchstaben“, זקופין,[1]) und kommen in einer größeren Anzahl von Wörtern vor, die in den massoretischen Schriften verschieden angegeben werden. Am kleinsten ist ihre Zahl im Traktat Sopherim Kap. 9. Es werden daselbst genannt: das ו im גחון 3. M. 11, 42; das ח in וישחט 3. M. 8, 23; sämtliche Buchstaben in 5. M. 6, 4, ה׳ אלהינו ה׳ אחד, wo das ח in dem letzten Wort אחד stark hervorragt. Der Grund dieser Auszeichnung ist das Glaubensbekenntnis, welches dieser Vers enthält. Ebenso sollen die Buchstaben in dem Worte ישראל am Ende des Pentateuchs die größeren sein, von denen das ל alle andern überragen muß. Bei den ersten **zwei** soll bekanntlich der größere Buchstabe die Mitte des Pentateuchs bezeichnen. Ferner werden angegeben das ל in dem Worte וישליכם 5. M. 29, 27, als Andeutung, daß Gott mit den Israeliten auch im Exil sei; das ה in הליהוה 5. M. 32, 6 — und zwar mit einem größern offenen Raum, um jeder falschen Deutung vorzubeugen. Mehr darüber hat die Massoraschrift „Ochla we Ochla“, אכלה ואכלה (herausgegeben von Frensdorf) S. 88, die zwei Aufstellungen angiebt. Wir bringen von denselben: das א in אשריך 5. M. 33, 29; in אדם 1. Chr. 1, 1; das ב in בראשית 1. M. 1, 1; das ג in והתגלח 3. M. 13, 33; das ד in אחד 5. M. 6, 4; das ה in הליהוה 5. M. 32, 6; das ו in גחון 3. M. 11, 42; das ז in הכזונה 1. M. 34, 31 und in זכרו Maleachi 3, 21; das ח in חכלילי 1. M. 49, 12 und in חור Ester 1, 6; das ט in טוב 2. M. 2, 2 und in שבטו Ijob 9, 34; das י in יגדל 4. M. 14, 17 und in 4. M. 14, 37; das כ in והתמכרתם 5. M. 28, 68 und in וכנה in Ps. 80, 16; das ל in וישליכם 5. M. 29, 27; das מ in מה טובו 4. M. 24, 5, und in משלי Spr. Sal. 1, 1; das ם in שלשום 1. M. 50, 23 und in אלפים Daniel 7, 10; das נ in וכנה Ps. 80, 16 und in ליני Ruth 3, 13; das ן in משפטן 4. M. 27, 5; das ס in ויהס in 4. M. 13, 30 und in סוף Koheleth 12, 13; das ע in שמע 5. M. 6, 4; das פ in פתלתל 5. M. 32, 5 und in בשפרפרא Daniel 6, 20; das ף in ובהעטיף 1. M 30, 42; das צ in צא 2. M. 28, 36; das ק in קן 5. M. 22,6 und Ps. 84, 4; das ר in אחר 2. M. 34, 14; das ש in ערש 5. M. 3, 11 und שיר Hohelied 1, 1; das ת in תמים 5. M. 18, 13 und in ותכתב Ester 9, 29. *β*. **Die kleineren Buchstaben**, אותיות קטנות oder אותיות זעירות. Von diesen kommen Bestimmungen schon in den Talmuden und Midraschim vor;[2]) mehr hat darüber der Traktat Sopherim. Eine vermehrte Zusammenstellung

---

[1]) So im „Traktat Sopher“, Kapitel 9. [2]) Vergl. Midrasch rabba 3. M. Absch, 23 von dem י in תשי 5. M. 32, 18; ferner Gemara Megilla S. 16b über das ז in ויזתא Ester 9, 9.

finden wir wieder in der Massora Ochla we Ochla (herausgegeben von Frensdorf). Nach derselben sind es: א in ויקרא 3. M. 1, 1; das ג in וגריש Ijob 7, 6; das ד in אדם Pred. 28, 17; das ה in בהבראם 1. M. 2, 4; das ו in שלו 4. M. 25, 12; das ז in ויזתא Ester 9, 9; das ח in חף Ijob 33, 9; das ט in טבעו Klagelied 2, 9; das י in תשי 5. M. 32, 18; das כ in ולכתה 1. M. 32, 2; das ל in לא Klagelied 1, 12; das erste מ in ממרים 5. M. 8, 21; das ם in וטהרתם Nehemia 13, 30; das נ in יצפני Ps. 27, 5; das ן in ונבושבן Jeremia 39, 13, in ארן Jesaia 44, 14 und in ונרגן Spr. Sal. 16, 28; das ס in בסכה Ps. 27, 5; das ע in לעות Klagelied 3, 36; das פ in בשפרפרא Daniel 6, 90; das צ in וצוחת Jeremia 14, 2; das ץ in פרץ 1. M. 27, 46; das ת in פרמשתא Ester 9, 9 und in פרשנדתא Ester 9, 7. γ. Die umgekehrten, zurückgewandten Buchstaben, אותיות הפוכות, auch אותיות מנוזרות.[1]) Es wird im talmudischen Schrifttum[2]) von zwei umgekehrten נ gesprochen, von denen eins vor den zwei Versen 4. M. 10, 35, 36 und eins nach denselben steht, die als Zeichen, סימנים, Klammern, dienen sollen, daß diese Verse nicht hierher gehören. Ihre Stelle wird zu 4. M. 2; 1 in dem Abschnitt von der Ordnung der Fahnenzüge, דגלים, angegeben. Die Septuaginta hat diese zwei Verse unmittelbar vor Vers 33. ויסעו. Nach einem Dritten, R. Aschi, gehören sie nach 4. M. 10, 28, dem Schluß der angegebenen Reihenzüge. Nach dem Patriarchen R. Juda I und Bar Kappara sollen diese umgekehrten נ bezeichnen, daß diese zwei Verse ein Buch für sich bilden. Aber auch schon früher hat der Patriarch R. Simon ben Gamliel ausgesprochen, daß diese zwei Verse von dieser Stelle wegkommen und an ihre Stelle geschrieben werden sollen.[3]) Die Massora geht weiter und giebt zur Schreibweise der Wörter von 4. M. 10, 35 ויהי בנסוע und von Vers 37 כמתאוננים an, daß das נ in den Wörtern בנסוע und כמתאוננים und zwar das erste נ in letzterem umgekehrt geschrieben werden soll. Weiter nennt die Massora sieben Verse in Ps. 107, bei denen das umgekehrte נ als Zeichen sich vorfindet. Diese Verse daselbst sind: 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 40, 41. Was hier diese Zeichen andeuten sollen, wird nicht angegeben.[4]) δ. Die schwebenden Buchstaben, אותיות תלויות. Man versteht darunter die Buchstaben, die über der Zeile geschrieben werden und gleichsam in der Luft schwebend erscheinen. Diese Gestalt soll den Zweifel über ihre Stelle bezeichnen, ob sie hierher gehören. Wir haben über dieselben in Abteilung II, Artikel „Text der Bibel", S. 1213 berichtet und verweisen den Leser dorthin. ε. Die verzierten Buchstaben, כתרות תגין. Die Verzierung der Buchstaben bestand aus Kronstrichelchen über dem Buchstaben, die unter verschiedenen Benennungen vorkommen, als Kronen, Krönlein, תגין und כתרות, Sperlein, זיין, spitze Dörnchen, קוצים, auch nach der Form des siebenten Buchstabens זיין. Dieselben werden schon im talmudischen Schrifttum erwähnt Ihr Zweck ist, ähnliche Buchstaben von diesen unterscheiden zu können. Den Volks- und Gesetzeslehrern waren sie eine Handhabe zur Anknüpfung von Lehren. Ein Lehrer des 4. Jahrh., Rabbah, lehrte,[5]) daß die sieben Buchstaben ש ע ט נ ז ג ץ überall mit Krönlein zu versehen seien.[6]) Die Form dieser Kronstrichelchen soll dem Buchstaben ז entsprechen, dagegen war die

---

[1]) Das Wort מנוזרות von נוזר אחור, zurückwenden. [2]) Gemara Sabbath S. 115b; S. 116a. Sifre zu 4. M. 10, 35, 36; Midrasch rabba 1. M. Absch. 64. [3]) Sabbath S. 115b. ר׳ שמעון בן גמליאל אמר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה.
[4]) Vergl. jedoch Rosch haschana S. 17b. [5]) Menachoth S. 29b. [6]) Hierzu Maimonides, h. Mesua 5, 3.

Zahl derselben nicht genau angegeben. Gewöhnlich waren es drei Strichelchen, die zusammen die Form einer Krone bildeten.[1] Auch das ב in בראשית 1. M. 1, 1 soll Kronstrichelchen haben. c. Die Einteilung des Bibeltextes in Bücher, kleinere und größere Abschnitte, Paraschim, und größere Ordnungen, Sedarim, nebst deren Namen, Anzahl und Bezeichnung. In den Artikeln „Bibel" und „Pentateuch" haben wir bereits von der Einteilung des Bibeltextes in Bücher gesprochen; wir beginnen daher mit *α.* den kleineren und größeren Abschnitten. Im Pentateuch heißen die kleineren Abschnitte פרשיות oder פרשות, Abteilungen, die durch den Anfangsbuchstaben dieses Wortes, durch das פ, angegeben werden. Dieselben sind teils nach Inhalt, teils nach Teilen desselben bestimmt. Ihr Ursprung ist, wie dies im Talmud[2] ausdrücklich angegeben wird, auf ihren Gebrauch bei Vorlesungen und Vorträgen während des Tempelbestandes in Jerusalem zurückzuführen. Von diesen hat man die größeren Abschnitte, die Sedarim, סדרים, zu unterscheiden. Zur Kennzeichnung der größeren Abschnitte werden drei פ als: פ פ פ oder drei ס als: ס ס ס, wenn es ein geschlossener größerer Abschnitt ist, gesetzt.[3] Es bildeten diese größeren Abschnitte die Sabbatperikopien, die verschieden gebraucht und auch verschieden angegeben werden. Der Pentateuch wurde zum einjährigen Cyclus (siehe „Vorlesung aus der Thora") in 54 Sidras, aber zum dreijährigen Cyclus in 155 Sidras eingeteilt, von denen jede wieder in sieben kleinere Abschnitte, פרשיות, geschieden wurde, so daß diese 1085 und jene nur 378 kleinere Abschnitte zählte.[4] Ausführlicheres darüber haben wir in den Artikeln: „Vorlesung aus der Thora" und „Pentateuch" gebracht und fügen hier diesem nur noch hinzu, daß die von der Massora bezeichneten kleineren Abschnitte, פרשיות, deren Zahl im Pentateuch 669 beträgt, schon im talmudischen Schrifttum zum großen Teil erwähnt sind. So kennt man die zum Vorlesen für den Gottesdienst der Standmänner, Maamad (s. d. A.) bestimmte Perikopie vom 1. Kapitel des 1. B. Mosis, die in sechs kleinere Abschnitte[5] geschieden war. Die andern Abschnitte, die noch erwähnt werden, sind: der Abschnitt von den Erstlingen, בכורים, 5. M 26;[6] der Abschnitt des Schema, שמע, 5. M. 6, 4;[7] neben diesem die Abschnitte für die Tephilin (s. d. A.) in 2. M. 13, 1—13 und Kap. 13, 11—12; ferner der Abschnitt von der wegen Ehebruch verdächtigten Frau in 4. M. 6, 1—6;[8] der Abschnitt von den Schekalim (s. d. A.) in 2. M. 30, 11 16;[9] der Abschnitt von Amalek in 5. M. 25, 17—19 פ׳ זכור;[10] der Abschnitt vom König in 5. M. 31, 11—13;[11] der Abschnitt von עגלה ערופה in 5. M. 21, 1—9;[12] der Abschnitt vom Enthaltsamen, נזיר in 4. M. 6, 29;[13] der Abschnitt von den Priestern in 3. M. 21, 1—24;[14] der Abschnitt von den Leviten in 4. M. 8, 5—12; der Abschnitt von den vermischten Gattungen, Kelaim, in 4. M. 3, 6 u. a. m. Eine spätere Einteilung des biblischen Textes ist die in Kapitel.[15] Dieselbe wurde allgemein üblich, nur im Pentateuch erhielt sich die der kleineren Abschnitte, Paraschim, neben der von den Kapiteln. Die größeren Abschnitte, Sedarim, konnten jedoch nicht verdrängt werden und heißen auch Pesikthot, פסקתות. Von diesen hat das Buch Josua 14; das Buch der Richter 14; die zwei Bücher Samuel 34; die zwei Bücher der Könige 35; Jesaia 26; Jeremia 31; Ezechiel 23; die zwölf kleinen Propheten 21; die Psalmen 19; die Spr. Sal. 8; Ijob 8; Koheleth 4; das Buch Ester 5; Daniel 7; Esra und Nehemia 10. d. Die

---

[1]) Vergl. Raschi zu Monachoth l. c. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe darüber den Artikel „Pentateuch". [4]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora". Vergl. Jullus Fürst, Kultur- und Litteraturgeschichte S. 62. [5]) Mischna Taanith IV. 3. [6]) Biccurim III. 6. [7]) S. d. A. [8]) Mischna Jorma III. 10. [9]) Das. Megilla III. 4. [10]) Daselbst. [11]) Daselbst Sota VII. 2. [12]) Daselbst. [13]) Daselbst. [14]) Gemara Gittin S. 60a. [15]) Nicht vor dem 13. Jahrhundert.

Verse, ihre Zahl und Bezeichnung. Die talmudischen und späteren Angaben über die Bestimmung, Eintheilung und Zahl der Verse in den biblischen Büchern bitten wir in dem Artikel „Text der Bibel“ und „Pentateuch“ nachzulesen. Wir tragen hier zu diesen noch nach von der Zahl der Verse in den anderen biblischen Büchern außer dem Pentateuch. Es hat das Buch Josua Verse: 656; das Buch der Richter: 618; die zwei Bücher Samuel: 1506; die zwei Bücher der Könige: 1534; Jesaia: 1295; Jeremia: 1365; Ezechiel: 1273; die zwölf kleinen Propheten: 1050; die Psalmen: 2527; die Spr. Sal.: 915; Ijob: 1070; das Hohelied: 117; das Buch Ruth: 85; die Klagelieder: 154; Koheleth: 222; Ester: 166; Daniel: 157; Esra und Nehemia: 688 und die zwei Bücher der Chronik: 1763. e. Die Wörter, ihre Schreib- und Leseweise, die defekten und die plenen u. a. m. Es gehören hierher die im talmudischen Schrifttum und in der Massora unter mehreren Schlagwörtern, welche die Rubriken bilden, aufgestellten Regeln und Angaben, als: 1. מקרא סופרים, die Lesearten der Sopherim; 2. עיטור סופרים, das Entfernen gewisser Buchstaben von den Wörtern beim Lesen; 3. קריין ולא כתיבין, die Wörter, welche gelesen, aber nicht geschrieben werden; 4. כתיבין ולא קרין, die Wörter, die geschrieben, aber nicht gelesen werden; 5. מלאים וחסרים, die defekten und plenen, d. h. die Wörter, die bald mit einem der Buchstaben א ה ו י, bald ohne denselben geschrieben werden; 6. נקודות, Punkte, die Wörter, die mit Punkten oberhalb bezeichnet sind, um den Zweifel über die Richtigkeit ihrer Stelle anzudeuten; 7. הכרעות, zweifelhafte Wörterverbindung, d. h. der Zweifel bei einer Anzahl von Wörtern, ob dieselben zum Worte vorher oder zu dem nachher gehören; 8. כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותם לשבח, alle Ausdrücke, die das Schamgefühl oder den Anstand verletzen, sollen beim öffentlichen Vorlesen durch andere, passendere Wörter ersetzt werden; 9. תקוני סופרים, Verbesserungen der Sopherim (s. oben); 10. כתיב ולא קרי, Wörter, die anders geschrieben als gelesen werden; 11. קרי ולא כתיב, Wörter, die anders gelesen als geschrieben werden. Wir haben auch über diese Punkte schon in den Artikeln „Text der Bibel“ und „Exegese“ berichtet und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben. Ueber die Accente und Vokale, diese zwei wichtigen Teile der Massora, siehe die Artikel: „Tonzeichen“ und „Vokale“. IV. Geschichte. Die Massora, wie sie uns vorliegt, ist kein Produkt der nachtalmudischen Zeit allein, sondern hat ihre Anfänge in der vortalmudischen, ihren weitern Ausbau in der talmudischen und ihre Vollendung, Zusammenstellung und redaktionelle Abfassung in der nachtalmudischen Periode. Ihre Arbeiten beginnen in dem ersten Jahrhundert der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, sie überdauern dasselbe und schließen im 9. Jahrhundert n. ab. Nach diesen drei Abschnitten wollen wir hier ihre Geschichte behandeln. 1. Die vortalmudische Zeit. Dieselbe umfaßt den Zeitraum der Sopherim (s. d. A.) von Esra bis Simon den Gerechten (von 450 bis 219 v.); es waren die Männer der großen Synode (s. d. A.), die auch die Synode der Sopherim, der Schriftgelehrten, *συναγωγη γραμματειων*, hieß.[1] Von ihrer weitgehenden Thätigkeit hat das talmudische Schrifttum eine Menge von Verordnungen unter den Namen: „תקוני סופרים“, Anordnungen der Sopherim, und: „דברי סופרים“, Worte der Sopherim, verzeichnet. Die Institution der Thoravorlesung seit Esra,[2]) der später auch die aus den Büchern der Propheten folgte,[3]) mehrte die Kenntnis der heiligen Schriften, mit der das Bedürfnis nach dem Besitz von Abschriften der biblischen Bücher,

---

[1]) 1. Macc. VII. 12. [2]) Siehe „Vorlesung aus der Thora“. [3]) Siehe „Haftara“.

zunächst nur des Pentateuchs, erwachte. Bei Anfertigung derselben waren Fehler der Abschreiber unvermeidlich, was zu Textverschiedenheiten und Mißverständnissen führte. Eine Ueberwachung der Abschreiber und die Aufstellung von bestimmten Regeln für dieselben zur Herstellung von korrekten Abschriften wurden dringend und bildeten sich allmählich heraus. Es war dies die Sache der Sopherim, die mit Esra begannen, der selbst den Namen „Sopher", סופר, „Schreiber", Schriftkundiger, führte, so daß auf ihn Abschriften von biblischen Büchern zurückgeführt werden.[1]) Von den Sopherim lautete es: „Warum hießen sie „Sopherim" (Zähler)? Weil sie die Buchstaben der Thora zählten".[2]) Das Zählen der Buchstaben, Wörter, Verse und Abschnitte der biblischen Bücher machte einen Teil der massoretischen Arbeiten aus zum Schutz des Bibeltextes vor Fälschung und beliebigen Zusätzen. Im Buche Nehemia 8, 8 heißt es: „Und sie lasen im Buche der Lehre Gottes, deutlich mit Angabe des Sinnes, daß sie verstanden das Vorgelesene", was die Handhabung eines korrekten Bibeltextes voraussetzt, dessen man sich zum Vorlesen bedient hatte. Dieser Vers diente später als Unterlage für die Bestimmungen und Angaben eines korrekten hebräischen Textes der biblischen Bücher. Man deutete die Worte: „Und sie lasen im Buche der Gotteslehre", ויקראו בספר תורת אלהים, d. i. die gehörige Leseweise der Wörter, זו מקרא; deutlich; מפורש d. i. die Uebersetzung, Targum; mit Angabe des Sinnes, ושום שכל, d. i. die Verseinteilung des Textes, אלו הפסוקים; „und sie verstanden das Gelesene", ויבינו במקרא, das sind die Tonabsätze innerhalb des Verses: זו פסקי טעמים,[3]) oder nach einer andern Deutung d. i. die Entscheidung über zweifelhaften Zusammenhang der Wörter, אלו הכרעות;[4]) oder die Massoraregeln überhaupt, אלו המסורות.[5]) Andere massoretische Angaben aus der Zeit der Sopherim waren: a. die Punkte, נקודות, oberhalb einzelner Buchstaben oder ganzer Wörter zur Andeutung eines Zweifels über deren richtige Stelle; b. die Leseart gewisser Wörter, מקרא סופרים; c. das Entfernen von Buchstaben, meist ו und י beim Lesen gewisser Wörter, עיטור סופרים; d. eine Anzahl von Wörtern, die geschrieben aber nicht gelesen, כתיבין ולא קריין, und wieder, die gelesen, aber nicht geschrieben werden, קריין ולא כתיבין;[6]) e. Textverbesserungen, תקוני סופרים, es werden von denselben 18 angegeben;[7]) f. die Einführung der Quadratschrift, כתב אשורי, an Stelle der bis dahin üblichen ibräischen Schrift, כתב עברי; g. die Entscheidung über eine angezweifelte Textstelle durch Vergleichung derselben in anderen Thoraexemplaren u. a. m. Wir bitten, über diese sämtlichen Gegenstände die Artikel: „Schrift", „Text der Bibel" und „Exegese" nachzulesen, und bringen hier den Bericht über das Verfahren des letzten Punktes. „Drei Thorarollen", heißt es, „befanden sich im Tempelvorhofe, von denen jede nach der in ihr vorgefundenen Textverschiedenheit genannt wurde. Man fand in der einen das Wort מעון (5. M. 33, 27), aber in den zwei anderen stand dafür מעונה. Man entschied sich für die Richtigkeit der letzten Angabe dieses Wortes, weil es so zwei Exemplare, die Mehrheit, für sich hatte.[8]) Eine erneuerte Veranlassung zur Wachsamkeit über die Erhaltung des überkommenen hebräischen Bibeltextes gab die Verschiedenheit desselben an vielen Stellen bei den Samaritanern, welche dieselben in ihren polemischen und apologetischen Gesprächen mit den jüdischen Gelehrten zur Geltung brachten.

---

[1]) Siehe „Bibel" und „Esra". [2]) Gemara Kidduschin S. 30a. שהיו סופרים כל אותיות שבתורה. [3]) Nedarim S. 3, oder זו פיסוק טעמים daselbst S. 37b. [4]) Jeruschalmi Megilla 4, 14d und Midrasch rabba 1. M., Absch. 36. [5]) Siehe oben. [6]) Nedarim S. 37b. Dieselben werden dort als sinaitische Halachoth bezeichnet, was jedoch nur im Sinne von uralten Traditionen zu nehmen sei. Vergl. Supplement II. S. 162 u. S. 353. [7]) Siehe: „Text der Bibel." [8]) Tractat Sophorim.

In 4. M. 26, 4 heißt es in ihrem Texte: בחר, „er erwählte", anstatt יבחר; ebenso steht in ihrem Pentateuchexemplar 5. M. 11, 30: אצל אלוני מורה שכם, während in unserm Bibeltext das Wort שכם fehlt; es sollten diese Textverschiedenheiten die Annahme der Samaritaner, Sichem, nicht Jerusalem sei die für das Heiligtum erwählte Stadt, begründen. Ferner finden sich in ihrem Pentateuch 1. M. 48, 16 anstatt המלאך הגואל, der Engel, der erlöste, die Worte המלך הגואל, der König (Gott), der erlöste, denn sie glaubten nicht an Engel. Ebenso stehen bei ihnen 5. M. 32, 35 anstatt לי נקם ושלם die Worte: ליום נקם ושלם, d. h. „zum Tage der Vergeltung nach dem Tode", weil sie an keine Auferstehung glaubten, u. a. m. Von Seiten jüdischer Gelehrten wurden diese Textverschiedenheiten der Samaritaner als tendenziöse Aenderungen, Textfälschungen, erklärt. Ein Jahrhundert später mußte man diese Sorge für die Erhaltung des rezipirten hebräischen Bibeltextes noch verdoppeln. Der jüdische Hellenismus in Aegypten und an anderen Orten, besonders in Alexandrien, bot alles auf, um den Inhalt seines heiligen Schrifttums in Einklang mit der Denk-, Lehr- und Sprechweise der gebildeten Griechen zu bringen. Auch war es Sache der ägyptischen Juden, die Gesetzlichkeit des Tempels in Heliopolis (s. d. A.)[1] biblisch nachzuweisen.[2]) Es wurde eine griechische Uebersetzung der biblischen Bücher, zunächst nur des Pentateuchs, angefertigt, wobei viele Aenderungen des hebräischen Textes vorgenommen wurden. Wir haben darüber ausführlich in dem Artikel „Uebersetzung, griechische, der Bibel" gesprochen, auf den wir hier verweisen.[3]) Die Anfertigung dieser Bibelübersetzung, zu deren Ausführung solche Opfer an Textänderung gebracht werden mußten, versetzte die einsichtsvolleren Juden in Palästina in tiefe Trauer. Es heißt darüber: „Dieser Tag kam ihnen verhängnisvoller vor als der, an welchem das goldene Kalb in der Wüste angefertigt wurde, weil die Thora nicht vollständig übersetzt werden konnte".[4]) Man bestimmte ihn zum Fasttag.[5]) Eine Sage berichtet, daß darauf eine dreitägige Finsternis eingetreten war.[6]) Wie stark dennoch der jüdische Hellenismus aus Alexandrien bei den Juden in Palästina Eingang gefunden — haben wir in den Artikeln: „Griechentum", „Religionsphilosophie", „Ethik, philosophische", „Erkenntnis Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes", „Targum" nachgewiesen. Die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten ging gegenüber diesem jüdischen Hellenismus in Palästina dahin, sein Fremdartiges, den Grundlehren des Judentums Widersprechendes auszuweisen, aber auch durch gewisse Anordnungen dem neuen, erwachten, fortgeschrittenen Bewußtsein Rechnung zu tragen. In den oben genannten Artikeln haben wir von dem Ersteren gesprochen; hier soll die zweite Art dieser Arbeit erörtert werden. Es gehören hierher: a. die schon oben angegebenen Verbesserungen der Sopherim, תקוני סופרים, welche die Anthropophormismen und Anthropopathismen in dem hebräischen Text der biblischen Bücher weniger auffallend erscheinen lassen;[7]) b) sämtliche Schriftstellen im Pentateuch, welche Ausdrücke haben, die bei öffentlicher Vorlesung den Anstand oder das Schamgefühl verletzen würden, sollen durch andere Wörter ersetzt werden[8]) u. a. m., worüber wir auf die Artikel: „Exegese" und „Targum" verweisen. 2. **Die talmudische Zeit, die Volks- und Gesetzeslehrer, Tanaim** (s. d. A.) **und Amoraim** (s. d. A.) **von 100 vor bis 500 nach.** Die eigentliche

[1]) Siehe: „Oniastempel". [2]) Vergl. Geiger, Urschrift S. 78—80; auch S. 4 und Kirchheim, Kamre Schomron S. 16, besonders S. 30, den ganzen Abschnitt 2. [3]) Hierzu noch Geiger's nachgelassene Schriften, B. IV. S. 70—73. [4]) Tractat Sopherim 1, 7, Jeruschalmi Megilla 1. [5]) Daselbst. [6]) Daselbst. [7]) Siehe: „Text der Bibel" und „Exegese". [8]) Megilla S. 25a. Tosephta Megilla III. 9. Mehreres siehe: „Exegese" S. 192, „Text der Bibel" u. „Targum".

Arbeit beginnt erst im 2. Jahrhundert n. Den Hervorgang derselben bildete eine Reaktion gegen die willkürliche Behandlung des hebräischen Bibeltextes in den Schriften und den griechischen Uebersetzungen der biblischen Bücher der jüdischen Hellenisten,[1]) sowie gegen die Targumisten mit ihren beliebigen Zusätzen in ihren aramäischen Uebersetzungen bei den üblichen Thoravorlesungen; besonders gegen die Ueberhandnahme der durch die fehlerhaften Bibelabschriften entstandenen Textverschiedenheiten in den biblischen Büchern. Jede Subjektivität in der Bestimmung und Wiedergabe des hebräischen Bibeltextes sollte aufhören. Schon früher wurde bestimmt, daß Thoraexemplare nach dem Thoraexemplar im Tempel durch das vollzählige Synhedrion von 71 Mann korrigiert werden sollen.[2]) Man unterhielt Bibelkorrektoren in Jerusalem, die von der Tempelkasse bezahlt wurden und den Auftrag hatten, Bibelhandschriften im Tempel, aber auch bei Andern zu korrigieren.[3]) Die Volks- und Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts, von denen sich massoretische Lehren, Angaben und Aussprüche erhalten haben, waren: R. Ismael, R. Akiba, R. Jose, R. Jizchak, R. Jehuda ben Bathyra, Matja ben Charasch, R. Simon ben Jochai, R. Simon ben Gamliel, R. Eleasar ben R. Simon, R. Mair, Issi ben Jeruba, R. Juda I., Simon ben Eleasar, Nechanija, R. Eleasar ben R. Jose Haglili u. a. m. Von R. Ismael wird erzählt, daß er seinem Schüler R. Meir, der sich ihm als Bibelabschreiber vorgestellt hatte, zurief: „Mein Sohn! sei in deiner Arbeit vorsichtig, denn dein Handwerk ist ein Werk für den Himmel. Du könntest ein Wort vergessen oder hinzufügen, du würdest eine ganze Welt zerstören!“[4]) wozu von den Erklärern hinzugefügt wird,[5]) wenn man z. B. zu בראשית ברא, „Im Anfange schuf“, ein ו mehr schriebe, so daß es hieße: בראשית בראו, „Im Anfange erschufen“, oder von den Worten ה׳ אלהים אמת bei אמת das א wegließe, so daß es lautete ה׳ אלהים מת, „Der Ewige, Gott, ist gestorben;“[6]) müßte das nicht eine Zerstörung des Glaubens hervorrufen? Ein anderer Lehrer, R. Levi, versteht diese Mahnung durch mehrere Beispiele nachdrucksvoller einzuschärfen. Es heißt: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist der Ewige, der Eine“,[7]) ה׳ אחד. Wenn man anstatt des ד in אחד ein ר schriebe, so daß es hieße אחר, „der Ewige, ein Anderer;“ ebenso wenn man anstatt des ר in dem Worte אחר des לא תשתחוה לאל אחר, „Du sollst dich nicht vor einem andern Gott bücken“,[8]) ein ד schriebe, so daß es אחד, „Einigeinzig“, hieße, nämlich „Du sollst dich nicht bücken vor Gott, dem einigeinzigen“ u. s. w., so würde man eine Zerstörung der Welt verursachen“.[9]) Man sieht, daß es sich hier um Schutz gegen Textänderungen zu Gunsten christlicher Dogmen handelt, vor denen man warnt. R. Akiba stellt über die Wichtigkeit der massoretischen Arbeiten den Satz auf: „Die Massora ist ein Zaun, Schutz der Thora.“[10]) Die Sage erzählt von ihm, daß er auch die Krönchen über den Buchstaben zu deuten verstand.[11]) Sein Zeitgenosse R. Jose kennt die massoretischen Punkte über den Buchstaben, die er nach seiner Weise zur Andeutung gewisser Halachoths[12]) und zu andern Exegesen, als z. B. zur Erklärung des Wortes לולא in Ps. 27, 13; עשרון in 4. M. 29, 15; אליו in

---

[1]) Siehe: „Uebersetzung, griechische“, und „Exegese“ S. 187; mehr in den Artikeln: „Griechentum“, „Religionsphilosophie“, „Ethik, philosophische“ und „Targum“. [2]) Jeruschalmi Sanhedrin II. 5; Tosephta Sanhedrin IV. [3]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 11; Jeruschalmi Schekalim Absch. 4; Gemara Kethuboth im letzten Abschnitt. [4]) Gemara Erubin S. 13a. [5]) Tosephoth daselbst voce או. [6]) Raschi daselbst voce מחסר. [7]) 5. M. 6, 4. [8]) 2. M. 34, 14. [9]) Midrasch rabba zum Hohelied voce קווצותיו תלתלים; Midrasch Jelamdenu zu בראשית und Agadoth Samuel Absch. 5. [10]) Aboth Absch. 1. מסורת סייג לתורה. [11]) Erubin S. 13a. Siehe: „Akiba“. [12]) Mischna Pesachim IX. 2, gegen R. Akiba mit Hinweisung auf die Punkte über dem ה in רחוקה 4. M. 9, 10.

1. M. 18, 9 u. a. m. benutzt.[1]) R. Jizchak bezeichnet die Hauptgesetze der Massora: die Lesebestimmungen gewisser Wörter, מקרא סופרים; die Entfernung des ו beim Lesen gewisser Wörter, עיטור ספרים; die Wörter, welche geschrieben, aber nicht gelesen, und wieder die Wörter, welche gelesen, aber nicht geschrieben werden, כתיבין ולא קריין, קריין ולא כתיבין, als uralte Traditionen, Halachoth Mosis von Sinai (s. d. A.).[2]) Mehr erfahren wir von R. Juda ben Bathyra; er bediente sich der Methode von Zählung der Wörter und macht uns mit einigen Resultaten derselben bekannt. So lehrte er: Dreizehn mal war die Anrede an Moses und Ahron, aber an 13 Stellen nur an Moses. Diese sind: dreimal 4. M. 7, 89; zweimal 2. M. 25, 22; zweimal 2. M. 30, 6; 29; 42; ferner 2. M. 6, 28; 4. M. 3, 1; 3. M. 1, 1; zu jenen gehören: 2. M. 6, 13; 7, 8; 9, 8; 12, 1; 12, 43; 3. M. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; 4. M. 14, 26; 16, 21; 19, 1; 20, 12.[3]) Wichtiger ist die Angabe des R. Simon b. Jochai; er lehrte, daß die massoretischen Zeichen zu 4. M. 10, 35 andeuten, diese Verse seien nicht an ihrem Orte; es sollte hier der Abschnitt von Kap. 11, 11 ויהי בנסוע folgen. Von dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel ist die Notiz, daß obige Verse in 4. M. 10, 35, 36 von da wegkommen und an einer andern Stelle verzeichnet werden sollen.[4]) Issi ben Jehuda hat die Lehre von den הכרעית, die in der Massora eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen; er sagte: „An 5 Stellen in der Bibel ist es unentschieden, ob Wörter in denselben zu den ihnen vorhergehenden oder zu den ihnen folgenden gehören, nämlich: שאת in 1. M. 4, 7; ארור in 1. M. 49, 7; מחר in 2. M. 17, 9; ושקדים in 2. M. 25, 34; וקם in 5. M. 31, 16.[5]) Nicht minder wichtig erscheinen uns die Bemerkungen des R. Meir. In seinem für sich angefertigten Thoraexemplar verzeichnete er mehrere Textabweichungen: 1. M. 3, 21 stand für כתנות עור, „Röcke aus Fell," die Aenderung כתנות אור, „Röcke aus Licht"; ferner zu 1. M. 46, 33, anstatt ובני דן im Singular ובן דן und in 1. M. 1, 31 anstatt והנה טוב מאד, „und siehe, es war sehr gut", die Worte והנה טוב מות, „und siehe, gut ist der Tod", wo das א in מאוד weggelassen und das ד = ת gelesen wurde,[6]) und endlich Jesaia 21, 11, anstatt משה דומה die Worte: משה רומה, „Vortrag gegen Rom".[7]) Von R. Nechemja ist der Satz: „Jedes Wort, das ein ל zum Anfange haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt", eine Bemerkung, die von den Grammatikern als stehende Regel aufgenommen wurde.[8]) Bedeutend ist der Ausspruch von R. Eleasar, Sohn des Jose Haglili, über die Reihenfolge der Abschnitte im Pentateuch, daß dieselbe nicht immer so strikt zu nehmen sei; derselbe lautet: „Es giebt kein „vorher" und kein „nachher" in der Thora",[9]) אין מוקדם ומאוחר בתורה. Endlich nennen wir noch den Lehrer Simon ben Eleasar, der über die Verwendung der massoretischen Punkte zur Andeutung von agadischen und halachischen Lehren spricht. Seine Regel darüber ist: „Wo die Schrift mehr ist als die Punkte, d. h. wo nicht alle Buchstaben des Wortes oder des Satzes diese Punkte haben, deute die Schrift".[10]) Von den Lehrern des 3. und 4. Jahrhunderts, die von massoretischen Lehren

---

[1]) Gemara Berachoth S. 4a. Megilla S. 7b. Baba mezia S. 87a. [2]) Nedarim S. 37a. Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel: „Text der Bibel". [3]) Sifra zu 3. M. 1, 1. [4]) Sabbath S. 115b. עתידה פרשה זו שיעקר ממקומה ותכתב במקום אחד. [5]) Mechilta zu 2. M. 17, 9. Gemara Joma S. 52a. [6]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 9; daselbst Absch. 20 und daselbst Absch. 94. [7]) Jeruschalmi Taanith I, 1c. [8]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 3, 65 und 86. כל תיבה שצריכת „ל" בתחילתה נתן לה „ה" בסופה. Siehe Supplement I. Artikel: „Grammatik". [9]) Siehe: „Exegese". [10]) Baba mezia S. 87b und Midrasch rabba Absch. 49 und 78. כל מקום שאתה מוצא כתב רבה על נקודה אתה דורש הכתב.

sprechen, nennen wir: R. Chija, Hamnuna, Josua ben Levi, Jochanan, Simon ben Lakisch, Samuel ben Nachmeni, Abahu, Eleasar, Jonathan, Rab Nachman, Rab Joseph, Rab Acha bar Juda, Abaji u. a. m. Von Ersterem, R. Chija, wird eine andere Leseart des Wortes ישכבון in 1. S. 2, 22 als יַשְׁכִּבוּן die Hiphilform angegeben, was eine Rechtfertigung der Handlungsweise von Elias Söhnen in sich schließt.[1]) Weiter will er das Wort „Hallelujah", הללויה, in den Psalmen in zwei Worten geteilt haben, als יה — הללו „Lobet — Jah den Ewigen" und spricht sich tadelnd über das Psalmbuch des R. Meir aus: „Gäbe mir jemand das von R. Meir geschriebene Psalmbuch, ich würde alle הללויה darin auslöschen, weil er nicht dieses als den Gottesnamen zu heiligen geschrieben".[2]) Von Hommuna wird angegeben, daß er der Lehrer des berühmten Bibelkenners Chanina bar Chama gewesen. Als der Patriarch seine Bibelkenntnisse bewunderte und ihn frug, von wem er diese gelernt habe, antwortete er: „von Hamnuna". Hamnuna war in Babylonien, und der Massoret Nakai flüchtete sich aus Palästina nach Babylonien; es ist möglich, daß Hamnuna von Nakai seine Bibelkenntnisse erhalten hatte. Von Josua ben Levi wird erzählt, daß er ein Agadabuch hatte, worin die Zahl der Abschnitte des Pentateuchs auf 175, die der Psalmen auf 147 und der Hallelujas in den Psalmen auf 123 angegeben wird.[4]) Von Ps. 136 kennt er 26 Wiederholungen des Satzes: הודו, die er zur Anknüpfung von Agadas verwendet.[5]) Eine andere Notiz von ihm ist, daß an 24 Stellen in der Bibel der Name כהנים, „Priester", anstatt לוים, „Leviten", vorkommt.[6]) Von R. Jochanan, seinem Zeitgenossen, ist die Notiz nicht unwichtig, daß die drei mit dem Gottesnamen יה zusammengesetzten Wörter: כסיה (2. M. 17, 16), הללויה in den Psalmen und ידידיה (2. S. 12, 25) als ein Wort anzusehen und zu lesen seien,[7]) gegen die oben angegebene Annahme des R. Chija, der ausdrücklich das הללויה in zwei Wörter getrennt haben will, als יה — הללו. Zu seinen Notizen über Wörter plene und defect giebt er das Wort יהודיים im Buche Ester[8]) und צדיקים in 1. M. 18, 24 als defekt, d. h. im erstern nur mit einem י und beim zweiten in der letzten Silbe ohne י zu schreiben;[9]) ferner werden זקננו Josua 9, 11 und ובנך 1. M. 16, 15 ohne ו[10]) und בכומו 2. K. 5, 9 ohne ו geschrieben.[11]) Weiter bemerkt er, daß das Wort באר in den biblischen Büchern 48mal vorkommt[12]) und 10 mal vom Tode Mosis gesprochen wird.[13]) Von Simon ben Lakisch kennen wir nur die eine Angabe, daß in dem Worte מרשעים Hiob 38, 15 das schwebende ע andeuten soll, es gehöre nicht hierher.[14]) R. Samuel ben Nachmani macht die beachtenswerte Bemerkung, daß in dem Gebet Salomos (1. K. 8, 23—53) für „Gebet" 24 Ausdrücke vorkommen, nämlich: תפלה 6mal (V. 28, 29, 38, 45, 49); תחנה 7mal (V. 28, 30, 38, 45, 49, 52); רנה einmal (V. 28); התפלל 8mal (V. 28, 29, 30, 33, 35, 42, 44, 48);

[1]) Jeruschalmi Sota 16d. Vergl. Midrasch Samuel Kap. 7. Anfang. [2]) Jeruschalmi Succa S. 53b. [3]) Jeruschalmi Taanith S. 68a. [4]) Jeruschalmi Sabbath S. 15c. Soferim Kap. 16, 2, wo diese Anzahl zur Anknüpfung agadischer Lehren gebraucht wird. [5]) Pesachim S. 118a. Schocher Tob zu Ps. 36. [6]) Jeruschalmi Sota S. 21c. Gemara Jebamoth S. 86b. Berachoth S. 4a. Challin S. 24b und Tamid S. 27a. Vergl. hierzu Frensdorf, Massora magna p. 99a. Diese Stellen sind: 5. M. 17, 9; 17, 18; 24, 8; Josua 8, 33; Ezechiel 43, 19; Esra 10, 5; Neh. 4, 29; 10, 35; 11, 20; 1. Chr. 9, 2; 26, 17; 2. Chr. 5, 5; 23, 18; 30, 27; 5. M. 27, 9; Josua 3, 3; Ezechiel 44, 15; 5. M. 18, 1; Jerem. 33, 18; 5. M. 21, 5; 31, 9; 4. M. 18, 26; Esra 3, 8. [7]) Pesachim S. 117a. Vergl. Norzi zu 2. M. 17, 16. [8]) Jeruschalmi Megilla S. 73a. [9]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 49. [10]) Das. Absch. 45. [11]) Daselbst. [12]) Midrasch rabba zum Hoheliede X. 4, 15. [13]) Jalkut zu 5. M. 36, 14. [14]) Sanhedrin S. 103b.

התחנן 2mal (V. 33, 47)[1]). Eine andere Notiz von ihm giebt die Verszahl in Spr. Sal. auf 915 an.[2]) Eine dritte Bemerkung von ihm ist, daß das Wort תולדות in den biblischen Büchern plene mit ו vorkommt, mit Ausnahme von zwei Stellen: 1. M. 2, 4; 14, 3.[3]) Im Gegensatz zu diesen massoretischen Kenntnissen und Studien der Lehrer in Palästina stehen die Lehrer in Babylonien. Rab Joseph, ein Lehrer in Babylonien im 4. Jahrh., bekennt öffentlich, daß er von der Bestimmung der Verse keine Kenntnis habe. So wird berichtet, daß der aus Palästina eingewanderte Acha bar Ada sie lehrte, den Vers 2. M. 19, 9 in drei Teile zu trennen.[4]) In einem andern Ausspruche sagt er: „Die Palästinienser verstanden die Gesetze über die Schreibweise von plene und defect der Wörter; aber uns sind dieselben abhanden gekommen.[5]) Er zweifelte ferner, ob das Wort גחון in 3. M. 11, 42, das die Mitte des Pentateuchs angiebt, zu den vorhergehenden oder zu den folgenden zu rechnen sei.[6]) Ebenso war ihm die Angabe über והתגלח als Bezeichnung unklar.[7]) Es bleibt uns hier noch, von der Menge der Stellen im talmudischen Schrifttum zu sprechen, welche die Wörter angeben, die bald plene, bald defect geschrieben werden; ferner von den Angaben über gleichlautende Wörter und wie oft sich ein Ausdruck wiederholt u. a. m. Von den Defekten und Plenen existierten ganze Midraschsammlungen, auf die wir hier verweisen. Eine Aufzählung derselben haben die Schriften: „Sefer Thora" und „Traktat Soferim" (s. oben). Ueber die gleichlautenden Ausdrücke hatten wir schon oben die Notizen von R. Josua ben Levi, R. Jochanan und Samuel b. Nachmani, denen wir noch die Notizen hinzufügen, daß es zehn Ausdrücke für „Lied", שיר, giebt;[8]) zehnmal das Wort קרן vorkommt;[9]) zehn Männer den Ehrennamen איש האלהים führen[10]) u. a. m. Ueberblicken wir diese massoretischen Angaben und beziehen hierher die in den Artikeln: „Text der Bibel", „Bibel", „Schrift" und „Exegese", so haben wir hier die Grundlehren und Regeln der „Massora", so daß letztere aus der Sammlung und der redaktionellen Zusammenstellung dieser talmudischen Angaben hervorgegangen ist, die im Laufe der Zeit noch eine bedeutende Vermehrung und kritische Sichtung erfahren hat, wo vieles, was sich zu widersprechen und unkorrekt schien, ausgeschieden wurde. Daher kommt es, daß wir im talmudischen Schrifttum auf Zitierung von Bibelversen stoßen, die in unserer Massorabibel ganz und gar fehlen oder sich in veränderter Gestalt daselbst vorfinden.[11]) 3. Nachtalmudische Zeit. Diese Geschichtsperiode der Massora umfaßt die Zeit nach dem Abschluß des babylonischen Talmuds (s. Talmud) von 500 bis zum 10. Jahrhundert, die Zeit der Saburäer (s. d. A.) und der Gäonen. Die Thätigkeit der Massoreten in derselben erstreckt sich meist auf Sammeln, Zusammentragen und Ordnen der massoretischen Angaben und Lehren, die sich in den verschiedenen Agada- und Halachaschriften zerstreut vorfanden, auch als Randglossen in den biblischen Büchern verzeichnet waren oder als Traditionen von den Gelehrten gelehrt wurden. Es war keine leichte Arbeit, da die Verwirrung dieser massoretischen Lehren und Gesetze aus den verschiedenen Quellen nicht gering war. Noch heute haben die Talmuden und Midraschim, wie wir schon oben

---

[1]) Jeruschalmi Berachoth S. 8a. Das. Taanith S. 45a. [2]) Midrasch rabba zum Hohenlied Absch. 1. [3]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 12. S. 14c. [4]) Kidduschin S. 30b. [5]) Daselbst. אנהו בקיאין בחסרון ויתרון אנן לא בקיאין. [6]) Daselbst. [7]) Daselbst. [8]) Mechilta 2. Mos. über die שירה. [9]) Midrasch rabba zum Klagelied voce גדע. [10]) Sifre zu § 342. In der Massora werden 11 Männer aufgezählt. [11]) Siehe darüber: „Text der Bibel". Eine Sammlung von denselben hat das Buch von Samuel Rosenfeld: „Mischpachat Sopherim", Wien 1873. Mehr noch in Hachaluz IV. S. 82—83 und 85; III. S. 83, 101, 105.

angegeben haben, in ihrer Zitierung von Bibelstellen und Bibelwörtern auffallende Abweichungen von denen in der Massora, und wir können daraus auf die Verschiedenheiten schließen, die in diesen zusammengebrachten Massoraregeln herrschten. Es bildeten sich zwei Massoretenschulen, die eine in Tiberias, Palästina, die andere in Babylonien. Letztere verdankte ihre Entstehung der Auswanderung vieler Gelehrten aus Palästina nach Babylonien im 4. Jahrhundert, welche die Massoralehren mit ihren Traditionen mitbrachten.[1]) Im Laufe der Zeit bildeten sich nicht unbedeutende Differenzen zwischen diesen beiden Schulen heraus, so daß obige zwei Schulen in ihren Massoraangaben und Lehren immer mehr und mehr von einander abwichen. Zur Kennzeichnung dieser Abweichungen belegte man jede Schule mit einem besondern Namen, die in Tiberias hieß die palästinensische oder die des Abendlandes, מערבאי, und die in Babylonien die des Morgenlandes oder die östliche, מדנחאי. Eine jede Schule bemühte sich nach ihrer Weise, unabhängig von der andern eine einheitliche Massora aufzustellen. Man verglich die gesammelten Angaben, Lehren und Gesetze und bei etwaiger Verschiedenheit und Abweichung entschied man meist nach der Mehrheit. Zwei Schriften sind uns aus der ersten Hälfte dieser nachtalmudischen Zeit erhalten, welche Reste solcher redaktionellen Massorazusammenstellungen haben, die eine ist der „Traktat Sopherim"[2]) und die andere der „Traktat Sefer Thora".[3]) Diese zwei Schriften aus dem sechsten oder der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts sind die uns bekannten ersten Massoraschriften. Dieses ihr Alter wird dadurch bewiesen, daß sie noch wenig von den Vokal- und Tonzeichen enthalten. Eine neue Arbeit, welche diese zwei Schulen noch stärker von einander geschieden hatte, war die Einführung von Vokal- und Tonzeichen, welche die Lese- und Vortragsweise des hebräischen Bibeltextes näher bestimmten. Dieselbe geschah im 7. Jahrhundert und dauerte mit ihrer Feststellung nach bestimmten Gesetzen bis zur Hälfte des 8. Jahrhunderts. Bei den christlichen Syrern, den Nestorianern im Osten und bei den Jakobiten im Westen, waren sie schon früher ausgebildet, von denen sie bei den Juden Eingang gefunden haben mögen. Die beiden Schulen weichen schon bei der Angabe der Stelle für diese Vokal- und Tonzeichen von einander ab. Die tiberianische Schule, genannt die westliche, bestimmte die Stelle der Vokale unter dem Buchstaben, aber die babylonische, genannt die östliche, setzte sie oberhalb des Buchstabens. Das babylonische Punktationssystem, das auch: „Assyrische Punktation", נקוד אשורי, hieß, erhielt sich nur bei den Juden in Südarabien und wird auch in alten Handschriften noch angetroffen, dagegen wurde das tiberianische Punktationssystem allgemeiner und behielt die Oberhand. Ausgezeichnet in diesen Massora-Arbeiten haben sich Ahron ben Mosche ben Ascher (900—960), ein Rabbinist, kein Karäer,[4]) der nach massoretischen Regeln mit äußerster Sorgfalt ein Bibelexemplar mit Vokalen und Accentzeichen schrieb, das er mit einer Massora versah. Dasselbe wurde als Musterkodex hochgeschätzt und später normativ.[5]) Nach ihm war bedeutend Jakob ben Naphtali in Babylonien, ein Gegner des eben genannten Ben Ascher; er schrieb einen andern Bibelkodex nach den Gesetzen der Massora der babylonischen Schule und versah denselben ebenfalls mit einer Massora, der jedoch nicht allgemein normativ wurde. Spätere Massoras haben jedoch die Abweichungen des letzteren, besonders die von den Vokal- und Tonzeichen mit aufgenommen. Nach Vergleich derselben mit denen von Ben Ascher heißt es aber:

---

[1]) Siehe oben „Talmudische Zeit" in diesem Artikel. [2]) Herausgegeben in neuester Zeit von Joel Müller, Leipzig 1878. [3]) Herausgegeben von Raphael Kirchheim, Frankfurt a. M. 1851. [4]) Nach der ausführlichen Darlegung von S. Baer in seinem Buche S. XIII gegen Graetz, Geschichte V. S. 344 u. 555—57. [5]) Siehe weiter.

„Man richte sich nach Ben Ascher", הלכה כבן אשר. Verdienste als Punktatoren hatten: ein Rab Moche, רב מוחה, und dessen Sohn Rab Mosche, רב משה, im 9. Jahrhundert.[1]) Beide vervollständigten das tiberianische Punktationssystem. Neben diesen werden als Punktatoren genannt: Rab Pinchas, das Oberhaupt einer Gelehrtenschule; ferner Rab Jonathan und Rab Chabib. Die Arbeit dieser war in dem assyrischen Punktationssystem.[2]) Als Erfinder der Vokalzeichen wird ein „Rab Moscheh" angegeben.[3]) Von speziellen Massoraschriften werden gekannt: eine unter dem Namen „Machsora Rabbah", מחזורא רבה, Großer Cyklus, von der Pinsker in seiner Schrift „Likute Kadmonioth" S. 31 u. 32 spricht, die auch Ben Naphtali in seiner Massora erwähnt.[4]) Ferner nennen wir das Buch „Nikud Saadja".[5]) Eine große Massora, welche alle diese Regeln und Angaben umfaßte, schrieb im 11. Jahrhundert Gerschon ben Jehuda.[6]) Diesem schließen wir die Massoraschrift „Ochla Weochla", אכלה ואכלה, an, welche die wesentliche Grundlage der spätern Massora von Jakob ben Chajim war, von der wir schon oben sprachen. Endlich war es im Jahre 1525 der gelehrte Jakob ben Chajim ibn Adonim aus Tunis, der für die Buchdruckerei von Daniel Bomberg in Venedig das umfangreiche Material gesammelt und geordnet hat, das in der veranstalteten großen Bibelausgabe abgedruckt wurde. Wir haben über beide Massoras bereits oben in Teil I. gesprochen. Wir nennen noch das von J. Derenburg herausgegebene Manuel de Coteux, Paris 1871, eine aus Yemen stammende Grammatik und Massorabuch. Eine Zusammenstellung, nach Wortstämmen geordnet, der massoretischen Bemerkungen zum Pentateuch hat die Schrift „Massoreth Sejag Lethora" von Meir Abulafia Halevi ben Todros aus Toledo (1244), gedruckt Berlin 1761, früher Florenz 1750. Zum Schluß erwähnen wir noch, daß die Differenzen der zwei oben genannten massoretischen Schulen sich nicht blos auf die Vokal- und Tonzeichen beziehen, sondern sich auch auf andere massoretischen Angaben erstrecken. Dieselben werden auf 241 angegeben. So hat die Massora alle Angaben im talmudischen Schrifttum nicht blos zusammengestellt, sondern auch vervollständigt. Vermehrt ist die Anzahl der „Keri und Kethib", der Plenen und Defekten, חסרון ויתרון; der sopherischen Verbesserungen, תקוני סופרים, u. a. m. Abweichend vom Talmud hat die Massora die Verszählung, die Zahl und Reihenfolge der biblischen Bücher u. a. m. Neu ist die Einteilung des Pentateuchs in 53 bis 54 große Paraschoth, Sidras, für die sabbatliche Thoravorlesung; auch die Bestimmung der Prophetenstücke, Haftaras (s. d. A.), für sämtliche Sabbate des Jahres u. a. m. Die Rechtschreibung der Wörter wurde vervollständigt und ein nicht unbeträchtlicher Teil neuer Normen durch eigene Forschung und Vergleichung aufgestellt. Wichtig ist die Angabe unter סבירין, daß, wenn auch nach dem Sprachgebrauch ein Wort eine andere Leseart haben sollte, man jedoch bei der rezipierten bleiben soll. Von der Litteratur zur Massora aus der neuesten Zeit nennen wir außer den schon angeführten Schriften: Baer und Strack, Ahron ben Ascher, Dikduke Taamim 1879; Bacher, Berliner Magazin, 17. Jahrg., S. 169—72, 18. Jahrg, S. 50; L. Blau, Massoretische Untersuchungen, Straßburg 1891; Strack, Prolegomena critica 1873, nicht frei von vielen Unrichtigkeiten; vergleiche darüber Geiger, Jüdische Zeitschrift 1872, S. 142—143 und 1874, S. 132. Ferner die Jahresschrift Kherem Chemed IX, S. 62; Ozar Nechmad II, S. 159. Als unentbehrlich bezeichnen wir: Geiger, Nachgelassene

[1]) Woiss, Geschichte der Tradition, B. IV, S. 225. Pinsker, Beitrag, S. 61. [2]) Daselbst. [3]) Graetz, Geschichte, V, S. 552 und Woiss IV, S. 256—8. [4]) Derenburg, Manuol, S. 122; Ginsburg, The Massorah, p. 611. [5]) Darüber Geiger's Zeitschrift, 1864, S. 104. [6]) Frensdorf, Ochla Nr. 71, S. 24; Delitzsch, Leipziger Codices Nr. 1.

Schriften, B. III und B. IV und sein Buch „Urschrift". Die Aufsätze über Massora in Quartal Rev., Jahrg. I u. III haben mir nicht vorgelegen. Dagegen kam mir kurz vor Abschluß dieser Arbeit der Aufsatz „Massora" von Bacher in dem Werke „Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Litteratur" von Winter und Wünsche, Bd. I, zur Ansicht. Die Schriften über die Accente und Vokale bringen wir in den Artikeln: „Tonarten" und „Tonzeichen" und „Vokale".

Messianisches im Gebet, ענייני משיח בתפלה. Das Gebet im Judentume hat neben der Erbauung auch die Belehrung zu seinem Ziele; es soll den Menschen zu Gott erheben und ihm zugleich den Gottesglauben mit seinen Lehren, wie dieselben im biblischen Schrifttum verkündet werden, vorführen und einschärfen. Das jüdische Gebetbuch ist demnach nicht blos ein Buch der Andacht, sondern auch ein Buch der Lehre. Der Messianismus, die Messiasidee der Propheten mit ihren Zukunftsverheißungen bilden einen nicht unbeträchtlichen Bestandteil desselben. In den Hauptgebeten für das Haus und die Synagoge an Wochen- und Festtagen werden diese messianischen Hoffnungen, die den Israeliten über die beengenden Schranken der Gegenwart erheben, mit vielem Nachdruck hervorgehoben. Die drei Richtungen, die sich bei den Juden in der Auffassung der messianischen Verheißungen (s. „Messiasse und „Messias") geltend machten, die religiös-ethische, die politisch-nationale und mystisch-gläubige, finden in den verschiedenen Gebeten ihren Ausdruck und ihre Vertretung. Das jüdische Gebetbuch, der alte Siddur und das Machsor (s. d. A.), ist für die Gesamtheit des jüdischen Volkes in allen seinen Glaubensrichtungen; es will ein Buch der Andacht und der Lehre sein für alle Bekenner des jüdischen Gottesglaubens, wo Niemand sich ausgeschlossen halten soll. Von den genannten drei Richtungen im Messiasglauben ist die erste, die religiös-ethische, die älteste und verbreitetste, zu der sich alle Glaubensrichtungen des Judentums in ihrer noch so großen Verschiedenheit bekennen und immer bekannt haben. Die Pharisäer, Sadducäer, Chassidäer, die Essäer und die Hellenisten während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina; die Rabbinisten, die Karäer, die Mystiker und die Kabbalisten in den folgenden Jahrhunderten; die Orthodoxen, die Reformer und die Konservativen der Neuzeit, sie sämtlich sind Anhänger und Bekenner des Messianismus in seiner religiös-ethischen Ausprägung. Wir bringen von den Gebeten, die von demselben sprechen: a) das Alenugebet (s. d. A.) des täglichen Morgengebetes. Im zweiten Teil desselben heißt es: „Daher hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, daß Du dich baldigst offenbarst, die Götzen von der Erde wegzuschaffen, die Abgötter zu vernichten, die Welt als Reich des Allmächtigen herzustellen, auf daß alle Kinder des Fleisches Deinen Namen anrufen und sämtliche Frevler der Erde sich zu Dir wenden. Mögen alle Bewohner der Welt einsehen, daß Dir allein jedes Knie sich beugen, jede Zunge Dir schwören soll. Vor Dir, Ewiger, unser Gott, sollen sie knien, hinfallen und Deinem Namen Ehre geben; Alle sollen das Joch Deines Reiches auf sich nehmen. Wollest Du über sie ewig regieren, denn Dein ist das Reich und ewig regierst Du ehrenvoll, wie es in der Schrift heißt: „Der Ewige wird ewig regieren" (2. M. 15, 18); „Und es wird der Ewige König sein über die ganze Erde; an diesem Tage wird der Ewige eins sein und sein Name eins." (Sacharia 14, 9.) b) das Gebet am Neujahrs- und Versöhnungstage: ויאתיו. „Und es mögen Alle kommen, Dir zu dienen und den Namen Deiner Herrlichkeit zu preisen; in Eilanden Deine Gerechtigkeit verkünden, daß die Völker Dich aufsuchen, die Dich nicht gekannt, die von aller Enden der Erde Dich preisen und ausrufen: Immerdar sei der Ewige verherrlicht! Sie verlassen alsdann ihre Götzen und erröten ob ihrer Götterbilder, einmütig neigen

sie ihre Schulter, Dir zu dienen. Sie erkennen die Kraft Deines Reiches und lehren die Irrenden Einsicht; Deine Macht verkünden sie und erheben Dich als das über Alles erhabene Haupt. In Ehrfurcht beten sie Dich an und krönen Dich mit der Krone der Erhabenheit. Berge brechen in Jubel aus und Eilande jauchzen ob Deines Reiches und erheben Dich in der Volksansammlung. Es hören die Fernen, sie kommen und reichen Dir die Krone des Reiches." c) Ein Gebet aus dem Achtzehngebet am Neujahrs- und Versöhnungstage mit den Anfangsworten: ובכן תן פחדך. Dasselbe lautet: „Und so lasse walten die Furcht vor Dir, Ewiger, unser Gott, über alle Deine Werke, die Bangigkeit vor Dir über Alles, was Du geschaffen hast, daß alle Werke Dich ehrfürchten, alle Geschaffenen sich vor Dir verbeugen, Alle einen Bund machen, Deinen Willen mit ganzem Herzen zu vollziehen. So, Ewiger, unser Gott, ist es uns ja bekannt, daß Dein die Herrschaft ist, Macht in Deiner Hand; Allgewalt in Deiner Rechten und Dein ehrfurchtsvoller Name über Alles, was Du geschaffen hast".[1]) In einem anderen Gebet daselbst:[2]) „Ewiger, unser Gott, wollest Du über die ganze Welt in Deiner Herrlichkeit regieren, ihr Deine Majestät zeigen; strahle im Glanze Deiner hohen Macht allen Weltbewohnern, auf daß jedes Geschaffene erkenne, daß Du es geschaffen; jedes Gebilde einsehe, daß Du es gebildet; es spreche Alles, was Odem hat: Der Ewige, Gott Israels, ist König und sein Reich herrscht über Alles." Nächst dieser ist es die zweite, die politisch-nationale Richtung des Messiasglaubens, welche im Gebetbuche ebenfalls ihre starke Vertretung hat. Wir bringen von denselben aus dem täglichen Gebete, dem Achtzehngebete, Schemone Esre (s. d. A.): a) die siebente Benediktion, תקע: „Stoße in die große Posaune zu unserer Freiheit, erhebe das Panier, unsere Vertriebenen zu sammeln, bringe uns zusammen aus den vier Enden der Erde. Gepriesen seist Du, Ewiger, der da sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel." b) die elfte: „Nach Jerusalem, Deiner Stadt, kehre in Barmherzigkeit zurück, da residiere, wie Du es verheißen hast. Erbaue es zum ewigen Bau bald in unseren Tagen. Den Thron Davids errichte in ihm. Gepriesen seiest Du, Ewiger, Du erbaust Jerusalem." c) die zwölfte: „Den Sprößling Deines Dieners David lasse bald empor wachsen; sein Horn erhebe durch Deine Hilfe, denn auf Deine Hilfe hoffen wir immerdar. Gepriesen, Ewiger, Du läßt das Horn der Hilfe emporwachsen." Unbedeutender ist die mystisch-gläubige Richtung des Messiasglaubens. Dieselbe hat in den älteren Gbeten bis auf die aus dem 10—12. Jahrhundert keine Vertretung, kein Gebet bringt ihre Angaben und Meinungen zum Ausdruck. Erst im 10. Jahrhundert[3]) wird derselben gedacht Die Lehre der Mystik von der Vorweltlichkeit des Messias, seines Verweilens im Himmel, im Paradies, und seines Leidens zur Sühne der Sünden der Menschen, besonders Israels u. a. m., findet sich ganz in einem poetischen Gebetstück, Pijut (s. d. A.), in der Kaduscha (s. d. A.) des Versöhnungstages (s. d. A.) im Anschluß an die Worte daselbst: „Und er wird uns zum zweiten Mal in seiner Barmherzigkeit erhören vor den Augen aller Lebenden." Dasselbe beginnt mit den hebräischen Worten: אז מלפני בראשית und lautet in deutscher Uebersetzung: „Damals schon, vor der Schöpfung, hat er die Wohnung, den Tempel, und Jinnon, den Messias,[4]) geschaffen; den Tempelberg, Talpijoth,[5]) erhaben von jeher,[6]) errichtet, bevor es Volk und Sprache gab, wo seine Schechina (s. d. A.)

---

[1]) So das Gebet: ובכן תן פחדך. [2]) Daselbst אלהינו יאלהי אבותינו. [3]) Vergl. Landshut, Amude Aboda darüber in der Schemone Esre. [4]) Vergl. „Messias", wo der Name des Messias nach Ps. 72, 17 mit „Jinnon" angegeben wird. [5]) Pesikta Rabbathi S. 149b u. Berachoth S. 30a. [6]) Nach Jerem. 17, 22.

residieren soll, um die Irrenden auf die Bahn der Rechtschaffenheit zu leiten; wenn blutrot sein Frevel gewesen, bestimmte er früher: „Waschet und reiniget euch (Jesaia 1, 18). Sollte sein Zorn furchtbar zum Verderben entbrennen, läßt der Heilige nicht seinen ganzen Grimm aus. Zur Vernichtung sind wir wegen unserer Habsucht hingegeben. Unser Hort naht uns nicht; der Messias, unser Gerechter, wandte sich von uns weg; wir werden gerichtet, Niemand ist, der uns rechtfertigt. Unsere Sünden und das Joch unserer Missethaten, er trägt sie; er leidet wegen unserer Missethaten; ladet auf seine Schulter unser Fehl, Verzeihung zu finden für unsere Sünden, daß wir durch seine Wunden geheilt werden u. s. w." Wir haben hier die Angabe von den Leiden des Messias zur Sühne der Sünden — als Lehre der Mystik, ganz so, wie sie sich im Christentum findet; es ist möglich, daß sie von da ins Judentum Eingang gefunden. Doch wurde sie von den oben genannten zwei anderen Richtungen entschieden als unjüdisch bekämpft und zurückgewiesen. Wir haben dies im Artikel „Messias" und „Messiasleiden" ausführlich dargethan und verweisen darüber dorthin.

Morgentäufer, טובלי שחרית, griechisch Ἡμεροβαπτισταί, Benennung der Angehörigen einer religiösen Vereinigung unter den Juden Palästinas in dem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem bis gegen das 3. Jahrhundert, die jeden Morgen, um das Morgengebet auch in körperlicher Reinheit verrichten zu können, ein Reinigungsbad nahmen. Ueber dieselbe haben sich im talmudischen Schrifttum[1]) und auch bei den Kirchenvätern[2]) einige Nachrichten erhalten. Es wird von einem Disput der Morgentäufer mit den Pharisäern berichtet. „Wir bedauern Euch, Pharisäer", riefen erstere diesen zu, „daß Ihr den heiligen Gottesnamen im Gebet am Morgen in Unreinheit (d. h. ohne vorher genommenes Reinigungsbad) aussprechet". Die Pharisäer antworteten: „Das Bedauern müßte auf Euch bezogen werden, daß Ihr trotz Eurer Reinigung den Gottesnamen im Gebet mit körperlichen Organen aussprechet, da der Körper Sitz der Unreinheit ist".[3]) Der gelehrte Z. Frankel versteht unter den Morgentäufern die „Essäer" (s. d. A.),[4]) aber der Geschichtsforscher Herzfeld[5]) sieht in ihnen die Opponenten gegen die Abschaffung des Reinigungsbades am Morgen vor dem Gebete.[6]) Die Kirchenväter erzählten von denselben, daß sie teils den Pharisäern zugethan waren, aber auch gleich den Sadducäern den Auferstehungsglauben leugneten.[7]) Wir haben uns in dem Artikel „Essäer" über dieselben dahin erklärt, daß sie eine Abteilung der Essäer bildeten. In Betreff des Reinigungsbades vor dem Morgengebet bestimmte ein älteres Gesetz, das von Esra (s. d. A.) hergeleitet wird, daß Männer, die Pollution des Nachts hatten, ein Reinigungsbad nehmen sollen. Die Morgentäufer gingen darin weiter und ordneten dasselbe ein für allemal an, wenn auch keine Pollution erfolgt war. Im 2. Jahrh. n. hob der Gesetzeslehrer R. Juda ben Bathyra ganz und gar die Verordnung des Morgenbades auch auf erfolgte Pollution auf, was auch als Norm anerkannt wurde, wenn auch noch andere Gesetzeslehrer, als z. B. R. Josua b. Levi (s. d. A.) u. a. m. sich nicht dieser Gesetzesaufhebung anschlossen und gegen dieselbe demonstrierten.[8]) Mehreres siehe „Essäer" und „Pharisäer".

---

[1]) Tosephta Judaim Absch. 2 gegen Ende daselbst. Gemara Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth Absch. III 14a. [2]) Euseb., Kirchengesch. IV 22. Epiphan. I 5. [3]) Tosephta Judaim Absch. 2 gegen Ende. [4]) Frankel in seiner Monatsschrift 1853, S. 67. [5]) Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, Bd. 3, S. 396—7, Nordhausen 1857. [6]) Vergl. Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth Absch. 3, 4. [7]) Euseb. hist. evangel. 4, 22 und Epiphan. 1, 5. [8]) Vergl. Gemara Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth III 4.

P.

Parsismus und Judentum, תורת הפרסים. Der Mensch ist und bleibt in allen Lebenslagen ein geselliges Wesen, der von seiner Umgebung, in die er gerät, lernt und annimmt. Sein Denken und Fühlen, seine Lebensweise und Lebensrichtung werden von derselben beeinflußt und gebildet Wir mögen noch so sehr exklusiv und partikularistisch sein wollen, die Macht der Umgebung ist stärker, sie reißt uns allmählich an sich und bricht die Schranken, welche trennen und scheiden. Aegypten und Babylonien waren die zwei Reiche, zwischen denen die Israeliten in Palästina ihr Volks- und Staatsleben aufbauten, sie wurden bald von diesem, bald von jenem beeinflußt, auch zeitweise religiös und politisch beherrscht. Im ersten Staatsleben war es der heidnische grobsinnliche Götzendienst mit den mit ihm verbundenen Sitten, welche bei ihnen eindrangen und ihren Gottesglauben bedrohten. Nach der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina war das Götzenwesen bei den Israeliten überwunden, aber desto mächtiger drohten andere Mächte der Umgebung der jüdischen Religion mit ihren Lehren und Gesetzen gefährlich zu werden. In den Ländern des persischen Reiches, wohin die Israeliten nach der Eroberung Palästinas (606 v.) durch Nebukadnezar (s. d. A.) verpflanzt wurden, lernten sie die Religion der Parsen, den Parsismus, kennen, die wegen der Aehnlichkeit ihres Gottesglaubens, der bildlosen Gottesverehrung, des Engels- und Geisterglaubens u. a. m. mit den Lehren des Judentums leicht Eingang und Aufnahme bei den Juden finden konnte. Später war es das Griechentum (s. d. A.) in den Ländern Syriens, Aegyptens und besonders in Alexandrien, welches mit seinen Sitten und Anschauungen, seinen Philosophemen von Gott, Welt und Menschen auf die Juden dieser Länder stark einwirkte und den Boden ihrer Religion unterwühlte. Wir haben in den Artikeln: „Griechentum", „Hellenismus", „Religionsphilosophie", „Ethik, philosophische", „Aristäas", „Aristobul", „Philo der Alexandrier", „Septuaginta" u. a. m. in unserer Realencyklopädie von dem Eindringen dieses Griechentums und dessen spätere Bekämpfung von Seiten der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina gesprochen, auf die wir hier nur verweisen. Es bleibt uns hier nur noch den Einfluß des Parsismus auf das Judentum und dessen Bekämpfung und Zurückweisung von demselben zu erörtern übrig. In der Behandlung dieses Themas machen sich unter den Gelehrten zwei Meinungen geltend. Die Einen weisen auf die exilischen und nachexilischen Bücher des biblischen und apokryphischen Schrifttums (s. Bibel und Apokryphen) hin,[1]) die angeblich Vorstellungen von Engeln und Geistern, ähnlich denen des Parsismus haben (s. weiter) und behaupten, das Judentum habe dieselben dem Parsismus entlehnt,[2]) die Andern weisen diese Annahme entschieden zurück und treten für die Unabhängigkeit des Judentums von irgend einem Einflusse des Parsismus ein. Wir erklären uns weder für diese, noch für jene Meinung und scheuen nicht die Mühe, die Berichte darüber selbständig zu prüfen, um zu einem eigenen Resultate zu gelangen. Der Sturz des assyrisch-babylonischen Reiches durch Cyrus, „Koresch" (s. d. A.) und die Begründung des großen persischen Reiches auf die Trümmer desselben — bahnte dem Parsismus, der Religion der Perser, die Herrschaft in den eroberten Ländern. Für die Israeliten in diesen Landschaften mochte diese Umwandlung der politischen und religiösen Verhältnisse recht erfreulich gewesen sein. Waren ja die Assyrer und

---

[1]) Von den Apokryphen gehören hierher: das äthiopische Henochbuch, das 4. Buch Esra und das Buch der Jubiläen. [2]) Siehe Schorr, Hachaluz, Jahrgang 8, dem schon Abraham Geiger in seiner Zeitschrift mißtrauisch entgegentritt.

die Babylonier die Eroberer und Zerstörer ihres Staates in Palästina und ihres Heiligtums in Jerusalem. Hierzu kam, daß Cyrus ihnen den Rückzug nach Palästina nicht nur gestattete, sondern sie noch mit allem Möglichen dazu unterstützte. Es traten daher freundliche Beziehungen zwischen den Juden und den Persern und ihren religiösen Anschauungen ein, die allmählich wohl zu einem Austausch ihrer Religionslehren führten. Hatte doch der Parsismus nichts von dem wüsten Götzenwesen der Syrer und Assyrer (s. Götzendienst); sein Urgott, Zerevane Akerene, war gleich dem des Judentums kein sinnliches Wesen. Von dem freundlichen Einvernehmen der Juden mit den Persern sprechen noch die spätern Volkslehrer. „Gott, der Herr, wußte, das Israel unter Roms Herrschaft nicht bestehen könnte, er ließ es nach Babylonien ins Exil gehen“.[1]) Man wünschte, daß die Zerstörer des zweiten Tempels, die Römer von den Persern besiegt werden,[2]) und allgemein hieß es: „Wer von Babylonien nach Palästina auswandert, übertritt das Verbot in Jeremia 27, 22.[3]) Die Folge dieses gegenseitigen freundlichen Verkehrs mochte gewesen sein, daß vieles vom Parsismus in den Volksglauben der Juden überging. Einen Beweis dafür haben wir in dem entschiedenen Auftreten des Propheten Jesaia gegen den Gottesglauben des Parsismus, von einem Gott des Lichtes und des Guten, Ormuzd, und einem Gott der Finsternis und des Bösen, Ahriman, die aus dem Urgott hervorgegangen, emaniert, sein sollten. Wir lesen darüber in Jesaia 45, 5—7. „Ich bin der Ewige und Niemand mehr; außer mir giebt es keinen Gott, ich helfe dir, und du kennst mich nicht? Doch von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang erkennen sie mich, es giebt keinen Gott außer mir; ich, der Ewige und keiner mehr. Er bildete das Licht und schuf die Finsternis; er machte den Frieden und schuf das Böse, ich, der Ewige, vollziehe dieses Alles.“ Von welcher Bedeutung dieser Mahnruf noch später bei den Lehrern des Judentums gewesen, ersehen wir daraus, daß derselbe ein für allemal als Bekenntnis des Israeliten in das Morgengebet von dem Euloge über das Wiederausstrahlen des Sonnenlichtes am Morgen aufgenommen wurde. Es heißt daselbst: „Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, er bildet das Licht und schafft die Finsternis; er macht den Frieden und ist der Schöpfer von Allem.“ Welchen Erfolg dieses polemische Auftreten des Propheten hatte, und zu welchen Maßnahmen sich später die Lehrer des Judentums gegen das Eindringen des Parsismus veranlaßt sahen, darüber berichten wir später. Aber das vermögen wir jetzt schon auszusprechen, daß die Gottesidee des Judentums oder richtiger sein Gottesglaube mit den Lehren und Gesetzen desselben frei und rein von jeder Vermischung und Entlehnung aus dem Parsismus infolge der energischen Thätigkeit gegen denselben (siehe weiter) geblieben. Wir gehen weiter und behaupten, daß der jüdische Gottes-, Engel- und Geisterglauben durch die verschiedenen ihm später beigelegten Namen einen Gegensatz oder besser eine Negation des Gottes-, Engel- und Geisterglaubens im Parsismus und im Heidentum überhaupt ausdrücken sollte. Die Engel- und Geisterlehre, wie wir dieselbe in unserer Real-Encyclopädie in den Artikeln: „Engel“, „Klassen und Arten der Engel“, „Geister, böse und gute“, „Geister und Gespenster“, „Asasel“, „Asmodi“, „Lilith“, „Satan“, „Samael“ u. a. m. angegeben, bezeichnet die Engel und Geister als keine selbständige, eigenmächtige, aus Gott emanierte, frei handelnde Wesen, sondern sie kennt sie als von Gott erschaffene und von ihm in ihren Werken abhängige Vollzieher göttlicher Aufträge, die nicht ihren Willen, sondern den ihres Herrn zum Ausdruck zu bringen haben. So

[1]) Gittin S. 17a. [2]) Joma S. 10a. [3]) Kethuboth S. 111a. [4]) Der hebr. Text davon ist: ברוך אתה ה אלהינו מלך העולם יוצר איר ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל

lesen wir in den Psalmen (Ps. 103, 20, 21): „Es preisen den Ewigen seine Engel, die mächtigen an Kraft, Vollzieher seines Wortes, bereit, zu hören auf die Stimme seines Auftrages. Den Ewigen preisen alle seine Heere, seine Diener, die seinen Willen vollziehen.“ Dieselbe Vorstellung spricht auch ein altes synagogale Gebetstück in dem täglichen Morgengebet aus; es lautet: „Gepriesen unser Hort . . ., er schuf seine Diener . . . . ; sie alle stehen in der Höhe der Welt und lassen gemeinsam in Ehrfurcht und laut die Worte des lebendigen Gottes, des Weltenkönigs, hören . . ., Alle vollziehen ängstlich und ehrfurchtsvoll den Willen ihres Schöpfers, nehmen auf sich (erkennen an) das Joch des Himmelreiches (s. Gottesreich) und rufen: „heilig, heilig, heilig! einander zu“. Von den den Engeln beigelegten Namen, welche den jüdischen Engel- und Geisterglauben im Gegensatz zum Parsismus ausdrückten, nennen wir: „Gabriel“, גבריאל, Gottesmacht: „Michael“, מיכאל, „Wer wie Gott“; Raphael, רפאל, „Gott heilt“; „Uriel“, אוריאל, „Gott, mein Licht“. In denselben wird auf „Gott“ mit solchem Nachdruck hingewiesen, daß das eigene „Ich“ des Engels in Gott gleichsam aufgeht. Auch die Benennungen: „Gute Engel“, „Böse Engel“,[1]) „Engel des Verderbens“, מלאך המשחית,[2]) „Friedensengel“, מלאכי השלום,[3]) „Satan“, שטן,[4]) u. a. m. bezeichnen die Engel nur nach den ihnen gegebenen Aufträgen. Aehnlich wird von guten und bösen Geistern gesprochen; es sind Wesen, die weder absolut „gut“, noch absolut „böse“ sind, sondern so nach den von ihnen zu vollziehenden göttlichen Aufträgen heißen.[5]) Von dem biblischen Schrifttume heben wir das Buch Hiob hervor, wo der Satan ausdrücklich als von Gott abhängig dargestellt wird. Im Auftrage gegen Hiob heißt es: „jedoch sein Leben hüte“, אך את נפשו שמור. Von den Lehren und Aussprüchen der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer (vom 1.—4. Jahrh.) in diesem Sinne bringen wir: „Der Name des Engels ist nach seiner Sendung“,[6]) „Nicht, wie er jetzt genannt wird, ist später sein Name;“[7]) „Ich weiß nicht, mit welchem Namen man mich später nennen wird“, soll die Antwort des Engels an Manoach (s. d. A.), der nach seinem Namen frug, gewesen sein;[8]) „Eine Tafel“, lehrte Simon ben Lackisch, „hängt auf dem Herzen des Engels, wo der Name Gottes in Verbindung mit dem des Engels vereint verzeichnet steht“, eine Erklärung der oben erwähnten Engelnamen.[9]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Gottes Name wurde mit dem jedes Engels vereinigt“, es heißt: „Denn mein Name ist in ihm“.[10]) Ferner: „Die Engel wurden nicht am ersten Tage geschaffen, daß man nicht sage, die Engel Michael und Gabriel waren bei der Himmelsschöpfung mitthätig.“[11]) Auf die Frage: „Wann wäre Gottes Ruhm größer, wenn es schädigende Geister, Schedim, giebt oder wenn es keine gäbe? lautete die Antwort: Gewiß, wenn es welche giebt und sie nicht schädigen dürfen“.[12]) Im Allgemeine war ihre Lehre darüber: „Die Engel sind Geschöpfe,[13]) deren Namen,[14]) Gestalt,[15]) Zahl,[16]) Gott verschieden ändert. Nicht ein Engel vermag zwei Botschaften zugleich vollziehen,[17]) ebenso vollziehen nicht

---

[1]) Ps. 68. 49. [2]) 2. S. 24, 17. [3]) Jesaia 33, 7. [4]) S. d. A. [5]) Vergl. den Artikel „Geister, gute und böse;“ auch „Ahasel“, „Geister“ und „Gespenster“. [6]) Midrasch rabba 4. Mos. Absch. 10. [7]) Daselbst 1. Mos. Absch. 75 und 78. [8]) Daselbst zu 4. Mos. Absch. 10. [9]) Jalkut zu Psalm § 797. Pesikta Rabbath cap. 21 S. 104. Tanchuma zu Jithro S. 14. [10]) Tanchuma zu משפטים 2. Mos. 23, 21. שמו של הב"ה משותף עם כל מלאך ומלאך שנ׳ כי שמי בקרבו. [11]) Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 1 und Absch. 2. שלא נבראו מלאכים ביום ראשון שלא יאמרו מיכאל היו מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והב"ה באמצע. [12]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 5, 6. Jalkut I. § 665. [13]) Midr. rabba 2. M. Absch. 15. [14]) Das. 1. Mos. Absch. 78. [15]) Das. 2. Mos. Absch. 15. [16]) Das. 3. Mos. Absch. 31. [17]) Das. 1. Mos. Absch. 50.

zwei Engel eine Botschaft.[1]) Aber wie vereinigt sich mit dieser Darstellung der Ausspruch eines Volkslehrers Simon ben Lakisch (im 3. Jahrh.) der in Bezug auf den Ausspruch R. Chaninas, „die Namen der Monate kamen mit ihnen aus Babylonien", daß auch die Namen der Engel mit ihnen (den Exulanten) mitkamen,[2]) אף שמות מלאכים עלו עמהם מבבל, eine Angabe, die ihre volle Bestätigung durch die vorexilischen biblischen Bücher hat, wo die Engel ohne Namen vorkommen. Zeigt dies nicht von einem späteren Einfluß oder gar Entlehnung aus dem Parsismus? Wir sind mit dieser Frage an dem Hauptteil unseres Themas. Der erwähnte Ausspruch des genannten Volkslehrers mit seiner Hinweisung auf die vorexilischen Bibelbücher, wo die Engel keine besondern Namen haben, dient Vielen als Beweis der Annahme, daß das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen Mehreres dem Parsismus entlehnt habe. Wir haben uns oben gegen diese Annahme erklärt und wollen hier unsere Gegenäußerung zu begründen suchen. Vor Allen bemerken wir, was wir schon oben dargelegt haben, daß die Engelnamen, die in den nachexilischen biblischen Schriften und im Midrasch vorkommen, eher eine Bekämpfung des Parsismus als eine Entlehnung aus ihm sein kann. Andererseits muß zugegeben werden, daß die späteren Angaben von Engelnamen in den nachexilischen Schriften der Juden durch die Berührung des Judentums mit dem Parsismus hervorgegangen. Der Sachverhalt desselben ist dieser. Der Volksglaube der Juden in den babylonischen Ländern hat eine Menge vom Aberglauben des Parsismus in sich aufgenommen; der ganze Geister- und Gespensterspuk mit ihren Zauber- und Beschwörungsmitteln, den vielen sympathischen Kuren u. a. m. fand bei ihm ein neues Heim. Einen großen Teil davon bringen die Talmuden und Midraschim in ihren agadischen Aussprüchen, die daselbst den Charakter von Volkssage oder Volksglauben haben. Der gelehrte Gideon Brecher hat diesen jüdischen Volksglauben mit seinen Sagen in seiner Schrift: „Das Transcendentale im Talmud" (Wien 1860) zusammengestellt. Wir haben einen großen Teil desselben in den Artikeln unserer Realencyklopädie: „Geister, böse und gute;" „Geister und Gespenster", „Böses Auge", „Zauberei", „Amuletten", „Besprechung von Krankheiten", „Asmodi", „Satan", „Asasel", „Aberglaube" besprochen. Wie verhielten sich die Volks- und Gesetzeslehrer in der talmudischen Zeit gegen diesen vom Aberglauben des Parsismus geschwängerten Volksglauben? Denselben durch Wort und That zu bannen —, erschien ihnen als ein vergebliches Abmühen; sie suchten ihm eine monotheistische Grundlage zu verschaffen, ein Mittel, daß er nicht mit dem jüdischen Gottesglauben in Widerspruch kam. Der Volksglaube an gute und böse Engel, an gute und böse Geister wurde derart umgestaltet, daß dieselben, wie schon angegeben, im Gegensatze zum Parsismus als keine selbständige Wesen, sondern als von Gott geschaffene, von ihm abhängige und seine Aufträge vollziehende Geister gehalten werden sollen, die ursprünglich weder gut, noch böse sind, sondern so nach der Ausführung der göttlichen Aufträge genannt werden. Wir haben in den genannten Artikeln nachgewiesen, daß nach den Lehren der Volkslehrer die sogenannten bösen Engel und die bösen Geister auch Aufträge zu guten Werken erhalten und vollziehen können. Diese monotheistische Umbildung des von Parsismus erfüllten Volksglaubens der Juden in Babylonien war eine Konzession an denselben, ein Verfahren, das ältern Ursprunges ist, von dem schon das biblische Schrifttum berichtet. Es verbietet das mosaische Gesetz jede Opferdarbringung für die vom Volke gehaltenen bösen Geister (3. M. 17, 7) und doch gehörte die Absendung eines Opfers zum

---

[1]) Daselbst. [2]) Jeruschalmi Rosch hasohana Absch. 1. Halacha 4.

Asasel zu den Werken des Tempelkultus am Versöhnungstage.[1]) Die Lösung dieses Widerspruches war, wie wir dies in dem Artikel „Asasel" (s. d. A.) nachgewiesen haben, daß diese Opferdarbringung auf streng monotheistischer Grundlage geschah; daher als Kon:ession an den Volksglauben von bösen Geistern gestattet war. Zwei Stiere wurden im Tempel zu Jerusalem am Versöhnungstage (s. d. A.) nach gesetzlicher Vorschrift als Opfer Gott geweiht, von denen der eine nach vollzogener Weihung als Opfer für Gott zum Asasel nach der Wüste geschickt wurde. Es war eine Umbildung des Volksglaubens auf monotheistischer Grundlage, die hier vollzogen wurde. Ein zweites Beispiel solcher Umbildung als Konzession an den Volksglauben finden die Gesetzes- und Volkslehrer in dem Gesetze und der Einführung der Opferdarbringung überhaupt. „Ein Prinz", so lehrten sie,[2]) „erlaubte sich in seinem Hochmut den Genuß verbotener Speisen: Der König hörte davon und befahl seinem Sohne, er möchte von nun an täglich an seinem Tische speisen, damit er so von seiner Sünde lasse." So verhielt es sich mit dem Opfergesetze, Israel war dem Götzendienste ergeben, es brachte den Waldteufeln Opfer (3. M. 17, 8) auch opferte es auf Anhöhen. „Da sprach Gott, mir bringet im Heiligtum Opfer, damit ihr vom Götzendienste abgehalten und gerettet werdet." Welche Gestalt diese nach dem jüdischen Gottesglauben umgestaltete Engel- und Geisterlehre des Parsismus im Volksglauben der Juden annahm, darüber bitten wir die Artikel „Engel" und „Geister, böse und gute" in unserer Realencyclopädie nachzulesen. Eine weitere Frage wäre, ob der Auferstehungsglauben mit dem von einer künftigen Welt, „olam haba", עולם הבא, und dem eines Weltgerichts aus dem Parsismus entlehnt wurde, auch darüber geben die betreffenden Artikel Aufschluß. Zur Litteratur über Parsismus und Judentum nennen wir: Orient 1851, S. 750; Baer, Leben Abrahams; Schorr, Hachaluz 1865; Ben Chananja 1865, S. 637 und 720; Jeschurun 1871; Kohut, Angeologie; Weiß, Tradition II. Absch. 1, S. 12 u. S. 16—124, Rahmer, Litteraturblatt 1875, Nr. 11; Geiger, Zeitschrift, B. IV. S. 70; VII. S. 168.

R.

Religion, דרך ה׳, Weg Gottes; auch יראת אלהים, Gottesfurcht. I. Name und Bedeutung. Ueber „Religion" versteht man im Judentume den Gottesglauben und die Gottesverehrung mit ihren Lehren und Gesetzen des Rechts und der Menschenliebe. Der Name „Religion" ist lateinischen Ursprunges und kommt im biblischen Schrifttume nicht vor; die Benennungen dafür sind da: 1. Glaube, אמונה;[3]) 2. Gottesfurcht, יראת ה׳, auch יראת אלהים,[4]) eine Bezeichnung, die nicht in knechtischem Sinne, sondern in der Bedeutung von „Ehrfurcht", Gottesverehrung, zu nehmen ist, als Ausdruck der freien Selbstempfindung, der eigenen Erkenntnis — nach: „Siehe, Gottesfurcht ist das Erste der Erkenntnis",[5]) „Und nun, Israel, was verlangt der Ewige, dein Gott, von dir, als nur den Ewigen, deinen Gott, zu fürchten (zu ehrfürchten), in seinen Wegen zu wandeln, ihm zu dienen und ihn zu lieben";[6]) 3. Weg Gottes, דרך ה׳ nach: „Wandle vor mir und werde vollkommen";[7]) „daß du den Weg des Ewigen

---

[1]) Siehe den Artikel: „Asasel." [2]) Midrasch rabba zu 3. Mos. Absch. 22. לפי שהיו להוטים אחר עבודה זרה. [3]) Nach Ps. 119, 86, כל מצותיך אמונה und das. 119, 30 דרך אמונה בחרתי. Bei den Juden im Mittelalter war der Gebrauch dieses Ausdruckes für „Religion" allgemein. [4]) 1. Mos. 26, 11; 5. Mos. 6, 2. Vergl. den Artikel „Gottesfurcht" in Abth. II dieser R.-E. [5]) Spr. Sal. 1, 7. [6]) 5. Mos. 10, 12. [7]) 1. Mos. 17, 1.

beobachtest, Recht und Wohlthun vollziehest";[1] 4. Dienst Gottes, עבודת ה׳ mit der nähern Angabe: „ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele."[2] In ihrem weitern Begriffe heißt sie auch: „Bund Gottes", ברית ה׳, und Lehre des Ewigen", תורת ה׳ II Wesen, Gestalt und Charakteristik. In obiger Bezeichnung der Religion im Judentume als des Gottesglaubens und der Gottesverehrung mit ihren Lehren und Gesetzen des Rechts und der Menschenliebe ist zugleich die Angabe ihres Wesens, ihrer Gestalt und ihrer Charakteristik mit begriffen. Der Gottesglaube enthält die Gottesidee des Judentums. Ihre Darstellung in dem biblischen und nachbiblischen Schrifttume kennt Gott in seiner Geistigkeit, Einheit und Heiligkeit,[3] zu denen noch die andern Eigenschaften Gottes als z. B. Allgegenwart, Gerechtigkeit, Liebe, Gnade, Barmherzigkeit u. a m. hinzukommen, die dem inweltlichen Walten Gottes entnommen sind. Gott wird als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt gehalten. Wir haben über diese Zeichnung Gottes in den Artikeln „Gott", „Allgegenwart Gottes", „Allmacht Gottes", „Gerechtigkeit Gottes", „Heiligkeit Gottes", „Liebe Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes", „Schöpfung", „Welterhaltung und Weltregierung Gottes" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Dieser Gottesglaube stellt in seinem praktischen Teile Lehren und Gesetze auf, die dem Menschen den Weg zur geistigen und leiblichen Glückseligkeit zeigen und so für ihn eine Heilsstiftung bilden. Diese Lehren und Gesetze sind, wie bereits oben angegeben, die der Ethik, des Rechts und des Kultus. Die Gesetze des Rechts und der Ethik sind ebenso Teile der Religion, die ihr Wesen bilden, als die des Kultus und der Dogmatik; es giebt keine Scheidung zwischen dem Gesetze des Weltlichen und Göttlichen, beide bilden das Wesen der Religion und das ist das Charakteristische der Religion des Judentums. *a.* Der Mensch, geistige Begabung, Willensfreiheit, Böses, Sünde, Offenbarung, Heilsstiftung; Israel, Beruf und Aufgabe, Gottesreich und Zukunft. Der Mensch ist unter den Geschöpfen vermöge seines Geistes das bevorzugteste Wesen. Seine geistigen Anlagen befähigen ihn zum Selbstdenken und Selbsturteilen; seine Gefühle und Empfindungen lassen ihn auch das Wohl und Weh Anderer mitfühlen und mitempfinden, und vermöge seiner Willensfreiheit kann er über sich selbst bestimmen und seine Lebensweise wählen. So wird der Mensch als im Ebenbilde Gottes geschaffen gehalten,[4] und vom Psalmisten als zum Herrscher in der Schöpfung, mit Hoheit und Würde geschmückt, bezeichnet, der nur mit Geringem der Gottheit nachgesetzt ist.[5] Aber in dieser hohen Auszeichnung des Menschen liegt zugleich die Möglichkeit seines Falles. Vermöge seiner Willensfreiheit kann er auch sich das ihm Schädliche wählen, den Weg des Bösen betreten, der Sünde verfallen und ein unglückseliges Leben führen. „Der Mensch in all seinem Glanze, wenn er es nicht versteht, gleicht dem Vieh, das sprachlos ist". (Ps. 49, 21). „Wehe denen, die das Böse gut nennen und das Gute böse, die Finsternis zum Lichte machen und Licht zur Finsternis, die Bitteres zu Süßem und Süßes zu Bitterem (Jesaia 5, 20). Diesem Uebel vorzubeugen, ist die Religion da, die mit ihren Lehren und Gesetzen der Offenbarung (s. d. A.) dem Menschen den Weg des Guten, der Tugend und Glückseligkeit zeigt — mit dem Rufe: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, wähle das Leben!"[6] ferner: „Ohne Offenbarung verwildert das Volk; beobachtet er das Gesetz, heil ihm".[7] Es sind dies die auf Sinai geoffenbarten

---

[1]) Das. 1. Mos. 18, 19. [2]) 1. Mos. 11, 13. [3]) S. d. A. [4]) 1. Mos. 1, 27. Siehe: „Ebenbild Gottes". [5]) Ps. 8, 4—10. Vergl. Ps. 139, 14. [6]) 5. Mos. 30, 15, 19. [7]) Spr. Sal. 29, 18.

Gesetze, die „zehn Gebote", mit den sie erweiterten Lehren und Bestimmungen des Rechts, der Ethik, des Gottesglaubens und der Gottesverehrung im Pentateuch und den andern biblischen Schriften.[1]) Die Verkündigung derselben geschah erst an die Israeliten durch Moses; sie sollten eine Heilsstiftung zunächst für das israelitische Volk werden, um von da in die Völker für die ganze Menschheit einzuziehen. Israel war bestimmt, diese Heilsstiftung mit ihren Segnungen in seiner Mitte zu verwirklichen, ihre Lehren und Gesetze zu erhalten und weithin zu verkünden, bis sie ein Gemeingut aller Menschen geworden und sie ein Gottesreich bilden, wo Gott in Wahrheit erkannt, verehrt und angebetet wird und die Menschen zu Werken des Rechts und des Friedens in gegenseitiger Liebe und Achtung verbunden sein werden. Das Böse und die Sünde,[2]) lehrt das Judentum, sind nicht mit dem Menschen mitgeboren, bilden auch keine Wesen an sich; Gott hat alles gut geschaffen[3]) und das Böse hat keine Stätte bei ihm.[4]) Dieselben entstehen infolge unseres Fehls, das durch Anreiz des Sinnlichen zum übermäßigen Genuß oder durch Verwirrung der Begriffe — sich des Menschen bemächtigt. „Zwei Makler der Sünde, heißt es: existieren, das Auge und das Herz; das Auge sieht und das Herz gelüstet";[5]) ferner: „Weichet nicht ab nach eurem Herzen und euren Augen, denen ihr nachbuhlet".[6]) In diesem Sinne wird auch die Vergeltung angegeben. Der Lohn des Guten ist die Frucht des Guten und die Strafe des Bösen sind die Folgen des Bösen. „Das Böse verfolgt die Sünder";[7]) „Die Person, welche sündigt, stürzt sich in den Tod".[8]) Von dieser Bibellehre sind die Angaben der Mystik zu unterscheiden, welche auch von der Vergeltung nach dem Tode sprechen.[9]) *β.* Der Mensch zu Gott, die Gottesverehrung. Die Lehren und Gesetze der Gottesverehrung haben die Befestigung des Gottesglaubens in der oben angegebenen Gestalt zu ihrem Ziele. Es gehören hierher die gottesdienstlichen Handlungen im Gotteshause und in der Familie, als die Feier des Sabbats (s. d. A.), der Feste (s. d. A.); ferner das Gebet, die Institution der Vorlesung aus der Thora und den Propheten u. a. m. an diesen Tagen, denen wir als besonders wichtig die Volksbelehrung und den Jugendunterricht anreihen, die im ersten Staatsleben durch die Leviten (s. d. A.) und die Propheten (s. d. A.) und im zweiten Staatsleben und nach demselben durch die Volks- und Gesetzeslehrer besorgt wurden. „Versammle das Volk", heißt es, „die Männer, die Frauen, die Kinder und den Fremden in deinem Thore, daß sie hören und lernen, den Ewigen, euren Gott, zu ehrfürchten und zu beobachten alle Worte dieser Lehre";[10]) ferner: „Schärfe sie deinen Kindern ein; rede von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst;[11]) sie (die Leviten) lehren deine Rechte, Jakob, und deine Lehre, Israel".[12]) Ausführlicheres darüber bitten wir in den Artikeln „Vorlesung aus der Thora", „Unterricht", „Lehrer", „Erziehung" nachzulesen. *γ.* Der Mensch zu sich selbst. Die hierher gehörenden Lehren des biblischen und nachbiblischen Schrifttums bezeichnen die Arbeit zur Selbstbildung und Selbstveredlung als das Erste der Pflichten des Menschen zu sich selbst. Es gehören hierher die Ausbildung seiner geistigen Anlagen und das Ringen nach besserer Erkenntnis. Wir lesen darüber: „Der Pfad des Lebens geht für den Denker aufwärts, damit er nicht in den Abgrund stürze".[13]) „Ein Lebensquell ist der Verstand seinem

---

[1]) Siehe diese Artikel einzeln. [2]) Siehe: „Böses" und „Sünde". [3]) Nach 1. M. 1, 31. Gott sah Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut. [4]) Ps. לא יגורך רע. [5]) Midrasch rabba zu Schelach Lecha עינא ולבא תרי סרסורי דחטאי נינהו [6]) 4. M. 15, 39. [7]) Spr. Sal. [8]) Ezechiel. [9]) Siehe: „Lohn und Strafe" und „Vergeltung". [10]) 5. Mos. 31, 11. [11]) 5. Mos. 5, 7. [12]) Das. 33, 10. [13]) Spr. Sal. 15, 24.

Besitzer";[1] „der Weisheit Anfang ist, erwirb Weisheit, und mit all deinem Gute verschaffe dir Einsicht";[2] „Der Sittenlehre wende dein Herz zu, den Lehren der Erkenntnis dein Ohr";[3] „Die Lippen der Weisen verbreiten Erkenntnis, das Herz der Thoren Unsinn";[4] „Es giebt keinen größern Reichtum, als den der Erkenntnis, keine größere Armut als die an Erkenntnis";[5] „Wo Wissen ist, da ist Alles, aber wo dasselbe fehlt, was ist da? Erwirbst du Erkenntnis, was mangelt dir?"[6] Nächst der Ausbildung des Geistes wird an die Veredlung des menschlichen Herzens erinnert. „Vor aller Macht hüte dein Herz, denn des Lebens Strömungen gehen von ihm aus";[7] „das Herz und die Augen sind Makler der Sünde";[8] die Frevler sind in der Gewalt des Herzens, aber die Gerechten haben das Herz in ihrer Gewalt".[9] Neben diesen Zwei gilt als Drittes der Umgang mit Weisen und Tugendhaften. „Wer mit Weisen umgeht, wird selbst weise, aber wer sich zu Thoren gesellt, verdirbt";[10] „Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, willige nicht ein; mit ihnen gehe nicht auf einem Wege, von ihrem Pfade halte deine Füße zurück".[11] Ferner wird zur leiblichen Selbstpflege und Selbsterhaltung gemahnt. Obenan gehört hierher die Sorge, sich gesund zu erhalten und Alles zu vermeiden was demselben hinderlich werden kann. Die Mahnungen darüber sind: „Und hüte dich und hüte dein Leben";[12] „Gesunder Leib ist besser als Gold, und ein heiteres Gemüt, mehr denn Perlen";[13] „Wer seiner Seele wohlthut, ist ein frommer Mann, aber wer sich peinigt, ist grausam".[14] Man halte sich fern von Allem, was schädlich wird; sei besonnen und mäßig in allen Lebensgenüssen. „Sei nicht unter den Weinsäufern und gehöre nicht zu den Fleischschlemmern";[15] „Wehe denen, die am frühen Morgen schon nach starken Getränken jagen, am späten Abend vom Weine glühen, Zither und Harfe, Pauke, Flöte und Wein ihre Gelage sind, das Thun des Ewigen betrachten sie nicht".[16] Dagegen heißt es: „Wer sich beherrscht, ist besser als ein Städteeroberer";[17] „Wer ist stark? der seinen Trieb bezwingt".[18] Der Mosaismus stellt eine Anzahl von Speisegesetzen auf, an deren Schluß es heißt: „Machet eure Person nicht zum Abscheu, verunreinigt euch nicht und werdet nicht unrein, denn, ich der Ewige, bin heilig".[19] Außer den Speisegesetzen gehörten zur Erhaltung der leiblichen Gesundheit die Reinhaltung des Körpers. „Der Mensch wasche täglich sein Gesicht, Hände und Füße schon wegen der Ehre seines Schöpfers".[20] Zur Sicherung seines Lebensunterhalts wird zur Arbeit in jeder Gestalt und zur Erlernung eines bestimmten Gewerbes gemahnt. Wir haben darüber in den Artikeln „Arbeit", „Handwerk", „Ackerbau" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. d. Die Pflichten des Menschen zu seiner Familie. Die Familie und das Familienleben, wie beides sich bei den Juden bis in die Gegenwart hinein durch innige Liebe des Mannes und Weibes, durch aufopfernde gegenseitige Hingebung der Eltern und ihrer Kinder, durch Aufhilfe der verarmten Verwandten u. a. m. ausgezeichnet haben, bildet den Glanzpunkt des Judentums und verdienen die Aufmerksamkeit des Kulturhistorikers. Wodurch hatten sie sich so segensvoll aufgebaut? Die biblische Gottesidee mit ihren Mahnungen zu den Werken der Gottähnlichkeit waren es, sie bildeten den Boden, auf

---

[1]) Das. 16, 22. [2]) Das. 4, 7. [3]) Das. 23, 11. [4]) Das. 15, 7. [5]) Gemara Kethuboth S. 68. [6]) Daselbst und Nedarim S. 41. [7]) Spr. Sal. 4, 23. [8]) Midrasch rabba zu Schelach Lecha am Ende. עַנוי ולבא סרסורא דחטאי נינהו. [9]) Das. zu 1. M. Absch. 67. [10]) Spr. Sal. 13, 20. [11]) Das. 1, 10, 15. [12]) 5. Mos. 4, 9. [13]) Sirach 30, 14. [14]) Spr. Sal. 11, 17. [15]) Spr. Sal. 23, 20, 21. [16]) Jesaia 5, 11, 22, 22, 23. [17]) Spr. Sal. 16, 32. [18]) Aboth. 4, 1. [19]) 3. M. 11, 43. [20]) Gemara Sabbath S. 51b. רוחץ אדם פניו ידיו ורגלו מפני כבוד קונו. Mehreres siehe: „Reinheit", „Baden", „Bäder", „Heilbäder" in Abt. I u. II.

dem die Familie und das Familienleben so herrlich emporgewachsen und solch schöne Blüten getrieben. Die Ehe (s. d. A.) ist da eine auf dem Prinzip der Heiligkeit, Freiheit und Liebe vollzogene Verbindung des Mannes und Weibes zum gemeinsamen Wirken, gegenseitiger Stütze und Achtung. Dieser ihr Ehebund wird als Gottesbund betrachtet mit der nähern Angabe, daß Gott Zeuge der Eheschließung ist, der über ihre Aufrechthaltung wacht. „Der Ewige ist Zeuge zwischen dir und der Frau deiner Jugend, gegen die du treulos handelst, und sie ist deine Genossin!"[1]) Das Liebesband, welches Mann und Weib zum freudigen Zusammenleben umschlingt, gilt dem Propheten als Bild der Verbindung Gottes mit dem Menschen.[2]) Kinder werden als Segen des Haus- und Familienlebens angesehen. „Siehe, ein Erbe des Ewigen sind Kinder";[3]) „Deine Frau, wie ein fruchtbarer Weinstock an den Wänden deines Hauses, deine Kinder, wie Oelbäume gepflanzt um deinen Tisch".[4]) Auch die Liebe der Eltern gegen die Kinder wird als Bild der Liebe Gottes zu den Menschen aufgestellt. „Der Ewige hat dich getragen, wie ein Vater seinen Sohn trägt";[5]) „Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, erbarmt sich der Ewige seiner Verehrer".[6]) Aber auch die Pietät der Kinder gegen die Eltern wird mit Nachdruck eingeschärft. Der Dekalog hat das Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Erdreich, welches der Ewige, dein Gott, dir gegeben". Verschärft wird dasselbe durch das Gesetz, das den Tod bestimmt, wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht. In den Sprüchen Salomos heißt es: „Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, dessen Leuchte erlischt in dunkler Nacht" (20, 20; 30, 11). „Das Auge, das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter schmäht, hacken die Raben des Thales aus, fressen die Jungen des Adlers (das. 30, 17). Ausführliches darüber bringen die Artikel: „Familie", „Ehe", „Ehepflichten", „Kinder und Eltern". e. Der Mensch zu seinem Nebenmenschen. Die Zeichnung der hierher gehörenden Lehren und Gesetze hat der Dekalog in dem 6., 7., 8., 9. und 10. Gebot und 3. Mos. 19, 2—37 angegeben. An ihrer Spitze steht der Ausspruch: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott", welcher den Grund und das Prinzip derselben bildet. Die Heiligkeit Gottes wird als Vorbild für des Menschen Heiligkeit aufgestellt. „Wie der Mensch, so sein Gott, und wie sein Gott, so der Mensch", dieser Ausspruch könnte hier als Aufschrift gesetzt werden. Eine bestimmtere Angabe darüber stellen die späteren Volks- und Gesetzeslehrer im talmudischen Schrifttume in dem Satze auf, „Es heißt: „dem Ewigen, eurem Gotte, sollet ihr nachwandeln" (5. M. 13, 5), wie vermag der Mensch Gott nachzuwandeln? Wandle seinen Eigenschaften nach, d. h. wie er barmherzig ist, sei auch du; wie er gnädig ist, so sei auch du".[7]) Zwei ältere Volks- und Gesetzeslehrer, Hillel I (s. d. A.) und R. Akiba (s. d. A.) bezeichnen das Gebot der Nächstenliebe in 3. M. 19, 34 „und liebe deinen Nächsten, wie dich selbst", als das Hauptgesetz in der Thora.[8]) Es bilden die Heiligkeit Gottes und die Nächstenliebe den Boden der Pflichten des Menschen zu seinem Nebenmenschen. Dieselben werden in negativer und positiver Fassung angegeben. Die in negativer Fassung sind im Dekalog: Nicht falsch zu schwören, nicht zu morden, keinen Ehebruch zu treiben, nicht zu stehlen, kein falsches Zeugnis gegen den Nächsten abzulegen und nicht zu gelüsten. In 3. M. 19 werden dieselben wiederholt, als: Nicht zu stehlen, zu leugnen, zu lügen, falsch zu schwören, nichts vorzuenthalten, nicht zu rauben, nicht den Lohn des Miethlings über Nacht

---

[1]) Maleachi 2, 14. [2]) Hosea 1 und 2. [3]) Ps. 126, 3. [4]) Das. 128, 3. [5]) 5. Mos. 1, 31. [6]) Ps. 150, 16. [7]) Gomara Sote am Ende הדבק במדותיו מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון. [8]) Siehe: „Nächstenliebe".

zurück zu halten, dem Tauben nicht zu fluchen, dem Blinden keinen Anstoß in den Weg zu legen, nicht als Verläumder einher zu gehen, das Ansehen des Großen nicht zu schonen, nicht bei dem Blute seines Nächsten gleichgültig dazustehen, den Bruder nicht zu hassen, über seinen Diener nicht mit Strenge zu herrschen u. a. m. Die positiven Bestimmungen sind: Vater und Mutter zu ehren,[1] den Nächsten und Fremden, wie sich selbst zu lieben, den Greisen zu ehren, vor ihm aufzustehen, der Gerechtigkeit nachzufolgen,[2] das Recht zu vollziehen (s. Recht), Wahrheit zu reden, Werke der Wahrhaftigkeit (s. d. A.) zu vollbringen u. a. m. Hierzu kommen eine Anzahl von Wohlthätigkeitsbestimmungen, über welche wir auf die Artikel „Wohlthätigkeit", „Almosen", „Arme und Dürftige", „Armenfürsorge" verweisen. Eine Zusammenfassung dieser Pflichten geschieht bei den Propheten und Psalmisten. In Micha 6, 8 lesen wir: „Lasse es dir, o Mensch, gesagt sein, was gut ist und der Ewige von dir fordert: die Vollziehung des Rechts, die Liebe zum Wohlthun und den verborgenen Wandel mit dem Ewigen, deinem Gott." Mehr in Jesaia 33, 15: „Wer gerecht wandelt, redlich spricht, Gewinn der Bedrückung verschmäht, die Hände von Bestechung fernhält, sein Ohr vor Blutrache verstopft und seine Augen vom Bösen wegwendet". Deutlicher noch in Psalm 15: „Wer aufrichtig wandelt, Gerechtigkeit ausübt, Wahrheit im Herzen redet, mit seiner Zunge nicht verleumdet, seinem Nächsten keine Schmähung zufügt, den Verwerflichen gering achtet, aber den Gottesfürchtigen ehrt, den Eid nicht bricht, sein Geld nicht auf Zins leiht und keine Bestechung gegen Unschuldigen nimmt". 8. Der Mensch zum Staate und zur Obrigkeit. Wir haben darüber in den Artikeln „Obrigkeit", „König", „Aelteste" und „Staat" schon gesprochen und bringen hier aus denselben das Hauptsächlichste. Der Erste von den Propheten, der von dem Verhältnisse des Israeliten zum Staate außerhalb Palästinas spricht, ist Jeremia (s. d. A.). Seine Worte wurden bei den Israeliten gleich einem heiligen Vermächtnisse hochgehalten und als Norm für ihr Verhältnis zum Staate und zur Obrigkeit in den Ländern ihrer verschiedenen Wohnsitze aufgestellt. Dieselben lauten: „Suchet das Heil der Stadt (des Staates in weiterm Sinne), wohin ich euch geführt und flehet zum Ewigen für dieselbe, denn in ihrem Wohle wird euch wohl sein. Bauet Häuser und bewohnet sie, pflanzet Gärten und verzehret ihre Frucht. Nehmet Weiber und zeuget Söhne und Töchter und nehmet euren Söhnen Weiber, und euren Töchtern gebet Männer; mehret euch dort und mindert euch nicht".[3] Als erste Pflicht gegen Staat und Obrigkeit ist der Gehorsam gegen die Gesetze und deren Organe. Auf Ungehorsam und Auflehnung gegen die Obrigkeit setzt der Mosaismus die Todesstrafe.[4] Ein späterer Volks- und Gesetzeslehrer Samuel (s. d. A.) stellt die Lehre auf: „Das Gesetz des Staates ist ein vollgültiges Gesetz".[5] In den Spr. Sal. lesen wir: „Ich sage, das Gebot des Königs wahre, schon wegen des Schwures bei Gott";[6] „Wer das Gesetz hält, wird nichts Böses erfahren";[7] „Mein Sohn, fürchte Gott und den König und lasse dich nicht mit Umstürzlern ein".[8] Als Zweites wird angeordnet: alle Lasten mitzutragen und die Erfüllung sämtlicher Bürgerpflichten. Die hierher gehörenden Lehren sind: „Die Regierung auf der Erde ist wie die des Himmels".[9] „Man darf sich keiner Steuer entziehen".[10] In Bezug auf Gehorsam gegen Staatsbeamte: „Der Diener des Königs ist wie der König selbst".[11] III. Geschichte. Die Geschichte der

[1]) Siehe „Kinder und Eltern". [2]) 5. Mos. 16, 20. [3]) Jeremia 29, 5—7. [4]) 5. Mos. 17, 8—13. Siehe: „Obergericht". [5]) Siehe: „Samuel" Baba kama S. 112 דינא דמלכותא דינא. [6]) Koheleth 8, 3. [7]) Das. V. 5. [8]) Spr. Sal. 24, 21. [9]) Berachoth S. 58 מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. [10]) Baba kama אסור להבריח את המכס. [11]) Sifre zu 5. Mos. 1, 7. Gemar Schebuoth S. 44 עבד מלך כמלך.

jüdischen Religion im biblischen und nachbiblischen Schrifttume der Juden ist mit der Geschichte des jüdischen Volkes aufs engste verbunden. Sein erster Urahn Abraham wird als erster Gottesgläubiger und Gottesverkünder gekannt. Im 1. B. Mos. 12, 8 heißt es von ihm: „Er baute einen Altar und rief im Namen des Ewigen“, und im 1. B. 18, 19 lesen wir: „Denn ich habe ihn erkannt, daß er seinen Söhnen nach ihm befehlen werde, den Weg des Ewigen zu beobachten, Wohlthun und Recht zu vollziehen, damit der Ewige über Abraham bringe, was er ihm verheißen hat“. Diese Verheißung an Abraham war nach 1. Mos. 12, 2, 3: „Ich werde dich zu einem großen Volke machen, dich segnen und deinen Namen groß machen, daß du zum Segen werden wirst“. Ferner: „Ich segne, die dich segnen; fluche, die dir fluchen; es werden sich mit dir alle Geschlechter der Erde segnen“. Wie dieser Gottesglaube sich auf Isaak, seinen Sohn, und von diesem auf Jakob und dessen Nachkommen, die Israeliten, verpflanzt habe, darüber sprechen die Stellen von den Gottesverheißungen für Israel und die Menschheit. Die Bildung einer Gemeinde für diesen Gottesglauben geschah bei den Israeliten durch Moses nach ihrem Auszug aus Aegypten. Vor Sinai empfing er die zehn Gebote, die Grundlehren und Grundgesetze dieses Gottesglaubens. Er schloß mit ihnen den Gottesbund und vereinigte sie zu einer Gottesgemeinde. „Ihr habt gesehen“, lautete die Anrede Moses an sie, „was ich für euch in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Und nun, wenn ihr höret auf meine Stimme und beobachtet meinen Bund, werdet ihr mir sein ein erwähltes Volk von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk.“ So wurden die Israeliten zu einem religiös-ethischen Gemeinwesen vereinigt, das sich einst über alle Völker ausbreiten sollte. In Israels Mitte sollte der Gottesglaube mit seinen Lehren und Gesetzen des Kultus, des Rechts und der Sittlichkeit als eine Heilsstiftung für die Menschheit erst seine Verkörperung erhalten, um von da heilbringend in die Menschheit einzuziehen. Wir lesen darüber: „Und es geschieht am Ende der Tage, fest steht der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge, er ragt unter den Hügeln hervor, zu ihm strömen alle Völker. Und es wandeln viele Völker und rufen: „Lasset uns hinziehen auf den Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jakobs; wir lassen uns belehren von seinen Wegen, wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort des Ewigen aus Jerusalem. Und er richtet zwischen den Völkern und entscheidet unter den Nationen; sie schmieden die Schwerter zu Sicheln um, ihre Spieße zu Winzermessern; es erhebt nicht ein Volk gegen das andere sein Schwert, und sie lernen nicht mehr den Krieg“.[1]) Aber die Erreichung dieses Zieles sollte eine Arbeit von Jahrtausenden werden. Erst mußten die heidnischen Reste in dem Leben und den Anschauungen der Israeliten vernichtet werden, es entstanden Kämpfe und Gegenkämpfe während des ganzen ersten Staatslebens der Israeliten in Palästina, die mit dem Zusammenbruch dieses Staatslebens und der Zerstreuung der Israeliten endeten. Der Leib mußte erst gebrochen werden, damit der Geist sich desto freier bewege. Durch die Zerstörung des Staates und Hinauswanderung der Israeliten unter die Völker war der besseren Erkenntnis die Bahn gebrochen. Alles Heidnische, das sich in Israels Mitte eingeschlichen hatte, der Wahn- und Aberglaube des Götzendienstes war vernichtet; die religiös-sittlichen großen Lehren und Wahrheiten der Religion Israels bemächtigten sich der Gemüter, und Alle drängten sich zur alten jüdischen Lehre. Im zweiten jüdischen Staatsleben war die völlige Umwandlung des Volkes zu seiner Religion vollbracht. Den weitern Fortgang

[1]) Micha 4, 1—8; Jesaia 2, 2—8.

ihrer Geschichte haben wir in den Artikeln: „Judentum", „Religionsgespräche", „Lehre und Gesetz", „Hellenismus", „Griechentum", „Ausbreitung des Judentums", „Rabbinismus", „Christentum", „Religion des Judentums im Dienste der Menschheit" ausführlich behandelt und bitten wir, das Weitere darüber dort nachzulesen.

Religionspfleger, תומכי ומחזיקי אמונה, **Rabbiner, Religionslehrer und Prediger.** I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Rabbiner" ist, ursprünglich neuhebräisch, die verlängerte Form von „Rabbi" mit der Endsilbe „ner", entsprechend dem hebräischen „nu", נו, „unser" und bedeutet „unser Lehrer", „Rabbenu" oder hängt mit dem aramäischen Titel „Rabban", רבן,[1]) Lehrer zusammen. Der gewöhnliche Name für „Rabbiner" ist im talmudischen Schrifttum „Rabh", רב, Lehrer, Meister und Herr; er galt als Ehrentitel des Gelehrten, der in Anreden eine Steigerungsform durch Anhängung des Suffix i, י, „mein" am Ende als „mein Lehrer, Rabbi", רבי, erhält.[2]) Ein fernerer Name daselbst: „Rabban" רבן, auch Rabbana, רבנא bedeutet nicht blos „Lehrer", „Herr" oder „Meister", sondern auch „Oberer" als „Lehr- und Volksoberhaupt" und war der Ehrentitel des Synhedrialpräsidenten in Palästina, der die Verhandlungen in den Synhedrialsitzungen leitete und sanktionierte. Es führten diesen Titel die Patriarchen, Nessiim, aus dem Hause Hillel I. (s. d. A.) als: Gamaliel I. u. a. m. Mit dem Titel „Rabbi", רבי werden fast sämtliche Gesetzes- und Volkslehrer in Palästina genannt, als Rabbi Josua (s. d. A.), Rabbi Akiba (s. d. A.), Rabbi Jose (s. d. A.) u. a. m. Die Zeit des Gebrauchs dieser Titulaturen bei den Gelehrten in Palästina war die des Jahrhunderts vor der Eroberung Jerusalems durch Titus (s. d. A.) und später. Die Gelehrten aus früherer Zeit werden noch ohne dieselben genannt als z. B.: Simon der Gerechte, Antigonus aus Socho, Jose Sohn Joeser, Jose Sohn Jochanan, Josua Sohn Perachja, Nitai aus Arbela, Juda Sohn Tabai u. a. m. Bei den Gelehrten in Babylonien (s. d. A.) war nur der Titel „Rabh", רב, Lehrer, als z. B. Rabh Ada, רב אדא, Rabh Acha, רב אחא, u. a. m., ohne die Steigerungsform der Endsilbe i, י, „mein", als Rabbi, רבי, mein Lehrer, üblich. Aus den Angaben von den Gesetzeslehrern des zweiten Jahrhunderts erfahren wir, daß in Palästina der Titel „Rabbi", mein Lehrer, mit der erhaltenen Ordination (s. d. A.) des Gelehrten durch den Patriarchen, Nassi (s. d. A.) oder dessen Vertreter verbunden war, ähnlich dem Titel „Doctor", Gelehrter, nach der Promotion auf den Universitäten. Daher soll auch in unserer Zeit nur der jüdische Gelehrte zur Führung des Titels „Rabbiner" und zur Vollziehung von rabbinischen Funktionen (s. weiter) berechtigt sein, welcher von einer rabbinischen Autorität zum Rabbiner ordiniert wurde und im Besitz eines Rabbinerdiploms, Rabbinerbefähigungszeugnisses, התרת הוראה, von demselben ist (s. Ordination). II. Befähigung, Kenntnisse und rabbinische Autorisation. Die Anstellung eines würdevollen, befähigten Rabbiners wird mit Nachdruck empfohlen und vor Mißgriffen bei der Wahl desselben gewarnt. „Wer einen Unbefähigten zum Rabbiner (Dajan) anstellt, hat gleichsam eine Aschera (s. d. A.) neben den Altar Gottes gepflanzt (5. M. 16, 21).[3]) Deutlicher wiederholt sich diese Mahnung im Schulchan Aruch (Ch. M. 8, 1) „Wer einen Unfähigen, der nicht mit der Wissenschaft der Thora vertraut ist, zum Rabbiner, Dajan, anstellt, wenn auch ihn alle wollen, und er andere gute Eigenschaften besitzt, übertritt

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Vergl. Aboth 6, 10 בואיזה מקום אתה רבי, ebenso Matth. 23, 7. [3]) Midrasch Agada zur Sidra Schoftim 19, edit. Buber, Wien, S. 194, המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נטע אשרה

das Verbot in der Thora" (2. M. 19, 15); „Du sollst das Ansehen der Person nicht achten". Ferner: „Wer wegen seines Reichtums zum Rabbiner ernannt wird, dem gebührt nicht die dem Rabbiner gebührende Achtung".[1] „Viele Erschlagene fielen durch sie (Spr. Sal. 7, 26), das ist der Gelehrte der die Reife als Gesetzeslehrer nicht hat und dennoch lehrt".[2] In der Angabe der Kenntnisse, die den Gelehrten zur Bekleidung eines Rabbineramtes befähigen — haben wir die in früheren Jahrhunderten von der gegenwärtigen Zeit zu unterscheiden. So lange das Richteramt zum Wirkungskreis des Rabbiners gehörte, mußte derselbe Vertrautheit mit dem größten Teil des talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums inklusive der vier Bücher des Schulchan Aruch (s. d. A.) besitzen, wozu noch die gründliche Belesenheit in den 24 Büchern der heiligen Schrift hinzukam, sodaß er überall heimisch sein und auf halachische Fragen sofort zu antworten verstehen mußte.[3]) Anders gestalteten sich die Ansprüche auf den Bildungsgang und die Kenntnisse des Rabbiners in der neueren und neuesten Zeit. Im 18. Jahrhundert wurde den Rabbinern die Jurisdiktion in den meisten Staaten Deutschlands, ebenso in Frankreich, England und Oesterreich untersagt; die Vertrautheit mit dem jüdischen Recht war für den Rabbiner nicht mehr erforderlich und wurde von da ab immer seltener bei ihnen. Dagegen waren für ihn andere Wissensfächer notwendig. Gründliche Kenntnisse der Landessprache mit ihrer Litteratur, die Absolvierung eines Gymnasiums und darauf die weitere Ausbildung auf Universitäten in Geschichte, Philosophie, Pädagogik u. a. m. sind unabweisbar, dem sich der Besuch eines Rabbinerseminars anschließt zur Aneignung der jüdisch-theologischen Studien, als die des biblischen und talmudischen Schrifttums, der Geschichte und der Philosophie des Judentums u. a. m. Soll doch der Rabbiner der e r s t e Religionslehrer für die Jugend in den Schulen, auf den Gymnasien, Realschulen werden, den Gottesdienst am Sabbat und Fest durch seine Predigt heben, in Freuden- und Trauerfällen durch seine Reden und Ansprachen die Gemüter bald freudig dankbar stimmen, bald sie auch beruhigen und trösten. Mit dieser Thätigkeit nach Innen ist eine würdige Vertretung des Judentums nach Außen ein dringendes Bedürfnis. Der Anstellung geht gewöhnlich die persönliche Vorstellung, verbunden mit einer Probepredigt, voraus. Zu den Zeugnissen, die über den Gang und den Erwerb seiner Studien berichten, gehört die rabbinische Autorisation des Kandidaten, welche die erlangte Befähigung, die vollständige Reife desselben für den Wirkungskreis des Rabbiners ausspricht. Wir haben in dem Artikel: „Ordinierung", „Ordination", die Weise der Autorisationserklärung des Kandidaten zum Rabbiner im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit ausführlich angegeben und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Nach dem talmudischen Schrifttum wurde beansprucht die Belesenheit in den 24 Büchern der heiligen Schrift (Midr. 13, 1. M. Absch. 1 und Absch. 27), die Kenntnis der heiligen Schrift, der Mischna, des Talmud und der Hagada (Midr. r. zu Hohelied p. 90) und endlich die Reife in diesen Wissensfächern, daß er jede halachische Frage beantworten kann. (Sabbat S. 114a). III. A u f g a b e, B e r u f u n d W i r k s a m k e i t. Nach obiger Darlegung unterscheidet sich die Aufgabe eines Rabbiners in der Gegenwart von der im Altertume, des Mittelalters und der neueren Zeit sehr merklich. Zur Hauptthätigkeit des Rabbiners gehörte in allen Zeiten das Lehren, das Lehramt in den jüdischen Religionswissensfächern des biblischen, talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums im Judentume, wozu Predigt und Vorträge aus der

---

[1]) Schulchan Aruch Ch. M. 8, 2. [2]) Sote S. 22a כי רבים חללים הפילה זו ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה [3]) Sabbath S. 114a זה ששואלין אותו דברהלכה בכל מקום ואומר ואפילו במסכת כלה

Geschichte des jüdischen Volkes für Jung und Alt in der Schule, der Synagoge, im Hause und an andern Orten gehören. Im ersten jüdischen Staatsleben waren der Stamm Levi, und zwar die Priester desselben, die Nachkommen des ersten Priesters Aaron (s. d. A.) und die andern Leviten (s. d. A.), die im Tempel u. a. O. ihren Dienst hatten, hierzu bestimmt. Wir lesen darüber: „Sie sollen unterscheiden, was heilig und unheilig, rein und unrein ist, und die Kinder Israel alle Satzungen lehren";[1]) „Sie lehren Jakob deine Rechte und Israel dein Gesetz".[2]) Noch bei den späteren Propheten heißt es von ihnen: „Und mein Volk sollen sie belehren zwischen heilig und unheilig und ihm die Unterschiede zwischen Rein und Unrein bekannt geben".[3]) Ebenso in Maleachi 2, 7: „Denn die Lippen des Priesters soll Kenntnis bewahren und Lehre suchen sie von seinem Munde, denn ein Engel des Ewigen, Zebaoth, ist er." Mit diesem Lehramt war zugleich die Rechtspflege, das Richteramt, mitverbunden. An der Spitze des Obergerichts stand ein Priester (s. Obergericht) und nach 1. Chr. 26, 29—32 bildete eine vierte Abteilung der Leviten den Richterstand, die zerstreut in den Städten in Verbindung mit den Ortsältesten auch die Rechtspflege übten. Unter der Regierung des Königs Josephat wurden Leviten mit der heiligen Schrift in das Land geschickt, um die Israeliten mit dem Gesetz bekannt zu machen. Anders gestaltete es sich nach der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staatslebens unter Esra und Nehemia, wo sich ein eigener Stand von Gelehrten aus dem Volke bildete und das Lehramt in Religionssachen übernahm. Die Geschichte kennt sie unter dem Namen „Sopherim", (s. d. A.) Schriftgelehrte, „Tanaim" (s. d. A.), Gesetzeslehrer, und „Amoraim" (s. d. A.), Gesetzeserklärer. Dieselben bildeten vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus den Stand der Rabbiner, aus deren Mitte die Mitglieder des Synhedriums und die Ortsgelehrten der verschiedenen Städte gewählt wurden, welche neben dem Lehramte auch die Rechtspflege übten und die Richter waren. Es war dies keine Neuerung, da schon in 2. Mos. berichtet wird, daß Moses auf den Rat Jithros aus der Mitte des Volkes Richter gewählt und eingesetzt wurden. Ebenso spricht 5. Mos. 8, 9 von weltlichen Richtern. An der Stelle des Geburtsvorzuges war die Befähigung des Mannes getreten. Im 2. Jahrhundert kam es zu dem radikalen Ausspruch: „Aber ein Bastard, der gelehrt ist, soll einem Hohenpriester, der unwissend ist, vorgezogen werden",[4]) der vollständig den Rabbinerstand über den Geburtsstand des Stammes Levi zum Siege verhalf. Die Thätigkeit des Rabbiners war nun die eines Volks- und Gesetzeslehrers, verbunden mit der eines Richters. Von seinen Volksvorträgen im Gotteshause an Sabbat, Fest- und Fasttagen; sowie von seinen Reden bei Trauerfällen und zu freudigen Ereignissen haben wir in den Artikeln „Agada", „Predigt", „Leichenreden" und in den Biographien der einzelnen Gesetzeslehrer, Tanaim, und der Gesetzeserklärer, Amoraim, ausführlich gesprochen, auf die wir hier verweisen. Ganz besonders gehörte zu seinen Funktionen die Entscheidung über die an ihn gerichteten Fragen auf dem Gebiete des Kultus, der Speisegesetze und in Ehesachen nach dem schriftlichen und mündlichen Gesetz. Seine weitere Amtsthätigkeit war die Vollziehung von Trauungen (s. d. A.), Ehescheidungen (siehe Scheidung und „Get"), sowie die Vornahme der Zeremonie der Chaliza, der Entbindung von der Pflicht der Schwagerehe (s. Schwagerehe) u. a. m. Ein wichtiger Theil seiner Thätigkeit bildete die Errichtung und Leitung von Religionsschulen, sowie die Uebernahme des Unterrichts in den höhern Wissensfächern derselben; ebenso die Leitung des Gottesdienstes, das Studium der Thora und die Verbreitung

[1]) 3. Mos. 10, 10, 11. [2]) 5. Mos. 3, 10. [3]) Ezechiel 44, 22. [4]) Horajoth S. 13a, Mischna daselbst ממור ותלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ

desselben durch Vorträge u. a. m. Rühmlich war es, wenn er sich auch der Armen, Fremden, Wittwen und Waisen, sowie der Hilfesuchenden überhaupt annahm und für sie bei den Reichen um Aufhilfe eintrat. Auch der Besuch bei Kranken, die Begleitung der Leichen, Tröstung der Leidtragenden, u. a. m.; ferner die Sammlung von Beiträgen zur Aussteuer armer Bräute, Verheiratung der Töchter armer Eltern, sowie die Anweisung für die der Schule entwachsenen jungen Leute zur Erlernung eines Gewerbes für ihren künftigen Beruf u. a. m. gehörten zu seiner Thätigkeit. Viel Gewicht legte man zu jeder Zeit auf seine würdevolle Vertretung der jüdischen Gemeinde und des Judentums überhaupt im Kreise der Nichtjuden, bei den Behörden und der Intelligenz der Stadt überhaupt. So werden die Rabbiner Bauleute genannt, denn ihre Thätigkeit ist der Aufbau der Welt (Sabbath S. 114a) שעוסקים בבנינו של עולם; „Ein Gelehrter im Orte, jede Angelegenheit des Ortes liegt ihm ob";[1]) „Ueberall wird geräuchert, in meinem Namen dargebracht" (Maleachi 1, 11), das sind die Gelehrten, die sich mit dem Studium der Thora und dessen Ausbreitung beschäftigen.[2]) Von dieser Thätigkeit des Rabbiners im Altertume und Mittelalter in den Städten des Orients und des Abendlandes, besonders in den jüdischen Gemeinden Spaniens, Italiens, Deutschlands und Frankreichs weicht die Aufgabe und die Wirksamkeit der Rabbiner in neuester Zeit in Deutschland, Oesterreich, Frankreich, Holland, Belgien, Italien und Amerika nur darin ab, daß die Jurisdiktion, die Richterthätigkeit, nicht mehr zum Amte des Rabbiners gehört. Diese Entlastung des Rabbiners von den richterlichen Funktionen hat für ihn das Gute, daß das innige Vertrauen zwischen Gemeinde und Rabbiner keinen Schwankungen ausgesetzt ist, die Beschuldigung seiner Parteinahme für eine Persönlichkeit infolge seines richterlichen Ausspruches hat dadurch aufgehört. Dagegen treten für den Rabbiner der Gegenwart nicht unbedeutende Kämpfe anderer Art auf, die ihm das friedliche Einvernehmen mit der Gemeinde oft zerstören. Die Reformbestrebungen in den Gemeinden, die mehr oder weniger, bald schwächer und vorübergehend, bald stärker und anhaltender auftreten, nötigen den Rabbiner zu einer Stellungnahme für oder gegen dieselben. Welche Richtung er auch einschlägt, die Gegner bleiben nicht aus, die ihn als Parteimann stempeln und das friedliche Einvernehmen zwischen ihm und der Gemeinde erschüttern. Wehe dem Rabbiner, wenn er sich unentschieden zeigt, hin- und herschwankt und es mit keiner Partei verderben will; seine Stellung wird unerquicklich. IV. **Würde und Eigenschaften.** Die Amtswürde eines Rabbiners ist nicht die des Geistlichen im Christentume. Er hat nicht, wie dieser, die Weihe als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, sondern ihn macht die Weihe zum Lehrer und Berater der Religionsgemeinde, und zwar, wie wir oben angegeben, zum Volks- und Gesetzeslehrer, oder kürzer, zum Religionspfleger für Jung und Alt. Sein Beruf ist insofern ein heiliger, daß er sich die Verkündigung des Gottesglaubens mit seinen Lehren und Gesetzen im biblischen und nachbiblischen Schrifttume zu seiner Lebensaufgabe gestellt hat. Die Würde, die ihn ziert und ihn verehrungswert macht, liegt in seinem Wirken und Schaffen, sowie in seinem persönlichen würdevollen Auftreten als Mann der Bildung und des seelsorgerischen Berufes in und außerhalb der Gemeinde. Zu diesen persönlichen Eigenschaften gehören: 1. **die Wahrhaftigkeit.** „Ein Gelehrter", heißt es, „dessen Inneres nicht seinem Aeußern entspricht, ist kein Gelehrter".[3]) Ein anderer Ausspruch bezeichnet solchen Gelehrten als Gräuel.[4]) In allegorischer Deutung wird die Anweisung

---

[1]) Moed Katon S. 6. [2]) Menachoth S. 110. [3]) Joma S. 72, כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם [4]) Pesachim S. 72 נקרא תועבה

(2. M. 25, 11) zur Anfertigung der Bundeslade: „innen und außen sollst du die Bundeslade mit Gold belegen" auf den Gelehrten bezogen, daß dessen Inneres mit seinem Aeußern eins sein müsse".[1]) 2. die Gottesfurcht in Verbindung mit der Wissenschaft. R. Jochanan ben Sakai bezeichnete den Weisen mit Gottesfurcht als einen Meister, der sein Handwerkszeug stets zur Hand hat.[2]) Ein anderer vergleicht den Gelehrten ohne Gottesfurcht mit einem Schloßverwalter, dem die Schlüssel zu den innern Gemächern, aber nicht zu den äußern übergeben sind".[3]) R. Chanina ben Dosa, ein Lehrer im 3. Jahrh., lehrte: „Wessen Gottesfurcht der Weisheit vorangeht, dessen Weisheit hat Bestand, aber wenn die Weisheit der Gottesfurcht voranzieht ist die Weisheit ohne Bestand".[4]) Das dritte, das den Gelehrten ziert, sind seine Werke, wenn dieselben die Verwirklichung seiner Lehren sind. „Du predigst schön, aber unschön ist dein Werk!" rief man dem Lehrer zu, der die Lehren seines Vortrages in seinen Werken nicht vollzogen hat.[5]) „Der Gelehrte, dessen Werke größer als seine Weisheit sind, dem bleibt die Weisheit, aber wer mehr Weisheit als Thaten hat, dessen Weisheit besteht nicht".[6]) Ein Anderer, R. Eleasar (im 3. Jahrh.), vergleicht den Gelehrten mit wenig Weisheit und vielen Thaten mit einem Baume, der an Aesten arm, aber an Wurzeln reich ist, sodaß kein Sturm ihn zu entwurzeln und hinzustürzen vermag".[7]) Die vierte Eigenschaft, die er besitzen soll, ist die Energie und die Beharrlichkeit zur Durchführung getroffener Einrichtungen. „Der Gelehrte, der nicht so stark, unbiegsam, ist wie Eisen, ist kein Gelehrter".[8]) Im Uebrigen erwartet man von dem Rabbiner Bescheidenheit, freundliches Zuvorkommen gegen Andere. Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben" (5. M. 6, 5), d. h. mache, daß Gott durch dich von den Menschen geliebt werde".[9]) So erzählt man von dem Lehrer R. Jochanan ben Sakai (im 1. Jahrh.) und von Abaji (s. d. A.) im 4. Jahrh., daß ihm Niemand, auch nicht der Heide, mit dem Gruße zuvorgekommen war, stets grüßte er erst."[10]) Allgemein lautete die Mahnung: „Wenn der Rabbiner dem Engel des Ewigen Zebaot gleicht, dann suche man Lehre von seinem Munde".[11]) V. **Unterhalt und Besoldung.** In den Jahrhunderten des ersten jüdischen Staatslebens in Palästina war für den Unterhalt der Priester und der Leviten, welche auch das Lehramt, die Verkündigung und Verbreitung der Thora, der Religionslehre, zu ihrem Berufe hatten (s. oben u. Leviten), gesetzlich gesorgt und geregelt. Es gehörten hierher die Zehnten (s. d. A.) und andere Abgaben (s. d. A.) Im zweiten jüdischen Staatsleben und in den darauf folgenden Jahrhunderten nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, wo die Volks- und Gesetzeslehrer, meist Männer, die aus dem Volke hervorgingen und nicht ausschließlich Priester und Leviten waren, trat eine Veränderung ein. Die Volks- und Gesetzeslehrer, wenn sie auch dem Obergerichte (s. d. A.) und dem Synhedrion (s. d. A.) angehörten und die höchsten Würden als Richter und Lehrer bekleideten, waren, wenn sie nicht zu den Priestern oder Leviten gehörten, ohne jede Besoldung. Die meisten von ihnen, wenn sie nicht von Hause aus begütert waren, verschafften sich durch Arbeit (s. d. A.) jeder Art ihren

---

[1]) Tanchuma zu 2. Mos. 25, 11, S. 114. [2]) Aboth de R. Nathan, Absch. 11, אמרו לפני ר׳ יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו הרי זה אומן ובלי אומנתו בידו [3]) Sabbath S. 31a u. 31b דומה לגובר שמסרו לו מפתחות הפנימות ומפתחות החצונות לא נמסרו לו [4]) Aboth 3, 11, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקימת [5]) Chagiga S. 14, Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 34, נאה אתה דורש ואין נאה אתה מקיים [6]) Aboth 3, 12. [7]) Das. 3, 18. [8]) Taanith S. 4, כל תלמיד חכם שאין קשה כברזל אינו תלמיד חכם [9]) Joma S. 86, שתהא שם שמים מתאהב על ידך [10]) Siehe „Jochanan ben Sakai" u. „Abaji". [11]) Baba Kama S. 17a, אם הרב דומה למלאך ה׳ צבאות או תורה יבקשו מפיהו

Unterhalt. Es waren unter ihnen Handwerker, (s. d. A.) Tagelöhner, (s. d. A.) Holzhauer, Ackerbauer (s. Ackerbau) u. a. m., sodaß es oft vorkam, daß sie, wenn sie zur Ausübung von Richterfunktionen von ihrer Arbeit abgerufen wurden, forderten, daß man einen andern Arbeiter an ihre Stelle gebe — oder ihnen den Tagelohn ersetze. Es war eine Hingebung für das Lehramt ohne jeden Eigennutz, wie wir dieselbe bei andern Völkern vergebens suchen werden. Die Lehren darüber lauteten: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, wie der Ewige, mein Gott, mir befohlen (5. Mos. 4, 5), so wie ich sie euch ohne Entgelt lehre, so lehret auch ihr dieselben ohne jeglichen Lohn";[1]) „Wer sich der Krone, der Wissenschaft, bedient, d. h. sie zu materiellen Erwerb herabwürdigt, kommt um;"[2]) „Wer eine Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, dessen Urteil ist ungültig;"[3]) „Mache die Gesetzeskrone", lehrte im 1. Jahrh. R. Zadok, weder zur Krone, damit zu prangen, noch zum Grabscheit, mit derselben zu graben".[4]) Von Hillel I wird erzählt, daß er erst die Arbeit des Tagelöhners verrichtete,[5]) und R. Akiba mahnte: „Verrichte jede Arbeit und sprich nicht: „Ich bin ein großer Mann, ein Priester".[6]) Diese Hingebung für die heilige Sache errang sich beim Volke ihre Anerkennung, man beschenkte den Gelehrten mit Lebensmitteln und erleichterte seine Sorge für den Unterhalt. Wir lesen darüber: „Wer einen Gelehrten gastfreundlich in seinem Hause bewirtet, ihn von seinen Gütern genießen läßt, das wird ihm so angerechnet, als wenn er zum beständigen Opfer (s. d. A.) gespendet hätte".[7]) Wer Wein auf den Altar als Trankopfer bringen will, spende ihn dem Gelehrten;"[8]) „Wer einen Gelehrten beschenkt, das ist, als wenn er Erstlinge in den Tempel gebracht hätte.[9]) So war der Rabbiner noch im Mittelalter meist auf Geschenke angewiesen. Die wissenschaftlich gebildeteren unter ihnen, besonders in Spanien und Italien, waren zugleich Aerzte, die sehr gesucht wurden. Sie erwarben von der ärztlichen Praxis ihren Unterhalt. Doch besann man sich auch bald in Deutschland und Frankreich und die Gemeinden bestimmten festes Honorar zur Besoldung ihrer Rabbiner. Wir lesen darüber: „Es ist Sitte, daß man zur Besoldung der Rabbiner Beiträge von den Mitgliedern einforderе, denn es ist Pflicht für die Israeliten, ihre Rabbiner, Dajanim und Chachamim, zu ernähren".[10]) Mehreres siehe: „Predigt". VI. **Würdigung, Hochachtung und Begünstigung.** Die Würdigung des Rabbiners als Lehrer der Gemeinde für Alt und Jung war bedeutend. Die Lehren darüber waren: „Die Ehre deines Genossen sei wie die Ehrfurcht deines Lehrers und die Ehrfurcht vor deinem Lehrer gleiche der vor Gott;"[11]) „Die Ehre gegen den Lehrer sei größer als die gegen den Vater, denn der Sohn und der Vater, beide haben die Pflicht, den Lehrer zu ehren".[12]) „Den Ewigen, deinen Gott sollst du ehrfürchten (5. Mos. 6, 13), auch den Gelehrten.[13]) So war es Sitte, daß man für den Rabbiner den ersten Sitz in der Synagoge und bei Gastmählern u. a. a. O. bestimmte.[14]) Es war verboten, den Lehrer zu beschämen,[15]) gegen ihn zu streiten und zu zanken.[16]) „Wer den Lehrer beschämt, hat sich des Bannes schuldig gemacht;[17]) „Wer gegen den Lehrer streitet, streitet gleichsam gegen Gott".[18]) Wer die Chachamim (Rabbiner)

---

1) Nedarim S. 37a מה אניבחנם אף אתם בחנם 2) Abot 1, ודאשתמש בתגא חלף 3) Mischna Bechoroth IV, 6. 4) Abot IV, 7 ואל תעש עטרה להתגדל בה ולא קרדום לחפור בה 5) Siehe: „Hillel I." 6) Siehe: „Akiba." 7) Berachoth S. 9. 8) Joma S. 71. 9) Kethuboth S. 105b. 10) Schulchan Aruch Choschen Mischpat 9, 3 כי חובה על ישראל לפרנס דיינים והכמים 11) Aboth IV, 15 וכבוד חברך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים 12) Mischna Karithoth VI, 9. 13) Jeruschalmi Berachoth 9, 5. Siehe: Akiba, לרבות תלמידי חכמים 14) Vergl. Mtth. 23, 6, 7; Mark. 12, 38—39; Luk. 11, 43; 20, 46. 15) Choschen Mischpat 1, 6. 16) Sanhedrin S. 110a. 17) Ch. M. 1, 6. 18) Sanhedrin S. 110a החולק על רבו כחולק על שכינה; העושה מריבה עם רבו כעושה עם שכינה

verachtet, gehört zu denen, die das Wort Gottes verachten. (Jore dea 243, 6). Doch galt es als Grundsatz: „Wenn der Rabbiner auf seine Ehre verzichtet, so braucht dieselbe nicht beachtet zu werden."[1]) Es gab mehrere Begünstigungen, deren der Rabbiner sich erfreute. Er war frei von allen Lasten und Abgaben;[2]) die Gemeinde zahlte für ihn die Steuern an die Obrigkeit;[3]) vor Gericht sollte erst seine Sache entschieden werden.[4]) Andere Ehrenbezeugungen sind: vor ihm aufzustehen;[5]) nicht auf seinen Platz zu sitzen;[6]) nicht ihm zu widersprechen;[7]) nicht in seiner Gegenwart eine halachische Entscheidung auszusprechen (Erubin S. 63a) u. a. m. Wichtig waren die Begünstigungen, die den Rabbiner als Lehrer über den Vater seiner Jünger stellten. Dieselben bestimmen, daß, wo der Vater und der Lehrer in Gefangenschaft gerieten, die Auslösung des Lehrers der des Vaters vorausgehen soll.[8]) Handelt es sich um Beihülfe zur Wiedererlangung von verlorenen Sachen, so geht das Verlorene des Lehrers dem des Vaters vor, denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht, aber der Lehrer, der ihn Weisheit gelehrt, bringt ihn zum Leben in die künftige Welt.[9]) Mehreres über Religionslehrer und Prediger siehe: „Lehrer", „Unterricht", „Gesetzesstudium", „Predigt", „Gelehrter".

Religion des Judentums im Dienste der Menschheit. Hellenentum und Judentum sind die zwei großen Sonnen, die Gott der Menschheit im Altertum zu ihrer Kultur und Bildung aufgehen ließ; sie bilden heute noch die Grundlage unseres gehobenen Denkens und Fühlens. Die Weisen Griechenlands mit ihrer Kunst und Wissenschaft, ihren tiefen philosophischen Forschungen und den poetischen Schöpfungen einerseits, und Israels Propheten, Psalmisten und Lehrer andererseits mit ihrer Verkündigung der reinen Gottesidee, der Gesetze der Gleichberechtigung und der Nächstenliebe für Alle, bleiben die ewigen Meister der Menschheit, aus deren Weisheitsquell wir noch lange zu schöpfen haben werden. Aber höchst sonderbar verschieden gestaltete sich das Geschick dieser beiden Völker, der Hellenen und der Israeliten. Während erstere bis in den Himmel gehoben werden, versuchte man letztere tief herabzudrücken, sie zu verfolgen und der Vernichtung preiszugeben. Wir fragen daher: Waren denn die Lehren der Propheten und Psalmisten Judäa's von dem reinen Gottesglauben, den Gesetzen des gleichen Rechts, der Nächstenliebe u. a. m. Wege des Verderbens? Gewiß nicht! Aber der Grund der Verschiedenheit der Geschicke dieser zwei Völker ist ein anderer: die Hellenen haben längst aufgehört, Träger und Verkünder der Kultur und Bildung ihrer Ahnen zu sein, daher keine Verfolgung gegen sie; wer wird denn gegen Tote ankämpfen? Die Israeliten dagegen existieren noch, sie treten noch immer für die Kulturlehren ihrer alten Weisen ein, sind durch Jahrtausende ununterbrochen deren Jünger und Verkünder geblieben, sie errichten den hohen Ideen der Gottes- und Menschenliebe ihrer Religion Altäre und bauen noch immer Gotteshäuser zur Verkündigung derselben, daher der Haß gegen sie. Allerdings ein Paradoxon. Aber es ist so! Ein alter Lehrer bemerkt: „Der Berg der Gesetzesoffenbarung hieß „Sinai", das in seiner hebräischen Stammbedeutung auch „Haß" bezeichnet,[10]) eine Andeutung, daß durch diese Gesetzesoffenbarung Feindschaft zwischen Israel und den Völkern entstand. Allerdings wieder ein Paradoxon. Aber erklären läßt es sich. So Jemand stirbt, schwindet jedes Vorurteil gegen ihn. Die Wahrheiten und Lehren, die er uns während seines Lebens verkündet hat, erscheinen als Worte eines Verklärten, dessen Geist dem Irdischen entrückt ist. Wie sollten wir

---

[1]) Schulchan Aruch Jore dea 242 הרב שמחל על כבדו מחול [2]) Baba bathra S. 7b, Jore dea 243. [3]) Das. S. 22a und Jore dea 243. [4]) Jore dea 243. 5. [5]) Schulchan Aruch Jore dea 244, 1. [6]) Das. 242, 16. [7]) Das. לא יסתיר דבריו [8]) Jore dea 242. [9]) Mischna Baba mezia II, 11. [10]) למה נקרא שמו סיני שהביא לנו שנאה מן האומות

den hassen, der nicht mehr ist! „Mein Kampf", so ruft der Scheidende, „ist beendet; was ich gewollt und gewünscht, gelehrt und verkündet, liegt als Abgeschlossenes vor euch, machet damit, was ihr wollet!" Das rührt uns, wir denken klarer über den Mann —, und reuevoll weinen wir oft eine Thräne dem nach, den wir bei Lebzeiten verkannt haben. Anders jedoch verhält es sich mit den Männern, die noch leben, die in ihren Nachkommen Jünger und Verkünder ihrer Lehren haben. Letztere, das sind die Israeliten, die das Panier ihres Gottesglaubens hochtragen, von dessen Lehren und Gesetzen nicht lassen wollen und können. Daher der fortwährende Kampf gegen sie, die Verkennung und Verleumdung ihrer Religionslehren. Existierten keine jüdischen Tempel und Altäre mehr, wären all die Kanzeln und Lehrstätten zur Verkündigung des jüdischen Gottesglaubens geschwunden, wahrlich, man hätte auch für das Judentum als etwas Antiquiertes und Ueberlebtes ein schonungsvolleres Urteil. Von diesem lebenskräftigen Judentum sprechen wir hier; es ist ein Baum, der still und ruhig dasteht, nicht rauscht mit seinen Blättern, sondern weithin seine mit Früchten beladenen Aeste ausstreckt unter dem Rufe: „Meine Früchte sollen für mich zeugen!" Die im biblischen Schrifttum enthaltenen, von den Propheten und Psalmisten verkündeten Lehren und Gesetze der Gottes- und Menschenliebe waren nicht ausschließlich für das israelitische Volk, sondern sollten durch dasselbe in die ganze Menschheit einziehen. In der freien Natur, unter dem schönsten Himmelsblau stand ein Altar, nicht von gestern und heute, sondern Jahrtausende schon. „Sinai", der Offenbarungsberg, war dieser Gottesaltar. Ein schweres düsteres Gewölk lagerte auf demselben. Donnergetön, Blitz und Posaunenschall, die immer stärker wurden, verkündeten die Feier der Offenbarung. Was bedeutete jenes düstere Gewölk, das Donnergetön mit seinem Blitz und Posaunenschall? Das düstere Gewölk auf Sinai war das Bild des Aber- und Unglaubens, des Götzendienstes der Völker. Der Donner mit seinem Blitz, die dieses düstere Gewölk teilten und zerteilten, deuteten die Gestalt an, wie diese Geistesverfinsterung der Völker durch die Lehren auf Sinai vernichtet werden wird. Der Posaunenschall war die Ankündigung der vollen Erlösung für alle Menschen. Ja, der Donner auf Sinai war ein Weltendonner, der die Völker in ihrem Wahnglauben erschüttern sollte; der Blitz wurde ein leuchtender Geistesblitz für die ganze Menschheit. „Gott und Freiheit", der Glaube an Gott und die Freiheit des Menschen! „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Sklavenhause Aegyptens geführt hat", war der erste Ruf, das erste Gebot auf Sinai, dem die Aussprüche folgten: „du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis ablegen — mit der spätern Ergänzung: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott!" „Du sollst dich nicht rächen, keinen Haß nachtragen; liebe deinen Nächsten wie dich selbst". „Den Fremden bedrücket nicht, gleich dem Einheimischen sei euch der Fremde; du sollst ihn lieben wie dich selbst —, ich bin der Ewige, euer Gott".[1]) „Ein Gesetz sei euch und für den Fremden, der sich bei euch aufhält".[2]) „Keine Wittwe und Weise bedrücket. Wenn ihr sie bedrücket und sie zu mir aufschreien, so höre ich ihren Aufschrei"[3]) „Beuge nicht das Recht deines Dürftigen in seiner Streitsache"[4]) „Haben wir nicht Alle einen Vater? hat uns nicht ein Gott erschaffen? warum sollen wir treulos handeln Einer gegen den Andern!"[5]) So tönt es durch das ganze biblische Schrifttum. Jenen Dreiruf, der so gewaltig am Schlusse des 18. Jahrhunderts als Gipfelpunkt seiner Kultur und Aufklärung an die Menschheit erschollen war:

---

[1]) 3. Mos. 30, 1—18; das. V. 34. [2]) Siehe „Gleichheit". [3]) 2. Mos. 22, 12, 13 [4]) Das. 23, 6. [5]) Maleachi 2, 10.

„Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit!“ hatten schon vor drei Jahrtausenden Israels Lehre und Gesetz verkündet. Das israelitische Volk war berufen, Träger und Verkünder dieser Offenbarungslehren zu werden. „Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk!“ Daß die Israeliten dadurch nicht zu Herren, sondern zu Dienern der Menschheit geworden, diese ihre Lehren unter fortwährendem Märtyrertum unter die Völker zu bringen, darüber lesen wir näheres in den Propheten. Micha C 2, V. 1—4 heißt es: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor, nach ihm sehnen sich die Völker; sie sprechen: „Lasset uns hinziehen zum Berg des Herrn, in das Haus des Gottes Jakobs: er belehre uns von seinen Wegen, daß wir wandeln auf seinen Pfaden.“ — Jesaia (12, 9): „Voll wird die Erde der Erkenntnis des Ewigen sein, wie Wasser das Meer bedeckt.“ Jeremia 16, 9: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützt.“ Jesaia 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altare, denn mein Haus soll das Andachtshaus aller Völker genannt werden“. Haben sich diese Weissagungen erfüllt? Wir späten Enkel nach 3000 Jahren sind Zeugen der wundervollen Ausbreitung der jüdischen Gottesidee über alle civilisierten Völker der Erde. Blicken wir nach dem Westen und dem Osten, dem Süden und dem Norden, die Altäre da und die Gotteshäuser dort, die Gebete da und die Psalmen dort, das Halleluja da und das Hosianna dort, sind Licht von unserm Lichte, Geist von unserm Geiste. Aber nicht blos das religiöse, sondern auch unser politisches und sociales Leben, dessen wir uns heute erfreuen: die Gesetze der Gleichberechtigung aller Landesangehörigen, die Anerkennung der persönlichen Freiheit jedes Einzelnen, des Schutzes der Arbeit und der Arbeiter, die Fürsorge für die Armen, die Institutionen der Nächsten- und Fremdenliebe — sind Verwirklichungen der Lehren und Gesetze unseres biblischen Schrifttums. Wie geschah der Einzug dieser Wahrheiten in die Völker? Nicht Waffen aus Eisen und Stahl, sondern die des Lichtes und der Erkenntnis haben diesen Lehren Eingang in die Menschheit verschafft. Je erleuchteter die Völker zu denken begannen, desto mehr fanden Israels Lehren Verbreitung, desto höher achtete man sie. „Verehre und bete das Feuer an!“ soll, nach einer Sage, der König Nimrod den ersten Gottesverkünder Abraham zugerufen haben. „Warum denn das Feuer und nicht lieber das Wasser, welches das Feuer zu löschen vermag?“ war dessen Antwort. „So bete das Wasser an! Warum das Wasser und nicht die Wolken, die das Wasser tragen? So bete die Wolken an! Warum die Wolken und nicht den Wind, der die Wolken zerstreut? So bete den Wind an! Warum den Wind und nicht den Menschen, der sich vor Wind und Wetter zu schützen versteht? So bete den Menschen an! Warum den Menschen, der sterblich ist, und nicht Gott, den Unsterblichen?“ Wir entnehmen dieser Sage die Thatsache, daß es das Licht der Erkenntnis gewesen, das für die Ausbreitung des jüdischen Gottesglaubens eintrat. Sehen wir uns die Völker des Altertums an, ich spreche von jener Völkergruppe, die den Israeliten am nächsten gestanden, von den Kananitern, Aegyptern, Assyrern, Chaldäern, Persern, Griechen und Römern. Der Götzendienst der Kananiter flößte Grauen und Entsetzen ein. Zur Versöhnung der erzürnten Gottheiten wurden Menschenopfer dargebracht. Dem Moloch zu Ehren erlitten Kinder den Feuertod. Der Astarte opferte man die Keuschheit. Zur Erforschung der Zukunft waren bei den Chaldäern die

Sterndeutung, die Totenbeschwörung und andere Zaubereien im Schwunge. Die Perser glaubten an zwei in der Natur waltende Urmächte, die des Lichtes und des Guten, Ormuzd, und die der Finsternis und des Bösen, Ahriman. Bei den Aegyptern herrschte der Tierkultus und das Kastensystem, das die Menschen nach Geburt, Stand und Rang trennte und keine Ahnung von der Einheit des Menschengeschlechtes zuließ. Die Griechen und Römer verehrten Götter, die mit menschlichen Schwächen behaftet waren. Der Fremde galt bei ihnen als Barbar, kranke und gebrechliche Kinder wurden ausgesetzt. Wundern wir uns nicht, wenn es in Bezug darauf im Mosaismus heißt (3. M. 18, 2, 4): „Nach dem Werke Aegyptens, wo ihr gewohnt, sollet ihr nicht thun, und nach dem Werke des Landes Kanaans, wohin ich euch bringe, thut nicht; wandelt nicht in ihren Gesetzen“. Es war eine schwere Arbeit, das Judentum mit seinem reinen Gottesglauben, den Lehren und Gesetzen des gleichen Rechts, der Nächstenliebe, der Einheit und Freiheit des Menschen unter die Völker zu bringen. Wie geschah es? Israel hat sich dieser Arbeit unterzogen, und das war sein Dienst für die Menschheit. Drei Sendboten schickte das Judentum aus, welche seine Lehren unter die Völker verbreiten sollten. Der erste Sendbote war die griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der gew. Zeitrechnung. Die griechische Sprache war im zweiten Jahrhundert vor und ein Jahrhundet nach der üblichen Zeitrechnung die Sprache der gebildeten Welt in Alexandrien, Vorderasien, Rom und Griechenland. Wollte man für die gebildeten Kreise eine Schrift abfassen, so mußte es in dieser Sprache geschehen. So wurde das biblische Schrifttum, erst der Pentateuch und später auch die Propheten und die andern Bücher, in's Griechische übersetzt. Die Wirkung dieses ersten Sendbotens war ein mächtiger. Das heilige Schrifttum der Juden, worüber verschiedene Gerüchte verbreitet waren, bildete kein Geheimnis mehr; es lag vor allen Völkern in der Sprache der gebildeten Welt aufgeschlagen. In den Städten Alexandrien, Rom, Antiochien, Athen u. a. m. fand es eifrige Leser. Man war so sehr für dasselbe eingenommen, daß Moses mit dem mythischen Dichter Musäus und mit Hermes, der die Buchstabenschrift gelehrt haben soll, identisch gehalten wurde. Plato soll sich die Gesetze Moses zur Ausarbeitung seines Staates zum Muster genommen haben; auch Pythagoras und Aristoteles haben vieles dem mosaischen Schrifttum entnommen. Strabo legt offen das Bekenntnis ab: „Moses lehrte, daß die Aegypter nicht richtig thäten, indem sie die Gottheiten den Tieren ähnlich machen, ebenso die Lybier und die Griechen, denn nur das Eine allein sei Gott, das uns Alle, Erde und Meer umfaßt. Welcher Vernünftige möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, vielmehr aufgeben müssen wir alle Anfertigung von Bildern, einen würdigen Tempel lasset ihm uns weihen und ihn ohne Bild verehren!“ Diese Glorifikation des Judentums weckte jedoch bald auch Feinde und Gegner; es erhoben sich unter den Griechen und Römern gegen diese Lehren des biblischen Schrifttums mißbilligende Stimmen, die dieselben lächerlich machten. Das Neue und Fremdartige darin war anstößig, die bildlose Verehrung Gottes, die strenge Sabbatfeier u. a. m. wurden hervorgehoben und verspottet. „Nil praeter nubes et coeli numen adorant“, „Sie beten sonst nichts als Wolken und des Himmels Gottheit an“, lautete der eine Vorwurf. Die Sybille singt: „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllt, ist dir feindlich gesinnt ob deiner Gebräuche“. Es verfaßten Schmähschriften gegen das Judentum: Manetho, Chaeremon, Lysimachus und Apion. Die ganze geistige Errungenschaft des Judentums schien in Frage gestellt zu sein. Da sandte das Judentum seinen zweiten Sendboten aus; es war das reichhaltige hellenistische Schrifttum der

Juden, das uns heute noch Bewunderung einflößt. Die Zurückweisung der feindlichen Angriffe auf das Judentum und eine vernunftgemäße Erklärung der Lehren und Gesetze des jüdischen Schrifttums waren die zwei Aufgaben, die dasselbe sich stellte. Von demselben nennen wir: 1 das Buch des Aristeas mit dem Briefe über die Entstehung der Septuaginta und eine vernunftgemäße Erklärung der Lehren und Gesetze des Pentateuchs; 2. die Schrift des Aristobul, die sich mit der Erklärung der Anthropomorphismen beschäftigt; 3. die Orpheusgesänge, die den mythischen Dichter Orpheus die Wahrheiten und die Gesetze des Judentums in griechischem Gewande der Welt verkünden lassen; 4. das dritte Buch der Sibyllinen und 5. die Schriften Philo's und Josephus. Uns ziehen besonders die inhaltreichen Schriften dieser zwei letzten Autoren an. Philo der Philosoph oder Philo der Alexandriner (geb. gegen 20 v. Ch.) stammte aus einer der vornehmsten jüdischen Familien Alexandriens; sein Vater hieß Lysimachus und sein Bruder war der Alabarch Alexander. Er selbst war eine hervorragende Persönlichkeit, als Philosoph der Begründer der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Sein zahlreiches Schrifttum wird in vier Klassen geteilt: 1. philosophische oder philosophisch-exegetische; 2. historische oder historisch-geographische; 3. viele allegorische und 4. politische Schriften. In denselben lauten seine Aussprüche über das mosaische Gesetz: „Das Gesetz enthält das in der Natur sich offenbarende Gottesgesetz; es giebt somit die Anleitung, nach der Natur, naturgemäß, zu leben. Der Gesetzestreue soll dem Vorbilde der Natur nacheifern und sein Leben nach den Ordnungen der Welt einrichten".[1]) Als Hauptgrund des Gesetzes stellt er die Gottähnlichkeit auf, daß wir nach Kräften Gott nachahmen und keine Gelegenheit vorübergehen lassen sollen, Gott ähnlich zu werden.[2]) Du kannst aber Gott ähnlich werden, indem du von dem dir zu Teil Gewordenen in derselben Weise andern zu Gute kommen läßt, wie du durch dasselbe beglückt wurdest".[3]) Philo ist für das mosaische Gesetz so sehr begeistert, daß er ihm Unvernichtbarkeit und die Zuwendung aller Völker weissagt. „Nur Mose's Gesetze bleiben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur sel st bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Erteilung bis auf unsere Zeit, und sie werden zuversichtlich so unsterblich bestehen, so lange noch Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt bestehen". „Ich glaube, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, ihre väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren".[4]) Von seiner Erklärung der einzelnen Gesetze heben wir hervor: a) die der Kultusgesetze. In dem Opfer erkennt Philo nur eine symbolische Handlung; es soll den verdienten Tod des Opfernden darstellen.[5]) „Gott ist allwissend, auch gehört ihm Alles, nicht er, sondern der Mensch bedarf des Opfers.[6]) Gott will nur die Gesinnung, die das Opfer begleiten, die auch da sein kann, wo kein Fleisch verbrannt wird".[7]) Voll tiefer Religiosität atmen seine Worte über den Versöhnungstag. Wer bewundert und verehrt nicht den jährlich wiederkehrenden Fasttag; denn wenn man starken Wein, kostbare Mahlzeiten, Getränke genießt, durch die den unersättlichen Begierden des Magens gefröhnt wird, befördert man auch unkeusche Triebe, wo es aber nicht erlaubt ist, Speise oder Trank zu sich zu nehmen, damit Jeder mit reinem Gedanken ohne Behinderung und Abwendung durch leibliche Eigenschaften das Fest feiere, da flehen Alle zum Vater der Welt mit frommem Gebet, um die Vergebung früherer Fehltritte auch um die Verleihung neuer Wohlthaten zu erbitten.[8]) Mit einem richtigen Gefühl erkennt er in den Gesetzen

---

[1]) Philo, vita Moses p. 141. Aehnliches in den Aussprüchen des Talmud, siehe: diese, Real-Encyclopädie, Artikel „Religionsphilosophie". [2]) Vita Moses. III. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst II. S. 136 M. [5]) Das. 156—158. [6]) Das. 151. [7]) Das. [8]) Das. 138.

von den Tieren, das Neugeborene nicht vor 8 Tagen zu schlachten (3. B. M. 22, 27); ebenso nicht das Alte mit seinem Jungen an einem Tage zu töten (3. B. M. 22, 28); nicht das Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen u. a. m. die Idee, Liebe in das Menschenherz zu pflanzen und jeden Akt der Grausamkeit fern zu halten. Mit diesen Gesetzen, lehrte er, verlangte unser Gesetzgeber auch für die Tiere Sorgfalt, damit wir dadurch gewöhnt werden, mit um so größerem Eifer, Menschenliebe zu üben, jedes Unrecht zu fliehen. Nicht minder wichtig erscheinen ihm die Gesetze über den Fremden und den Feind, die von einer höhern Menschenliebe zeugen. Es befiehlt das Gesetz, dem Fremden, Proselyten, der nach Ablegung seiner heidnischen Sitten und Gebräuche den Göttern den Rücken kehrt und in das heilige Land einwandert, als Teilnehmer an allen materiellen und geistigen Gütern, als Genossen in Freud und Leid, zu betrachten und ihn als Glied eines und desselben Körpers alle Vorteile desselben genießen zu lassen. „Ich will es nicht besonders hervorheben, daß das Gesetz anordnet, dem Eingewanderten Speise, Trank, Kleidung nebst allen andern zum Leben nötigen Sachen zu reichen, denn das ergiebt sich von selbst, in einem Staate, dessen Bürger die Eingewanderten wie sich selbst achten und schützen". (Philo Philanthrop. I. nach 2. M. 23, 10, 11). „Die gegen den Feind zu erweisende Menschenliebe befehlen die Gesetze (2. M. 23, 4, 5): die verirrten Tiere des Feindes dem Eigentümer zuzuführen; dem Esel des Feindes, der unter seiner Last hinstürzt, aufzuhelfen, was nicht nur dem Feinde, sondern auch dir von Nutzen wird. Wer eine Wohlthat empfängt, ist zur Versöhnung geneigt, und wer sie erteilt, fühlt sich zu dem hingezogen, dem er sie erteilt, und so erwacht das Gefühl der Annäherung, das dem Einzelnen und der Gesamtheit zum Heile ist". (Daselbst.) Einen anderen Zug der Menschenliebe erkennt Philo in dem Gesetz, dem Tagelöhner seinen Lohn am Abend sofort auszuzahlen (5. M. 24, 14; 3. M. 19, 14). „Wird dieser ihnen zur Zeit gezahlt, so erzeugt dieses nicht bloß eine augenblickliche Freude bei den Empfängern; es macht sie auch arbeitsfroher für den kommenden Tag; in anderem Falle werden sie verstimmt und untauglich für die Arbeit". (Daselbst.) So wurde Philo mit seinem Schrifttum ein herrlicher Sendbote des Judentums, ein großartiger Dolmetscher seiner Lehren an die gebildeten Kreise der damaligen Welt. Nächst ihm war der Geschichtsschreiber Flavius Josephus ebenfalls ein Sendbote des Judentums an die gebildete Welt Roms, Syriens und Griechenlands. Flavius Josephus oder Joseph Sohn Mathja's wurde im Jahre 37 n. Ch. geboren; er stammte mütterlicher Seite aus dem Fürstenhause der Hasmonäer und gehörte zu den vornehmsten Familien Jerusalems. Im Kriege gegen Rom erhielt er den Oberbefehl über Galiläa. Seine Thätigkeit daselbst war keine rühmliche; er gehörte der Friedenspartei an, wollte den Vermittler zwischen Rom und den Juden spielen und nahm eine zweideutige Stellung ein. Desto verdienstvoller für das Judentum waren seine schriftstellerischen Arbeiten. Er schrieb: 1. sieben Bücher über den jüdischen Krieg; 2 zwanzig Bücher Altertümer des jüdischen Volkes; 3. eine Schutzschrift gegen die Anklagen und Schmähungen des Judentums von Apion, und 4. eine Selbstbiographie. Uns interessiert hier seine dritte Schrift gegen die Schmähungen Apions, die den Titel führte: „An die Hellenen", oder „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion". In seiner Schrift die Altertümer 16, 6, 8 sagt er: „Ich thue von solchen Dingen Meldung, um die fremden Völker mit uns auszusöhnen und den bei manchem Unverständigen tief eingewurzelten Widerwillen gegen uns und unsern Gott zu bekämpfen. Da unsere Gesetze die vollkommenste Gerechtigkeit befehlen, so müssen wir durch dieselben, falls wir sie recht beachten, gegen alle wohlwollend und herzlich werden. Daher

machen auch wir Anspruch auf gleiche Behandlung und können es nicht billig finden, wenn man uns um der Verschiedenheit unserer Einrichtungen willen als geduldete Fremdlinge betrachtet. Vielmehr verlangen wir in diesen Einrichtungen den Geist der Humanität anerkannt zu sehen, die von allen Völkern auf gleiche Weise angestrebt wird". Mit scharfen Waffen bekämpft er die in den feindlichen Schriften gegen die Juden oder das Judentum vorgebrachten Fabeln und falsche Angaben, und weist entrüstet die Schmähungen gegen die jüdische Religion zurück. Die Zeit hat für den tapferen Verfechter Josephus entschieden. Es ist hier nicht der Raum, die Angriffe Apions in ihrer Breite und die geschickte Widerlegung derselben durch Josephus zu bringen. Wir notieren davon das Hauptsächlichste. „Es wird", sagt er, „wie ich glaube, klar hervorgehen, daß wir Gesetze haben, die am meisten geeignet sind, Gottesfurcht, Zusammenleben mit Anderen, allgemeine Menschenliebe, Gerechtigkeit, Ausdauer in Leiden und Todesverachtung zu erzielen". Er beweist dies in folgendem: „Der Tempel unseres Gottes ist Allen geöffnet, weil Alle nur den einen Gott haben. Wir bringen Opfer, aber nicht, daß wir uns dabei sättigen und uns berauschen. Die Anrufung Gottes ist nicht bloß zur Erlangung des Guten, das erhält der Mensch auch ohnehin. Das Gesetz gebietet zur Ehe die natürliche Verbindung des Mannes mit der Frau, aber setzt auf unnatürlichen Umgang mit Männlichen den Tod; ebenso auf Ehebruch; dem Gebote der Ehrfurcht vor Eltern räumt das Gesetz die höchste Stelle ein, sie setzt es nach dem Gebote der Ehrfurcht vor Gott; auf gleiche Weise wird die Ehre der Alten, die Liebe gegen Fremde, die Unbestechlichkeit des Richters, die Wohlthätigkeit gegen Arme und Bedürftige u. a. m. eingeschärft". Schön ist es, was er über die Vergeltung sagt: „Jene, die alles nach dem Gesetze thun, erwarten nicht Silber und Gold als Lohn, nicht Oel und Epheukronen, sondern es trägt Jeder das Zeugnis des Bewußtseins in seiner Brust, daß Jene, die das Gesetz hüten und für dasselbe sterben, wieder bei Gott erstehen und eines besseren Lebens teilhaftig werden". Aber dieser mächtige Sendbote des jüdischen hellenistischen Schrifttums hätte seine Wunder, die Umwandlung der Völker zur Religion des Judentums, nicht vollbracht, wäre nicht ein dritter Sendbote hinzugekommen, den das Judentum nunmehr ausgesandt; es war das jüdische Volk in seiner Zerstreuung unter die Völker, das in seinem Leben und Wirken Zeugnis von allem dem ablegte, was das jüdische hellenische Schrifttum den Heiden verkündete. Des Propheten Ruf an Israel: „Ihr seid meine Zeugen, ob es einen Gott außer mir giebt", (Jesaia 44,8) schien sich zu verwirklichen. Das jüdische Volk mit seinem ihm eigenen Zug nach dem Idealen, mit seinem in die Religion aufgehenden Leben, mit seinen Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, der Keuschheit in der Familie, der strengen Zucht im Hause — mit dem sich ihm wiederholenden Märtyrertum in den Zeiten der Religionsverfolgung unter Trajan und Hadrian war der lebendige Zeuge der Wahrhaftigkeit seines Gottesglaubens, der so mächtig auf die nichtjüdische Kreise gewirkt und sie für das Judentum gewonnen hat. Ein Volks- und Gesetzeslehrer des 2. Jahrh., R. Jose, bemerkte in Bezug darauf: „Gott hat Israel in das Exil unter die Völker geschickt, damit es an Proselyten zunehme, denn es heißt (Hosea 2, 25): „Ich werde es im Lande aussäen und mich des Nichterbarmten erbarmen". Säet doch der Landmann ein Maß Getreide aus, um einst mehrere Maß Getreide zu ernten!" Unterstützt wurde dieser Drang der Heiden nach dem jüdischen Glauben durch die freundliche entgegenkommende Weise der Volks- oder Gesetzeslehrer bei der Aufnahme von Proselyten. So wird von dem Gesetzeslehrer Hillel erzählt, daß er einem sich bekehrenden Heiden in Betracht der Menge der jüdischen Gesetze das eine Gebot der Nächstenliebe

(3. M. 19, 18) mit der dasselbe erklärenden Angabe: „Alles was dir unlieb ist, füge nicht dem Andern zu" als Hauptgrundgesetz des Judentums aufstellte unter dem Zurufe: „Alles andere folgt daraus, gehe und lerne!" (Sabbath S. 31a). Einen andern Proselyten, der nur das Schriftgesetz ohne die traditionellen Bestimmungen desselben anerkennen wollte, wies er nicht zurück, sondern suchte ihm begreiflich zu machen, daß selbst die Kenntniß der Buchstaben und das Lesen derselben auf Tradition beruhe. (Sabbath S. 31a). Endlich suchte er einem Dritten, der auch Jude werden wollte, in der Absicht, das hohe Priesteramt zu erlangen, darzuthun, welche Verantwortlichkeit mit dieser Würde verbunden sei, sodaß er selbst davon Abstand nahm. (Daselbst). Der Synhedrial-Präsident R. Jochmann b. S. bestimmte, daß der Proselyt bei seiner Aufnahme nach dem Aufhören des Opferkultus von dem üblichen Opfer des Proselyten dispensiert sei, so daß er nicht einmal den Geldbetrag desselben zu erlegen brauche (Kerithoth S. 8a). Einem Heiden rief er zu: „die Proselyten unter euch sind eure Propheten, und ihr habt keinen Grund zurückzubleiben" (Midrasch rabba 3. M. Absch. 2). Im Anfang des 2. Jahrh. kam es auf Befürwortung des Gesetzeslehrers R. Josua in einer Synhedrialsitzung zum Beschluß, daß das Gesetz in 5. M. 22 der Nichtaufnahme der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde in Betracht der durch die Eroberungen Sanheribs entstandene Völkerverpflanzungen mit Völkervermischungen als aufgehoben zu betrachten sei (Berachot S. 28a). Bei einer andern Gesetzesverhandlung behauptet R. Josua, daß der Proselyt auch ohne Beschneidung durch den Akt des Tauchbades allein als ins Judenthum aufgenommen zu betrachten sei, da auch die Stammmütter durch das Tauchbad allein ins Judentum aufgenommen wurden (Jebamoth S. 46). Aehnliches berichtet Josephus von einem jüdischen Gelehrten, Ananina, der den zum Judentume sich bekennenden König Izates in Adiabene wegen der Beschneidung beruhigte: „Izates könne Gott auch ohne Beschneidung verehren, wenn er die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden beobachte, welches die Hauptsache sei". (Joseph. Antt. 20, 2, 5.) Im 3. Jahrhundert war es der Lehrer R. Jochanan, der da lehrte: „Jeder der den Götzendienst verleugnet, wird „Jude" genannt." (Megilla S. 13a). Früher schon stellte der Patriarch R. Simon ben Gamaliel den Grundsatz auf: „Kommt ein Fremder (Heide), um Proselyt zu werden, so strecke ihm freundlich die Hand entgegen, um ihn unter die Fittige der Gottheit einziehen zu lassen".[1]) Der Erfolg war ein segensvoller. Ein Zug nach dem jüdischen Gottesglauben, ein Drängen zu dessen Altären bemächtigte sich der Völker. In drei Weltteilen: Vorderasien, Afrika und Europa sah man Asiaten, Griechen und Römer sich zu dem jüdischen Glauben bekennen, die Synagogen aufsuchen, den Gott Israels anbeten, die Vorlesungen aus der Thora anhören und auf die Worte des jüdischen Lehrers lauschen. Es berichten darüber die bedeutendsten griechischen und römischen Klassiker in den ersten zwei Jahrhunderten. So lesen wir bei Philo (Vita Mosis 137): „Das ist unstreitig bewundernswürdiger, daß außer den Juden auch fast alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, unsere Gesetze billigen und sie in hohen Ehren halten. Sie erlangen eine außerordentliche Anerkennung, wie sie keinem anderen Gesetzgeber zuteil wurde. Denn weder in Griechenland, noch im Auslande giebt es einen einzigen Staat, der die Gesetze eines andern ehrt . . . Nur unser Gesetz erkennen sie alle an; alle Menschen unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend, Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens wie des Westens". „Gewiß ist", berichtet Flavius Josephus, „bei der Menge seit lange ein großer Eifer für unsere Religion aufgekommen; es giebt

[1]) Jebamoth S. 47a.

keine griechische oder barbarische Stadt, nicht ein Volk, zu welchem nicht die Sitte der Sabbathfeier gedrungen ist. Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschheit gegangen." In Antiochien erzählt er, zogen die Juden fortwährend eine große Menge Hellenen zu ihrem Gottesdienste heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandteil ihrer selbst.[1]) Tacitus sagt: „Diejenigen, welche zu ihrer Religion übergehen, haben dieselben Sitten;"[2]) ferner: „Dem Judenthum wurden ergeben die Töchter der Gens Fulvia Valeria, zu denen auch die Gemahlin des Kaisers Nero, die Poppäa, gehörte; sie verlangte als Jüdin bestattet zu werden, was auch geschah".[3]) Nach Juvenal (Satyr. 14, 96—106) war in Rom, Alexandrien, Antiochien und Damaskus die Zahl der Judenfreunde so groß wie die Zahl der Juden selbst." An einer andern Stelle (IV. 541) berichtet er: „Man lauscht dem Raunen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit heiliger Andacht". Endlich erzählt er (III. 296), daß er auf der Straße angeredet wurde: „Wo im Bethause treffe ich dich, Jude?" Ferner, „daß alle von schweren Träumen Beängstigten zu den Juden ihre Zuflucht nehmen". Bei Horaz (Satyr. 1, 9, 70) lesen wir, daß Hausväter ihre Söhne und Sklaven dem Judentume zuführen, fasten Donnerstag, ruhen am Sabbat und halten sich streng an den Speisengesetzen. Der Dichter Ovid (ars amat. 1, 75) ruft erstaunt aus: „Die Schönheit der Stadt sucht man in den Synagogen!" Dio Cassius (67, 14) hat den Bericht, daß der Kaiser Domitian seinen Verwandten Flavius Clemens hinrichten ließ, weil er auf Abwege der jüdischen Sitte geraten war. So schienen die Worte des Propheten Jeremia (16, 19—21) sich zu erfüllen: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde, und sprechen: „Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten; Nichtiges, was uns nichts nützt". Es war das Judentum nahe daran, eine Weltreligion zu werden. Warum ist sie es nicht geworden? Wir antworten darauf: Die Gottesidee des biblischen Schrifttums mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe hatte nur die gebildeten Kreise der damaligen Welt ergriffen, war jedoch noch nicht in die Volksmassen genug eingedrungen, die daher zur Aufnahme derselben nicht hinreichend vorbereitet und herangereift waren. Sollten auch diese für die Religion des Judentums gewonnen werden, so müßten ihre Lehren von Gott und Menschenliebe im Gewande der heidnischen Denk- und Glaubensweise verkündet werden, was eine Trübung und Modifikation der biblischen reinen Gottesidee zur Folge gehabt hätte. Gewohnheiten, mit denen man aufgewachsen, lassen sich nicht bei Volksmassen plötzlich durch Annahme fremder Lehren und Sitten verdrängen, es müssen erst Uebergänge und Accomodationen stattfinden. Hierzu konnte sich das Judentum nicht verstehen, wenn es sich seine Gottesidee rein erhalten sollte. So war die Zeit für eine Massenbekehrung der damaligen heidnischen Welt zu seinem Glauben noch nicht da. Es konnte der Monotheismus mit seinen socialen Gesetzen und Lehren der Sittlichkeit, wie alle Menschen sich als Brüder und Söhne einer großen Völkerfamilie halten sollen, allen ohne Unterschied des Standes und Ranges Freiheit und Rechtsgleichheit zuerkannt werden müsse, daß die Scheidewände zwischen Volk und Volk schwinden, da noch keine bleibende Stätte finden. Doch sollte diese errungene günstige Stimmung für die Gottesidee des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe in den gebildeten Kreisen nicht spurlos für die kommenden Generationen untergehen. Aus dem Schooße des Judentums ging das Christentum hervor. Das Christentum, wie es mit Hilfe des jüdischen Hellenismus durch Paulus seine Umbildung und Entwicklung erhalten hatte, war es, welches, minder bedenklich, die Gottesidee des Judentums im Sinne

---

[1]) Joseph. b. j. VII, 3, 3. [2]) Tacit. Hist. V, 4. [3]) Tacit. Annal. 16, 6.

der heidnischen Denk- und Glaubensweise den Völkern verkündete und für sie Propaganda machte. So hat das Christentum Konzessionen an das Heidentum gemacht und dadurch eine Bekehrung der Volksmassen erzielt. Mit seinem Trinitätsglauben konnten sich die Heiden mit ihrer Vielgötterei eher befreunden, das Politische und Sociale des biblischen Schrifttums, das Anstoß erregen konnte, schloß es aus seinem Programm aus. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!" blieben die Wahlsprüche, in deren Sinne man das Wachstum des Christentums zu fördern suchte. Das Judentum hat diese Thätigkeit des Christentums, sowie später die des Islams, soweit sie das Heidentum besiegt haben und dessen Völker den biblischen Lehren näher gebracht, vollständig anerkannt. Diese Töchterreligionen des Judentums waren bestimmt, die Wege zu ebnen, damit einst beim Fortschreiten der menschlichen Erkenntnis die durch die Propheten der Menschheit verkündete Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe bei den Völkern zur Anerkennung gelangen können. In diesem Sinne sprach sich der große Lehrer Moses Maimonides (1135—1204) in seinem Gesetzescodex „Jad Chasaka" aus: „Aber die Pläne des Weltschöpfers vermögen die Menschen nicht zu ergründen, denn ihre Wege sind nicht seine Wege und ihre Gedanken nicht seine Gedanken". Alle Begebenheiten vor ihm (vor Jesus) und von dem, der nach ihm aufstand (Muhammed) waren nur dazu da, den Weg des Königs Messias zu ebnen, wie er die ganze Welt herstelle, Gott einmütig zu dienen, denn es heißt: „Dann wende ich den Völkern eine geläuterte Sprache zu, daß sie alle im Namen des Ewigen rufen, ihm einheitlich zu dienen". Wie wird das geschehen? Nur dadurch, daß die Welt von den messianischen Verheißungen, von den Worten der Lehre und des Gesetzes schon erfüllt ist, welche sich bis zu den fernsten Inseln ausgebreitet hat, nämlich zu den Völkern verstockten Herzens".[1]) Und wir sagen: „Moses Maimonides hat wahr gesprochen". Ein Blick in die Kulturgeschichte der Völker bestätigt es uns. Je mehr Licht und Bildung in die Menschheit eingedrungen, desto mehr sind die biblischen Lehren und Gesetze von des Menschen Recht und Freiheit zur Anerkennung und Verwirklichung gelangt. Der große Umschwung in den religiösen Anschauungen seit Luther und Zwingli, die socialen Umbildungen in den Staaten seit einem Jahrhundert, die Durchdringung der Rechtsgleichheit für alle Menschen u. a. m. brachten und bringen die biblische Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen von der Gottes- und Menschenliebe immer mehr zur Verwirklichung. Nimmt auch das Judentum Abstand von Proselytenmacherei und überläßt diese Arbeit dem Christentume, so hat es doch nicht aufgehört, in den Jahrhunderten seit der Reformation Erfolge seiner Lehren und Gesetze auf seinem Gange durch die Völker zu erleben und zu verzeichnen. Das Judentum verzichtet auf die äußeren Formen der Anerkennung seiner Gottesidee, strebt nicht darnach, daß alle Menschen sich zur Synagoge bekennen sollen, wenn bei ihnen nur seine Lehren und Gesetze von Menschenwohl und Menschenbeglückung anerkannt und zur Wahrheit werden. Es hat das Bewußtsein und die zuversichtliche Hoffnung, daß der Gottesglaube der Bibel auf seinem Gange durch die Welt, für dessen Erhaltung Israel ein Jahrtausende langes Märtyrertum ertragen, sich der Erfüllung seiner Sendung, eine Heilsstiftung für die Völker zu werden, nähert. Da kam das 15. und 16. Jahrhundert, die Zeit der Reformation; es entstand ein Drängen und Suchen nach hebräischen Bibeln und andern Schriften, den geistigen Schätzen des bisher verkannten und verfolgten Judentums. Die biblischen Bücher des a. T. wollte man in ihrer Ursprache kennen lernen.

[1]) Maimonides Jad chasaka IV melachim, Absch. 11, § 4 nach der Amsterdamer Ausgabe.

Die Nachfrage nach denselben war so stark, daß Daniel Bomberg in Venedig es unternahm, die Bücher des alten Testaments mit den bedeutendsten hebräischen Kommentarien derselben unter der Leitung der Juden Elias Levita und Jakob ben Chajim herauszugeben. Es waren Juden die Lehrer der bedeutendsten Männer der damaligen gelehrten Welt. Wir nennen von denselben: 1. Elias Levita aus Neustadt an der Aisch, geboren gegen 1472. Er war der Lehrer des gelehrten Kardinals Egidio, Bischofs von Viterbo; ferner des Sebastian Münster in Basel; des Georg de Selve, Bischofs von Lavour u. a. m. Ein Schüler Reuchlins übersetzte seine hebräischen grammatischen Arbeiten. 2. Obadja Sforne, ein Arzt in Bologna und 1498 in Rom; er war der Lehrer Reuchlins. 3. Jechiel Loans, Leibarzt des Deutschen Kaisers, ebenfalls ein Lehrer Reuchlins; 4. Abraham de Balmas, auch Lehrer Reuchlins. Mit dem gelehrten Jakob Margoliot in Nürnberg stand Reuchlin in Briefwechsel. 5. Elia del Medigo, Cretensis genannt, aus Candia; derselbe war Lehrer des ältern Grafen Pico von Mirandola. 6. Leo oder Juda Abarbanel, Sohn des bekannten Gelehrten Isaak Abarbanel; er war Lehrer des jüngern Grafen Pico de Mirandola in Italien. Auf Befürwortung Reuchlins errichtete man auf den Universitäten Lehrstühle für die hebräische Litteratur.[1]) Das sprechendste Zeugnis der Verdienste des Judentums in dieser Zeit ist die deutsche Uebersetzung der hebräischen Bibel durch Martin Luther, welche eine Erfrischung und Verjüngung der christlichen Kirche zur Folge hatte. Das Judentum hat für die Erhaltung und Bewahrung dieses hebräischen biblischen Schrifttums von Jahrhundert zu Jahrhundert sein Leben und seine Habe hingegeben. Aus den rabbinischen Schriften erlangte Luther die Kenntnis des Hebräischen, das Verständnis des Bibeltextes. Liras Postille, die bekanntlich Luther als Hilfsquelle benutzte, war eine Wiedergabe des jüdischen Bibelkommentars von Salomo Jizchaki, genannt Raschi (1040—1105). Der Spruch darüber lautete: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset“. Aber damit war der Beruf und die Aufgabe des Judentums noch lange nicht erfüllt. Die Zeit der Reformation hat zwar den Weg der Rückkehr zur Bibel geebnet, aber die Gottesidee mit den Lehren und Gesetzen der Menschenliebe und des gleichen Rechts für Alle dieses heiligen Schrifttums unberührt gelassen. Es war dafür noch nicht die Zeit da. So blieb dem Judentume noch die Aufgabe, im Dienste der Menschheit fortzuarbeiten und sein Schrifttum auch ferner als heiliges Vermächtnis zu bewahren und im Geiste dieser seiner Lehren und Gesetze unablässig zu wirken, bis sie ihren Einzug in die Menschheit gehalten und die Völker erleuchtet haben. „Das Judentum“, sagt Renan,[2]) „welches in der Vergangenheit so große Dienste geleistet, wird deren auch noch in der Zukunft leisten. Die reine Religion, welche die gesamte Menschheit vereinigen kann, wird die Verwirklichung der Religion Jesaias sein“.

S.

Schönheit, יופי, talmudisch נוי, auch נאה. „Schön“ im populären Sinne ist, was die menschlichen Organe der sinnlichen Wahrnehmung oder die Seele des Menschen wohlgefällig berührt; in hehrem Sinne, wenn die sinnliche Form und Erscheinung durchweg der ihr zu Grunde liegenden Idee entspricht, von derselben vollständig bedingt und bestimmt ist. So spricht man von Naturschönheiten und Kunst-

[1]) Graetz, Geschichte, Bd. 9, S. 110 und S. 223. [2]) Renan, Le Judaisme et le Christianisme, Paris 1883.

schönheiten. Zu jenen gehören die Landschafts-, Pflanzen-, Tier- und Menschenschönheiten, zu diesem die Werke menschlicher Kunst und Kunstfertigkeit, die Plastik. Von beiden hat das biblische und nachbiblische Schrifttum der Juden Schilderungen und Angaben, ein Beweis, daß Kunst- und Schönheitssinn auch bei den Israeliten heimisch waren, beide unter ihnen ihre Verehrer und Pfleger hatten. Wir haben in dem Artikel „Kunst" die Kunst und ihre Werke bei den Israeliten behandelt und sprechen hier von der Schönheit des Menschen, wie dieselbe im israelitischen Volke ihren Ausdruck und ihre Würdigung gefunden. Mit einem gewissen Wohlgefallen wird in seinem Schrifttume die Schönheit seiner Nationalhelden, seiner Frauen und Männer, seiner Könige und Fürsten u. a. m., als z. B. die von Sara, Rahel, Joseph, Moses, Saul, David, Abigail, Thamar, Adonia, Absalom u. a. m. hervorgehoben. So lesen wir von Sara: „denn sie war sehr schön"[1]; von Rahel: „Und Rahel war schön an Gestalt und Ansehen"[2]; von Joseph: „er war von schöner Gestalt und schönem Ansehen"[3]; von David: „er hatte rote Wangen, schöne Augen und sah gut aus"[4]: von Abigail: „sie war eine Frau von gutem Verstande und schöner Gestalt"[5]; von Bathseba: „die Frau war sehr schön gestaltet"[6]; von Thamar: „sie war schön und Amnon liebte sie"[7]; von Absalom: „Es gab keinen schönern Mann in ganz Israel; von der Fußsohle bis zum Scheitel hatte er keinen Fehler"[8]; von Adonia: „auch war er sehr schön an Gestalt"[9]. Vollständigere Schilderungen von männlichen und weiblichen Schönheiten bringt das Buch des Hohenliedes, wo dieselben dichterisch besungen werden. Es rühmt daselbst Sulamit von ihrem Geliebten: „Mein Lieber ist weiß und rot, unter Tausenden hervorglänzend, sein Haupt wie feines Gold; seine Locken Traubengehänge, schwarz wie Raben; seine Augen gleich den Tauben in Wasserbächen, sich in Milch badend; seine Wangen sind Balsambeete, wo Gewürzkräuter üppig sprossen; seine Lippen wie die Lilien, träufeln von flüssiger Myrrhe; seine Hände goldene Reihen, besetzt von Chrysolit". Von der weiblichen Schönheit, hier der Sulamit, heißt es: „Deine Augen gleich den Bächen von Hesbon, sanft wie Taubenaugen; dein Haar wie eine Ziegenheerde am Berge Gilead sich lagernd; deine Zähne rein, gleich einer Heerde geschorner Schafe, die aus der Schwämme aufsteigen, allesammt Zwillingsmütter von blendendem Weiß in lückenlosen doppelten Reihen; deine Lippen wie eine Purpurschnur; dein Mund lieblich; deine Wangen hinter dem Schleier wie die Hälfte von Granatäpfeln; dein Hals wie Davids Turm, zu Waffen erbaut; dein Busenpaar gleich einem Paar junger Rehe, Hindinzwillinge unter Lilien weidend". Es gehörten nach diesen Angaben zur Schönheit des Menschen: weißer Teint[10], schlanker Wuchs[11]), frische rote Wangen[12]), schöne Augen[13]), schwarzes Haar[14]), geordnete blendend weiße Zähne[15], rosige Lippen[16]), Anmut im Sprechen[17]), u. a. m. Doch ließ der ernste Sinn des Israeliten nicht zu, der Schönheit an sich Huldigungen darzubringen. Die leibliche Schönheit an sich wird nur wertvoll, wenn mit ihr „Seelenschönheit" verbunden ist. Ueber die äußere Schönheit einer Frau allein heißt es: „Es gelüste nicht dein Herz nach ihrer Schönheit"[18]); „Trügerisch ist die Anmut, nichtig die Schönheit, eine Frau mit Gottesfurcht ist des Ruhmes wert; gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, man lobt in den Thoren ihre Werke".[19]) Auch das talmudische Schrifttum hat eine Menge von Sprüchen und Lehren über „Schönheit" und Schönheitssinn, die wir nicht unbeachtet lassen wollen. Von denselben bringen wir über

---

[1]) 1. Mos. 12, 14. [2]) Das. 29, 17. [3]) 1. Mos. 39, 17. [4]) 1. S. 16, 2. [5]) 1. S. 25, 3. [6]) 2. S. 11, 2. [7]) Das. 13, 1. [8]) 2. S. 14, 25. [9]) 1. K. 1, 1. [10]) Hoheslied 1, 5, 6. [11]) 1. S. 16, 7. [12]) Hoheslied 5, 10. [13]) 1. S. 16, 12. [14]) Hoheslied 5, 11. [15]) Hoheslied 4, 2. [16]) 1. S. 11, 7. [17]) Pf. 45, 3, הוצק חן בשפתותיך [18]) Spr. Sal. 3, 28. [19]) Spr. Sal. 31, 30, 31.

α) die Gestalt der Schönheit. Es gehören hierher: 1. hoher Wuchs. „Gott wird bei Männern hohen Wuchses gepriesen“.[1]) „Die Gottheit (Schechina) offenbart sich nur den Männern vom hohen Wuchse“.[2]) Von den Leviten des Tempeldienstes,[3]) und von den Synhedristen (s. Synhedrion) wird ihr hoher Wuchs rühmlich hervorgehoben.[4]) 2. Schöne Augen und ein schöner Gang.[5]) „Bei einer Braut, die schöne Augen hat, bedarf es wegen der Schönheit ihrer anderen Körperteile keiner weitern Nachforschung“.[6]) Endlich 3. schönes Haar,[7]) schöne Ohren[8]) und schöne Füße.[9]) Auch 4. rosenrote Gesichtsfarbe wird rühmlich genannt (Sabbat S. 118 שפניו דומה לוורד). Von den Frauen in der Bibel werden vier als schön besonders hervorgehoben: Sara, Rahab, Rachel und Abigail.[10]) Berühmt waren die Schönheiten Jerusalems. „Es giebt keine Schönheiten gleich denen in Jerusalem“, lautete ein Spruch,[11]) dem wir einen andern anreihen: „Zehn Maaß Schönheit ward der Welt gegeben, von denselben erhielt Jerusalem 9 Maaß und nur 1 Maaß bekam die übrige Welt“.[12]) Von den Volks- und Gesetzeslehrern werden als schön gerühmt: R. Ismael (s. d. A.), R. Jochanan (s. d. A.) und R. Abbahu (s. d. A.). „Deine Schönheit den Frauen!“ rief Simon b. Lackisch seinem Freunde R. Jochanan zu. „Meine Schwester ist viel schöner“, antwortete dieser. „Dieselbe sollst du zur Frau erhalten, wenn du dich dem Thorastudium widmest“.[13]) *β*) Fortpflanzung der Schönheit, ihre Förderung und Schädigung. Die Schönheit von den Eltern geht auf die Kinder über. „Der Vater“, heißt es, „beglückt seinen Sohn mit Schönheit, Kraft, Weisheit u. a. m.“[14]) Die Umgebung von schönen Menschengestalten wirkt bei schwangern Frauen auf ihren Foetus. Von den Römern wird nacherzählt, daß sie schöne Menschenfiguren an ihre Betten anbrachten, damit ihre Frauen schöne Kinder zur Welt bringen.[15]) Zur Erzielung eines weißen Teints bei den Töchtern wird den Eltern geraten, ihren Töchtern junge Hühner zu speisen zu geben.[16]) Zum Wohlaussehen wird der Genuß von Mangold, תרדין, empfohlen.[17]) Nachteilig für die Schönheit bei Frauen ist die Schwangerschaft.[18]) Ferner werden drei Gegenstände genannt, die den Wuchs des Menschen beugen: „Brot aus Kleie, frisches Bier und grünes Kraut“.[19]) Am stärksten wird die Schönheit bei Menschen durch Armut und armselige Kleidung geschädigt.[20]) „Die Töchter Israels sind schön, aber die Armut entstellt sie“, war der Ausspruch des R. Ismael, als er eine arme Waise, die Braut war, mit schönen Kleidungsstücken beschenkte, die sie an ihrem Hochzeitstage anzog.[21]) Die allgemeine Regel lautete: „Schmücke dich und du wirst schön sein!“[22]) *γ*) Würdigung der Schönheit. Die Würdigung der Schönheit, die hier in mehreren Sprüchen hervortritt, zeugt von einem mächtigen Schönheitssinn. „Drei“, heißt es, „erweitern den Sinn des Menschen: eine schöne Frau, eine schöne Wohnung und schöne Kleidung“.[23]) An zwei Festen,

---

[1]) Bechoroth S. 64 קב"ה משתבח בבעל קומה [2]) Sabbath S. 92 אין השכינה שורה אל על בעל קומה [3]) Sabbath S. 92 גבהן של לויים י אמות [4]) Siehe: Synhedrion. [5]) Gittin S. 54 יפה עינים והילוך יפה [6]) Taanith S. 24 כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריכה בדיקה [7]) Siehe: Simson. [8]) Nedarim S. 69. [9]) Daselbst. [10]) Megilla S. 15a. [11]) Aboth de R. Nathan, Kap. 28 אין לך יופי כיופין של ירושלמי [12]) Kidduschin S. 49b י" קבין יופי ירדה לעולם ט' נטלה ירושלים וא' לכל העולם [13]) Siehe: „Simon b. Lakisch“ u. „Jochanan“. [14]) Edajoth האב זוכה לבנו בנוי בכוח [15]) Gittin S. 58. [16]) Kethuboth S. 59 הרוצה שילבין את בתו יאכילנו אפרוחים [17]) Nedarim S. 49. [18]) Jebamoth S. 38 שלא תתעבר ויכחיש יופיה [19]) Erubin S. 55 ג' כופפין הקומה פת קיבר שכר חדש וירק [20]) Nedarim S. 66a u. b. [21]) Das. בנות ישראל נאות הן אלא עניות מנוולות [22]) Taanith S. 23 תתיפי ונתיפית [23]) Berachoth S. 57b ג' מרחיבין דעתו של אדם אשה נאה דירה נאה וכלים נאים In einer andern Lesart heißt es zuletzt סוס נאה ein schönes Pferd.

wird erzählt, am 10. Tischri, am Versöhnungstage, und am 15. Ab, zogen die israelitischen Töchter, begleitet von Jünglingen, in die Weinberge, wo sie Tänze aufführten. Von diesen sangen die schönen Töchter: „Jünglinge! euren Blick lenket auf die Schönen, denn eine Frau ist zur Zier und Schönheit des Hauses da!“ Aus den Reihen der Vornehmen lautete dagegen der Sang: „Eure Augen richtet auf die Familie, denn eine Frau ist nur wegen der Kinder da“.[1]) Zwischen beiden erklang das Lied der Häßlichen: „Machet euren Kauf, den Willen Gottes zu vollführen, nur schmücket mich mit Goldstücken!“[2]) Die höchste Würdigung der Schönheit spricht sich in dem Gesetze aus: „Wer einen schönen Menschen sieht, der spreche: Gepriesen sei der (Gott), der in seiner Welt solche Menschen hat“.[3]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Wer schöne Geschöpfe sieht, spreche: Gepriesen sei der (Gott), welcher in seiner Welt solche Gestalten hat“.[4]) Mehreres siehe: „Mensch“ und „Benediktionen“.

Schulchan Aruch, שלחן ערוך, Geordneter Tisch. Encyclopädisches Werk in hebräischer Sprache, das eine systematisch geordnete, nach Fächern eingeteilte Zusammenstellung der jüdischen Religionsgesetze im biblischen, talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum der Juden enthält, wie dieselben nach dem Aufhören des Tempel- und Opferkultus zu Jerusalem in dem jüdischen nachstaatlichen Leben noch in Praxis geblieben, aus dem biblischen Schriftgesetz, der Tradition und den spätern Sitten und Bräuchen der Juden hervorgegangen, in den Diskussionen der Gesetzeslehrer in Palästina und Babylonien (s. d. A.) vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. festgestellt wurde und ihren weitern Ausbau gefunden.[5]) Dasselbe besteht aus vier Teilen, von denen jeder in Kapitel, סמנים, und Paragraphen, סעיפים, zerfällt. Der erste Teil behandelt in 697 Kapiteln die Gesetze des Kultus; er bezeichnet das gottesdienstliche Leben mit der Angabe der Liturgie für die Wochen-, Sabbat- und Festtage in und außerhalb des Hauses und führt den Namen: „Orach chajim“, אירח חיים, Pfad des Lebens.[6]) Der zweite Teil heißt: Jore Dea, יורה דעה, lehrt Erkenntnis;[7]) derselbe zählt 403 Kapitel, in welchen angegeben werden: die Speisegesetze, die Verbote gegen den Götzendienst und Götzendiener, das Gebot des Märtyrertums u. a. m.; ferner die Gesetze gegen Zins und Wucher, heidnische Bräuche, Aberglauben, Zauberei, über das rituelle Bad, das Gelübde, die Eide, die Elternverehrung, die Hochachtung der Lehrer und der Gelehrten, das Studium der Thora, die Almosen, die Wohlthätigkeit, die Sklaverei, die Proselyten, den Besuch der Kranken, die Leichentrauer u. a. m. Der dritte Teil mit der Benennung, Eben Haeser, אבן העזר, Stein der Hülfe,[8]) umfaßt in 178 Kapiteln die Ehegesetze. Der vierte Teil endlich: Choschen Hamischpat, חושן המשפט, Schild des Rechts,[9]) enthält das Privatrecht in allen seinen Teilen und hat 427 Kapitel. I. Verfasser, Abfassung und Eigentümliches. Der „Schulchan Aruch“ in seiner jetzigen Fassung, wie er, abgesehen von seinen Kommentaren, aus dem Text und den Zusätzen, die man „Mappe“, Tischdecke, oder richtiger „Hagah“, Verbesserung, nennt, besteht, hatte zwei Männer zu Verfassern. Der Verfasser des eigentlichen Textes war Joseph Karo (geb. 1488, gest. 1575), der Abkömmling einer gelehrten Familie der aus Spanien vertriebenen Juden, die

---

1) Daselbst תנו עיניכם למשפחה שאין אשה אלא לבנים 2) Daselbst תנו מקחכם לשם שמים ובלבד שתעטרוני בזהובים 3) Tanchuma zu Vajezo ויצא הרואה אדם נאה יאמר ברוך שככה לו בעולמו 4) Aboda Sara S. 20 הרואה בריות טובות יאמר ברוך שככה לו בעולמו
5) Siehe: „Mischna“, „Talmud“, „Tradition“ und „Rabbinismus“. 6) Nach Psalm 16, 2. 7) Nach Jesaia 28, 9. 8) Nach 1. S. 17, 2. 9) Nach 2. Mos. 26, 5.

sich in Nikopolis niederließen. Er selbst war 1540 Rabbiner in Safed, צפת, und starb 1575 im Alter von 87 Jahren. Joseph Karo schrieb erst einen ausführlichen Kommentar zu zwei bedeutenden Gesetzescodices, a) zu den vier Bänden Jad chasaka (starke Hand) von Moses Maimonides u. b) zu den vier Büchern Turim (Reihen) des Jakob ben Ascher, jenen nannte er „Magid Mischne", Zweiter Verkünder, diesen „Beth Joseph", Haus Josephs. An dem Turimkommentar, „Beth Joseph", Haus Josephs, arbeitete er 20 Jahre, von 1522 bis 1542, worauf er noch 12 Jahre auf die Revision desselben verwendete; es war sein Meisterwerk. Den ganzen, in den verschiedenen spätern Schriften[1]) zerstreuten, angehäuften, fast überladenen Stoff hat er da geschickt gesammelt, übersichtlich zusammengestellt, formuliert und abgerundet; bei jedem Gesetze war er unermüdlich die verschiedenen Meinungen dafür und dagegen heranzuziehen, zu erwägen und das Schlußergebnis zu verzeichnen. So ergänzte und berichtigte er die Gesetzeszusammenstellung in den Turim nach den inzwischen gewordenen Entscheidungen in den verschiedenen Responsen und in andern Schriften rabbinischer Autoritäten. Diese seine Arbeit umfaßte das ganze Gebiet der religiösen Praxis, wie dieselbe zur Zeit noch zur Vollziehung kommen konnte. In derselben, die eigentlich, wie erwähnt, nur einen Kommentar zu den Turim bilden sollte, hatten sich so viele neue Gesetzesbestimmungen aufgehäuft, daß durch sie alle bisherigen Gesetzescodices überhoben wurden und nicht mehr ausreichten; es erwachte das Bedürfnis nach einem neuen Kompendium, wo auch sämtliche neuen Gesetzesentscheidungen des Karoschen Turimkommentars aufgenommen sind. Joseph Karo kam diesem Wunsche nach; er machte sich an dieser kolossalen Arbeit und verfaßte einen neuen Gesetzeskodex, den „Schulchan Aruch", in welchem dem erwachten Bedürfnisse Rechnung getragen wurde. Die Abfassung geschah nach dem Muster des oben genannten Gesetzeskodex „Jad Chasaka" von Moses Maimonides in fließendem Hebräisch. Er bringt unter andern als Gesetze die getroffenen endgültigen Entscheidungen in seinem Turimkommentar „Beth Joseph" in deutlichen kurzen Sätzen ohne Nennung der Autoren derselben und ihrer Diskussionen. Der „Schulchan Aruch" hat, wie die Turimcodices, vier Teile, die er mit den oben angegebenen Namen belegte und ihren Inhalt angab. Im Jahre 1551, also 9 Jahre später, war dieser neue Kodex „Schulchan Aruch" vollendet, der gedruckt 1567 in Venedig erschien und darauf bis 1598 (30 J.) sieben Auflagen hatte. Es war ein epochemachendes Werk, das sich von dem des Maimonides dadurch unterscheidet, daß es die Tempel- und Opfergesetze nebst den Reinheitsbestimmungen, als nicht mehr in der Praxis bestehend, nicht bringt. Doch bald war auch der „Schulchan Aruch" nicht ausreichend. Die Gelehrten tadelten, daß er als Spanier die Gesetzesentscheidungen spanischer Autoritäten mehr berücksichtigt hatte, als die der französischen und deutschen, da er von Letztern nur das aufnahm, was in den Schriften der Spanier nicht vorhanden war, nämlich meist Kabbalistisches und Ueberfrömmigkeit. Diese Einseitigkeit und gewissermaßen Parteilichkeit veranlaßte den gelehrten Moses Isserles, Rabbiner zu Krakau (geb. 1530, gest. 1573), der selbst an einem Gesetzeskodex arbeitete, Anmerkungen und Verbesserungen zu den Gesetzesangaben des „Schulchan Aruch" abzufassen, die bald „Mappe", Tischdecke, bald „Hagah", Anmerkung, genannt wurden, in denen die Gesetzesentscheidungen der französischen und deutschen Gelehrten, sowie die Sitten und Bräuche der französischen, deutschen und polnischen Juden zur Geltung kamen. Eine weitere Vervollständigung des Schulchan Aruch geschah durch mehrere Kommentare, die von verschiedenen Gelehrten später verfaßt wurden. Wir nennen von denselben die zum ersten Teil, Orach chajim: a) Ture Sahab, goldene

[1]) Es sollen deren 32 größere und mehrere kleinere gewesen sein.

Reihen, von David Halevi (1600); b) Magen Abraham, Schild Abrahams, von Abraham Gumbiner (1622); die zum zweiten Teil, Jore Dea: a) Ture Sahab, von dem schon genannten David Halevi und b) Siphse Kohen, die Lippen des Priesters, von Sabathai Kohen (1663); die zum dritten Teile: Eben Haeser; a) Chelkath Mechokek; Anteil des Gesetzgebers, von Moses Lima (1637) und b) Beth Samuel, Haus Samuel, von Samuel ben Uri, Rabbiner in Fürth und endlich zum vierten Teil, Choschen Hamischpat, Schild des Rechts, genannt: Meirath Enajim, Augenleuchte, von R. Josua Falk-Kohen (1559—1610). II. Zweck der Abfassung, Werth und Würdigung, Mißverständnisse, Anklagen und Aufklärung. Den Zweck der Abfassung des „Schulchan Aruch" giebt der Verfasser in seiner Vorrede selbst an. „Wenn ein Gelehrter", schreibt er, „nach einer Gesetzesentscheidung, Halacha, gefragt wird, so wird er nicht mehr in Verlegenheit kommen". Ein fernerer Zweck war, um mögliche Einheit in Gesetzesentscheidungen, bei der Zerfahrenheit, die durch den angehäuften Stoff eingetreten ist, zu erzielen. Doch sollte man, nach den Meinungen späterer Gelehrten, die Angaben des Schulchan Aruch als kein endgültiges Gesetz halten, daß man sich nicht mehr um die Quellen desselben, aus denen sie hervorgegangen, zu kümmern brauche. Wir hören darüber den schon genannten R. Moses Isserles, Verfasser der Zusätze und Verbesserungen zum Schulchan Aruch: „Er, Joseph Karo, wollte", sagte er, „verhüten, daß die Schüler sämtliche Gesetze des Schulchan Aruch als Gesetze von Moses auf Sinai auf Befehl Gottes niedergeschrieben, betrachten". Die Gesetze haben nicht an sich Gesetzeskraft, sondern müssen, sollen sie dieselbe erhalten, auf ihre Quellen, Bibel und Talmud, aus denen sie hervorgegangen, zurückgeführt und mit den nachtalmudischen Gesetzesforschungen und Gesetzesauslegungen rabbinischer Autoritäten verglichen und nach denselben untersucht und erörtert werden, worauf ihre Feststellung nach den Ergebnissen für die Gegenwart zu erfolgen habe. So verfuhr man mit den Entscheidungen der Mischna (s. d. A.), später mit denen der Gemara (s. Talmud) und der darauf verfaßten Gesetzescodices als z. B. des Jad chasaka von Moses Maimonides u. a. m.[1]) Mit einem Worte, die Gesetze des Schulchan Aruch haben keine absolute Gültigkeit und keine absolute Rechtskraft; sie erhalten dieselbe, wenn sie mit den Schriftquellen, aus denen sie hervorgegangen, übereinstimmen. Wir haben Grund dies schon jetzt mit Nachdruck hervorzuheben, um den verläumderischen Anklagen gegen das Judentum entgegen zu treten, die sich auf einige inhumanen Stellen des Schulchan Aruch aus der Zeit der Feindseligkeit heidnischer Völkerschaften gegen die Juden beziehen. Es hat eine eigene Bewandnis mit dem Schulchan Aruch, während die Einen sich bemühen, ihm jede Bedeutung für die Gegenwart abzusprechen,[2]) sind es die Andern, die kein Jota davon verloren geben möchten.[3]) Außerhalb des Judentums giebt es eine dritte Richtung, deren Vertreter aus dem Schulchan Aruch Stellen aus ihrem Zusammenhange reißen, die sie im mißver-

---

[1]) Vergl. darüber die Rechtsgutachten von Samson Morpago, שו"ת שמש צדקה Jore dea 33, wo es heißt: שלא לפסוק דין מתוך השלחן ערוך „Man entscheide nicht nach dem „Schulchan Aruch"; ferner die Rechtsgutachten von Abraham Jizchaki Choschen Mischpat Nr. 2 fol. 67b זרע אברהם Daselbst כי אם לעמור על יסוד הדין כפי משמעות התלמוד והפוסקים Ferner bitten wir nachzusehen in den Rechtsgutachten von Joel Sirkes שו"ת הב"ח die, welche nach dem Schulchan Aruch entscheiden, gehören zu denen, welche ungehörig in der Thora entscheiden. להורות הוראה על פי שלחן ערוך הם המורים בתורה שלא כהלכה Die Vorrede zu מעדני יו"ט von R. Lippmann Heller zitiert in den Regeln für rabbinische Entscheidungen des Primegadim: „Joseph Karo hatte nie die Absicht, daß man aus dem Schulchan Aruch allein Entscheidungen treffe". [2]) Graetz, Geschichte B. 9, S. 431. Stein in seiner „Schrift des Lebens" II. S. 368—40. [3]) Hofmann, „Schulchan Aruch".

standenen Sinne deuten und das Judentum lächerlich machen oder gegen dasselbe Anklage erheben. Wir wiederholen gegen Letztere, was wir schon oben durch Aussprüche der bedeutendsten Rabbiner nachgewiesen haben, daß die Angaben des Schulchan Aruch keine absolute Rechtsgültigkeit haben, dieselbe es nur dann erhalten, wenn sie auf ihre Schriftquellen zurückgeführt, da geprüft und in Erwägung gezogen werden, ob sie noch gegenwärtig Anspruch auf Rechtsgültigkeit haben können. Es gehören sämtliche Bestimmungen im Schulchan Aruch nach ihren Schriftquellen einer äußerst fernen Zeit, etwa dem 1.—4. Jahrh. n. an, wo das Judentum nach der Auflösung seines Staates in Palästina den härtesten Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt waren und die heute nach den Lehren der bedeutendsten Rabbiner seit dem 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart keine Gültigkeit mehr haben. Unter den Gegnern des Schulchan Aruch in neuester Zeit sehen wir auch den Geschichtsschreiber Professor Graetz. Derselbe scheute keine Mühe, im 9. Bande seiner Geschichte, die Stellen aus dem Schulchan Aruch zusammenzutragen, die ihn lächerlich machen und gelangt S. 431 zu dem Schlusse: „Kurz, es erscheint darin ein ganz anderes Judentum als das, welches auf Sinai geoffenbart, von den Propheten verkündet und selbst von Maimoni gelehrt wurde". Wir staunen und fragen diesen Herrn, ob er denn glaubt, daß das Judentum auf Sinai durch Joseph Karos Schulchan verdrängt oder gar vernichtet wurde. Wir sehen das Gegenteil davon, daß der Schulchan Aruch sich an dem Judentum auf Sinai so fest anklammert, dessen Lehren und Gesetze bis aufs Einzelne mit einer Gewissenhaftigkeit angiebt, daß die Gestalt desselben in ihrer vollen Rüstung vor uns dasteht. Aber vielleicht erscheinen Herrn Graetz die Ausführungen der Schriftgesetze daselbst als eine Gestaltentstellung des Judentums? Wir erinnern dagegen, daß wir es hier mit einem Gesetzeskodex zu thun haben, der Gesetzesparagraphen hat, aber keine schwungvollen Prophetenreden enthält. Bei den Propheten hat das Judentum allerdings eine lebenskräftigere Gestalt, und wir fügen hinzu, nicht minder bei den Psalmisten, aber die Propheten und die Psalmisten haben die Aufgabe, den Geist des Judentums zu verkünden, aber keinen Gesetzeskodex mit trockenen Paragraphen aufzustellen. Anders bei Joseph Karo, der die Gesetze zusammenstellte und sie nach ihrem Inhalte ordnete. Bei Maimonides, auf den Herr Dr. Graetz sich beruft, war es anders. Derselbe hat zur Verkündigung des dem Judentume innewohnenden Geistes seine Schrift „More Nebuchim" abgefaßt, dagegen ermangelte er nicht, auch einen vierbändigen Gesetzeskodex zu schreiben, wo das Judentum in seinem gesetzlichen Teile gezeichnet wird, so ausführlich bis ins Einzelne, daß derselbe Joseph Karo als Muster zu seinen Arbeiten vorlag. Nun kommen wir zu den Sätzen des Schulchan Aruch aus der spätern Mystik (s. d. A.), die sich allerdings in dem Gesetzeskodex Jad chasaka des Maimonides nicht vorfinden,[1]) und auch hier als Fremdlinge erscheinen, aber diese sind im Verhältnis zu den Tausenden Gesetzesparagraphen der vier Teile des Schulchan Aruchs so verschwindend wenig, daß sie höchstens als unnötige Zugabe angesehen werden, die keinesfalls das Judentum in der Weise entstellen und unkenntlich machen, wie es diese Herren vorgeben. Allerdings wenn man sich bemüht, dieselben aus ihren zerstreuten Verstecken herauszuholen und zusammenzustellen unter dem Rufe: „Sehet, das ist das Judentum des Schulchan Aruch!" — Aber, warum suchen und stellen diese Herren nicht ebenso die schönen echt humanen Gesetze des Schulchan Aruch zusammen von der Pflicht der Auslösung der Gefangenen, der Eltern- und Lehrerverehrung, der Kindererziehung, des Schulunterrichts, der Verbote von Zins- und Wucher, der Wohlthätigkeit im allgemeinen, der Armen-

[1]) Gesammelt bei Stein II. und Graetz, Geschichte, 9.

fürsorge u. a. m. unter dem Zurufe: „Sehet, das ist das Judentum des Schulchan Aruch!“ Uebrigens wiederholen wir auch auf die angeführten Bräuche der Mystik im Schulchan Aruch, was wir schon oben von den Gesetzen des Schulchan Aruch gesagt haben, daß dieselben keine absolute Gesetzeskraft haben, sondern es erst nach deren Zurückführung auf ihre Schriftquellen und nach vorgenommener Erwägung ihrer Richtigkeit für die Gegenwart werden können. Hiermit wären auch die Einwürfe von „Stein“ in seinem Buche: „Die Schrift des Lebens“ II, S. 388–407, beseitigt.
III. Geschichte. Der Schuchan Atuch ist ein Kompendium des halachischen (s. Halacha) Gesetzesausbaues im talmudischen und nachtalmudischen Schrifttume bis zum 15. Jahrhundert. Dasselbe ist nicht das erste, sondern hat seine Vorläufer und seine Nachfolger; es enthält keine absolute Abschließung des Gesetzes, sondern nur die bis auf seine Zeit. Die Halacha (s. d. A.), als Benennung des Gesamtgesetzes in allen seinen Teilen, als das der Schrift, der Tradition (s. d. A.), der Schriftherleitung, der Orts- und Volkssitten und der Bräuche (s. d. A.); ferner der Institutionen (s. Rabbinismus), der Verhütungs- und Vorbeugungsbestimmungen, der Gesetzeserleichterungen und Gesetzeserschwerungen, der Gesetzesdispensationen u. a. m., hat so viel mit dem Zeitlichen zu thun, daß ihr Ausbau nie als abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern in stetem Fluß und in steter Entwicklung bleibt, die je nach Ort, Zeit und Verhältnissen immer neue gesetzliche Bestimmungen zu eruieren hat. Ihr Abschluß kann nur für eine gewisse Zeit geschehen und kann durchaus nicht als absolut für immer gelten. Jede Zusammenstellung des halachischen Gesetzes hatte nur einen zeitlichen Charakter, die infolge einer anderen Zusammenstellung in späterer Zeit an Wert und Bedeutung verlor. Die Zeiten mit ihren Verhältnissen nötigten, drängten die Gesetzeslehrer fortwährend zu neuen Gesetzesbestimmungen, sodaß die bisherigen Codices nicht ausreichten und bei Anhäufung der neuen Gesetzesentscheidungen an die Abfassung neuer Gesetzessammlungen gedacht werden mußte. Der erste Gesetzescodex war die Mischna (s. d. A.), aber bald genügte sie nicht; neue Gesetzeserörterungen wurden nötig, die in den verschiedenen Hochschulen in Palästina und Babylonien stattfanden, aus deren Zusammenstellungen die palästiniensische und babylonische Gemara (s. Talmud) entstanden. Wieder war es die nachtalmudische Zeit, wo neue Verhältnisse neue Gesetzesfragen hervortraten und neue gesetzliche Bestimmungen zur Folge hatten, die zur Abfassung der Gesetzescodices der gäonischen Zeit; ebenso später der des Moses Maimonides, der vier Bände „Jad chasaka“ und mehrerer andern nach ihm führten. Unter diesen nimmt der „Schulchan Aruch“ von Joseph Karo aus dem 16. Jahrhundert eine vorzügliche Stellung ein; derselbe war wegen seiner kurzen deutlichen Gesetzesparagraphen und Kapiteleinteilung, aber noch mehr infolge seiner leichten hebräischen Sprachwendungen und Sprechausdrücke als Nachschlagebuch bis auf die Gegenwart beliebt und hochgeachtet. Auch die nach ihm verfaßten Gesetzescodices „Lebusch'im“ von Mordechai Jaffe, die in Bezug auf Abfassung, Anordnung, Sprache und Ausdrucksweise und Klarheit nichts zu wünschen übrig ließen, vermochten nicht den Schulchan Aruch des Joseph Karo zu verdrängen. Von den Ausgaben des „Schulchan Aruch“ haben wir zu erwähnen, daß die erste nur mit dem Text des Verfassers Joseph Karo ohne die Verbesserungszusätze des Moses Isserles im Jahre 1565 zu Venedig geschah. Dieselbe hat den spätern durch die Zensur gesetzten Ausdruck „Akum“ noch nicht. Die zweite Ausgabe erfolgte 1567 ebenfalls in Venedig, auch noch ohne die Zusätze des Moses Isserles. Erst im Jahre 1680 wurde der Schulchan Aruch mit den Verbesserungszusätzen des Moses Isserles, unter dem Namen: „Mapa“ oder „Hagah“, gedruckt. Eine Aenderung von Bedeutung wurde durch die Zensur erst bei der Ausgabe desselben im Jahre

1594 vorgenommen, wo anstatt der Ausdrücke: Goi, גוי, Kuthi, כותי; Nochri, נכרי, Ammin, עממין, welche die Christen und Muhamedaner bezeichnen, und für die von Obed Elilim, עובד אלילים, Obed Abodath Elilim, עובד עבודת אלילים; Aboda Sara, עבודה זרה; Obed Aboda Sara, עובד עבודי זרה, Benennungen für „Heiden", das Wort „Akum", עכו״ם, eine Abbreviatur für „Obde Kochabim umasaloth", „Anbeter der Sterne und Planeten", gesetzt wurden, um dadurch nachzuweisen, daß in dem Schulchan Aruch nur von Heiden, aber nicht von „Christen" die Rede sei.) Diese unglückliche Korrektur der Zensur führte später — und noch in unserer Zeit bei den christlichen Gelehrten zu dem Mißverständnisse, da im Schulchan Aruch auch von „Christen" gesprochen wird, daß die Benennung „Akum" die Christen bezeichne, eine Verirrung, da „Christen" laut den ersten Ausgaben des „Schulchan Aruch" durch die Ausdrücke (siehe oben) „Goi", „Nochri", „Ammin" benannt werden. Mehreres siehe „Christen" und „Nichtjuden".

Sekte der Karäer. Karäer, richtiger Karaim, קראים, Schriftgläubige, Bibelanhänger; auch Annaniim, ענניים, Annaniten, ist die Benennung einer der größern Sekten im Judentume, die im Jahre 750 in den babylonischen Landschaften am Euphrat und Tigris, dem Sitze der stärkern jüdischen Bevölkerung der Diaspora, unter dem Khalifen Almanzar gegen den Rabbinismus, wie derselbe in den Lehren und Gesetzen des talmudischen Schrifttums seinen Ausbau gefunden hat, aus den Unzufriednen und den Gegnern des Talmudismus durch Anan ben David aus dem Hause des Exilarchen Bastani gebildet wurde, deren Reste sich heute noch zerstreut in der Krim, Polen, Rußland und der Türkei erhalten haben. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Kara", קרא, die Singularform von „Karaim", kommt schon im talmudischen Schrifttume vor und bedeutet daselbst „Schriftkenner", er bezeichnet den, der sich das Studium der biblischen Bücher zur Hauptbeschäftigung gemacht hat.[1]) Derselbe wurde von den Karäern in seiner Pluralform „Karaim", קראים, als Benennung der Anhänger ihrer Sekte in ihrem Gegensatze zu den Rabbaniten, als die ausschließlichen „Bibeljünger" angewendet. Ebenso nannten sie sich „Bne Mikra", בני מקרא, Bibelanhänger.[2]) zum Unterschiede von den Talmudgläubigen, die bei ihnen „Mischnajünger", Bne Mischna, בני משנה, hießen.[3]) Ihre ältere Bezeichnung war „Annaniten, Annanin", ענניים, nach ihrem Stifter und erstem Oberhaupt „Anan", ענן, unter dessen Leitung und Anführung sie sich zu einer selbständigen, von den Rabbaniten geschiedenen Gesamtheit vereinigt hatten. Als Gegner des Rabbinismus verwarfen sie den ganzen Gesetzesausbau der Mischna und des Talmuds, protestierten gegen die traditionelle Gesetzesauslegung und Gesetzesvermehrung, sowie gegen die zeitweise Gesetzesaufhebung und Gesetzesdispensation der Rabbaniten und suchten, im Gegensatze zum Rabbinismus, durch eigene Schriftauslegung unter Heranziehung der Schrifterklärung der ältern Gegner des Rabbinismus als z. B. der Samaritaner, Sadducäer, Boethusäer, Alexandriner u. a. m. die Gesetze im Pentateuch aufzufassen und so einen neuen Aufbau des Judentums aufzuführen, an dem über vier Jahrhunderte die bedeutendsten Gelehrten ihres Anhanges mit einem Aufwand von großen Geisteskräften gearbeitet, dem wir unsere Achtung nicht versagen und dessen Schrifttum wir gern einen Platz in der Geschichte der jüdischen Litteratur einräumen. II. Vorgeschichte, Vor-

---

[1]) So in Taanith S. 27b von Chanina; Baba bathra S. 123 von Chalifa; Midrasch rabba 3. M. Absch. 30 von Eliefer b. Simon; Jalkut Hohld § 523 von Levi ben Sisi. [2]) Auch im Talmud heißen die Kenner des biblischen Schrifttums בעלי מקרא Erubin S. 21b; Baba mezia S. 33a, dem die Benennung בני מקרא nachgebildet zu sein scheint. [3]) Siehe: „Mischna" und „Talmud".

läufer, Entstehung, Bildung, Gründe, Klagen, Proteste, Spaltung, Verwerfung, eigene Gesetzesauslegung, Prinzipien, leitende Grundsätze derselben. In den Klagen und Protesten gegen den Rabbinismus, die sich bis zur völligen Verwerfung desselben steigerten, hatten die Karäer ihre Vorgeschichte und ihre Vorläufer in der ältesten Zeit, die bis auf Esra und Nehemia (s. d. A.), die Begründer des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, hinaufreichen. Die strengen Absonderungsgesetze derselben haben die Proteste der Samaritaner und des ihnen sich anschließenden Anhanges der Priesterfamilie Eliaschib und Manasse hervorgerufen, die zur Gründung des eigenen Gemeinwesens der Samaritaner mit der Erbauung eines Tempels auf Garisim führten. Zur Zeit der makkabäischen Erhebung und nach deren Siegen gegen die Syrer waren es die Sadducäer (s. d. A.), die sich bei der Wiedereinführung des jüdischen Kultus und des jüdischen Religionsgesetzes gegen die Gesetzeserschwerungen und Gesetzesauslegungen der Pharisäer widersetzten und ihre eigene Gesetzesauslegungen gegen dieselben aufstellten.[1]) Außer diesen Erschwerungen und Vermehrungen des Gesetzes durch die pharisäischen Lehrer waren es auch viele Gesetzesdispensationen und Gesetzesaufhebungen in den Schulen und Synhedrialsitzungen der Volks- und Gesetzeslehrer, wozu noch ihre verschiedenen Institutionen, תקנות, hinzukamen, welche den Zeitbedürfnissen Rechnung trugen, die von den Gegnern des Rabbinismus als unberechtigt und ungesetzlich angesehen und von ihnen bekämpft und verworfen wurden. Der Rabbinismus suchte gegen diese Anschuldigungen das Rechtmäßige seines Thuns zu dokumentieren (s. Rabbinismus) und hat auch für seine traditionelle Gesetzesaufstellung Nachweise in dem Schriftgesetze angegeben. Aber die Gegner des Rabbinismus erkannten diese Rechtfertigungen nicht an und verharrten bei ihren Protesten, Gegenlehren und Gegengesetzauslegungen. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und der Auflösung des jüdischen Staates in Palästina schwinden die Sadducäer meist vom Schauplatz in Palästina, sodaß in den Gesetzesverhandlungen der Synhedrialsitzungen oder sonst in den jüdischen Gemeinden die Stimme dieser Gegner sich höchst selten vernehmen ließ. Dagegen ist es das Ausland, Alexandrien und Babylonien, wo Gegner des Rabbinismus jetzt ihr Heim hatten und ihre Thätigkeit entfalteten. Die Nachrichten sind im talmudischen Schrifttum sehr spärlich, aber das Wenige darüber legt Zeugnis von dem Fortbestehen der Gegnerschaft des Rabbinismus ab. Ob diese Gegner des Rabbinismus noch im 8. Jahrhundert die leiblichen Nachkommen der Sadducäer waren, wie Abraham Geiger und Julius Fürst in ihren Schriften behaupten, darüber vermögen wir nicht zu entscheiden; es genügt der Nachweis, daß in den von Juden bewohnten Gegenden Babyloniens Gegner des Rabbinismus in nicht unbedeutender Zahl existierten, die sich gegen die Hälfte des 8. Jahrhunderts unter dem Namen „Karaim", Bibelgläubige, zu einem eigenen religiösen Gemeinwesen vereinigten und ein antirabbinisches Judentum bildeten. Es berichtet der Talmud, daß im 3. Jahrhundert in gewissen Gegenden Babyloniens von den Juden das Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu kochen und zu genießen, welches von den Rabbinen aus 2. Mos. 23, 19 hergeleitet wird, nicht anerkannt und beobachtet wurde;[2]) ein Verfahren, daß auch bei den Juden in Alexandrien stattfand. Ebenso widersetzte man sich in vielen Gegenden Babyloniens der Einführung des von dem Patriarchen Hillel II (359) aufgestellten festen Kalenders, wo in alter Weise die Neumondsbestimmung auf Grund der Beobachtung der Erscheinung der Neumondssichel am Himmel vorgenommen wurde, wonach man

---

[1]) Siehe „Sadducäer". [2]) Chulin S. 110a.

die Festtage angab und feierte.[1] Auch die von den Rabbinen angeordnete Feier des zweiten Festtages[2] wurde von den Juden in Babylonien an vielen Orten nicht gehalten, man feierte nur den ersten Festtag.[3] Unter den polemischen Aeußerungen und Neckereien der Antirabbiniten gegen die Lehrer des Rabbinismus lautete ein Spruch, der wie ein Absageruf an den Rabbinismus klingt. „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns einen Raben zum Genuß erlaubt, noch eine Taube zu essen verboten!"[4] Welche Bedeutung diese Gegner des Rabbinismus noch in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts hatten, ergiebt das Auftreten mehrerer Pseudomessiasse in Babylonien als z. B. des Serini und Abba Isa, mit ihren Anordnungen gegen den Rabbinismus, deren Anhang nicht unbedeutend war. Es wäre damals schon zur Gründung eines antirabbinischen Gemeinwesens gekommen, hätte nicht die Entlarvung dieser falschen Messiasse dieselbe vereitelt. Wir citieren hier darüber eine Respons des Natronai Gaon (718—720), die von den Antirabbaniten seiner Zeit spricht: „Wir sehen wohl, daß diese Ketzer, Minin, von denen die Rede ist, ganz anderer Art sind, als die sonst gewöhnlichen. Die ketzerischen Juden sonst verwerfen die Ueberlieferung der Weisen, die Traditionen als z. B. über die Arten des unerlaubten Fleischgenusses (Trefots), die rabbinisch eingeführten zweiten Festtage, bei Eheschließungen die zweite Klasse der Verwandtschaftsgrade u. a. m., aber im Uebrigen hielten sie an den Worten des Gesetzes und der Schrift fest und beobachteten die Grundlehren des Judentums. Aber jene, von denen es sich handelt, verwerfen die Wurzeln des Gesetzes, heiraten in verbotene Verwandtschaftsgrade hinein, entweihen die Sabbate u. a. m."[5] Befördert hatte die Vereinigung sämtlicher Antirabbaniten zu einer Gemeinsamkeit, die von den Exilarchen (s. d. A.), den Gaonen, Schulhäuptern, in Sura und Pumbadita eingeräumte Machtbefugnis, ihre Anordnungen durchzusetzen und die Widerspenstigen zu bestrafen, von der sie gar zu oft Gebrauch machten. Weiter war es die Ueberhandnahme des Mysticismus (s. Mystik), der bisher als Geheimlehre in wenigen Kreisen seine Stätte hatte, aber nun öffentlich von den Lehrern in Volksvorträgen verkündet wurde, welcher die Gegner zu Ausfällen gegen die Rabbaniten ermutigte und ihre Anzahl vermehrte.[6] Mit dem Abschluß des Talmuds (s. Talmud) war der Ausbau des Schriftgesetzes meist nach traditioneller Gesetzesauslegung mit seinen verschiednen Institutionen, nebst den Angaben von Erleichterungen und Erschwerungen des Gesetzes; den Gesetzesdispensations- und Gesetzesaufhebungsfällen im großen und ganzen vollendet. Aber derselbe negierte und schloß alles aus, was von den Sadducäern und andern Gegnern gelehrt und angeordnet war; alles wurde als unjüdisch, sektiererisch (Minoth) bezeichnet. Das war ein Schlag gegen die Gegner des Rabbinismus, die sich nun als aus dem Judentume ausgestoßen betrachten mußten. Man wartete auf Zeit und Gelegenheit, um sich als eigene jüdische Religionsgemeinde gegen die rabbinische zu konstituteren. Diese Zeit traf ein; es war das Jahr 750, wo ein Enkel des Exilarchen Chasdai (700—730), Anan, Sohn David, Brudersohn des Exilarchen Salomo (761—762) aus Bazra sich an die Spitze der antirabbinischen Bewegung stellte und die Vereinigung sämtlicher Antirabbaniten zu einer Gegengemeinsamkeit vollzog. Anan galt als Gelehter, der nicht im Einklange mit den rabbinischen Lehren lebte und lehrte, weshalb er nach dem Tode seines Oheims nicht als Exilarch gewählt wurde. Diese ihm zugefügte Unbill war das Signal für alle

---

[1]) Rosch haschana S. 18, 20 und 21 und Sanhedrin S. 12 gegen den Ausspruch Erachin S. 9b לא בעינן מצוה לקדש על פי ראיה [2]) Rosch haschana S. 2a. [3]) Daselbst. [4]) Sanhedrin S. 99b מאי אהני לן רבנן מעולם לא שרו לנו עורבא ולא אסרו לנו יונה [5]) Ltk. P. 223. [6]) Siehe weiter.

Gegner des Rabbinismus, sich um Anan zu sammeln, und sich von den rabbinischen Satzungen loszusagen und zu einem besondern jüdischen Gemeinwesen unter Anan zu vereinigen. Anan folgte ihrem Rufe und wurde das Oberhaupt (Exilarch) der neuen Vereinigung. Die Trennung war zur vollen Thatsache. Anan, als das Oberhaupt derselben, proklamierte die freie Selbstauslegung des Schriftgesetzes als ersten Grundsatz seiner neuen Lehre. „Suchet fleißig im Schriftgesetze" חפישו באורייתא שפיר,[1] war seine Devise hierzu, die von seinem Nachfolger Benjamin Nehawendi (800—830) durch den Zusatz erweitert wurde: „Das Forschen ist Pflicht, der Irrtum im Forschen keine Sünde;"[2] ferner: „Man binde sich nicht an Autoritäten, sondern prüfe und untersuche selbständig; der Sohn darf vom Vater, der Bruder vom Bruder, der Jünger von seinem Lehrer abweichen, sobald sie Gründe dafür haben, sollten sie auch irren, so haben sie doch den Lohn der Aufklärung."[3] Ausführlicher noch ist der Karaite Sahl ben Mazliach (950) in seinem Mahnungsschreiben: „Sprechet nicht, wie machen wir es mit der Vollziehung des Gesetzes bei dieser Meinungsverschiedenheit der Söhne der Schrift (der Karäer)? Wem von ihnen sollen wir folgen? Wisset, diese Söhne der Schrift sagen nicht: „Wir sind eure Führer. Sie wollen mit ihren Gesetzesforschungen nicht das Volk nach sich gängeln, sie wollen nur Forscher und Ergründer des Gesetzes sein. Daher sprechen sie zu ihren Brüdern: ‚Forschet und begründet das Gesetz und übt sodann dasjenige, was euch durch eigenes Erkennen und durch Beweise feststeht."[4]) Mit einem gewissen Stolze nannten sich daher die karäischen Lehrer: „Männer der Forschung", בעלי הפוש.[5]) So trat die freie selbständige Forschung mit ihrem eigenen Schaffen aus der Lehre und dem Gesetze des biblischen Schrifttums an die Stelle der rabbinischen Gesetzeserklärung. Von Einfluß auf dieses offene Lossagen vom Rabbinismus waren wohl auch die im Islam entstandenen zwei Richtungen, die der Sunniten, der Traditionsgläubigen, und die der Schiiten, welche jede Tradition verwarfen und sich ebenfalls nur an der Schrift, dem Koran, hielten. Es war diese durch die Karäer hervorgerufene Spaltung eine tief einschneidende, sodaß die bedeutendsten Autoritäten des Rabbinismus, als z. B. Saadja Gaon u. a. m. sich bewogen fühlten, ihre Angriffe auf das rabbinische Judentum durch Wort und Schrift zu widerlegen und zurückzuweisen. Sämtliche gegnerischen Lehren, Gesetze und Proteste der Samaritaner, Sadducäer, Boöthusäer und anderer Sekten, die man für überwunden hielt, wurden nun von den Karäern hervorgesucht und zusammengestellt, woraus sie sich die Bausteine zur Aufführung ihres Religionsbaues holten. Aber diese ganze Erhebung der Karäer mit ihren Protesten gegen den Rabbinismus und mit der Aufführung ihres eigenen Religionsbaues war in Bezug auf die Gesetzespraxis mehr ein Rückschritt als ein Fortschritt. Jene Erleichterungen in der Gesetzesvollziehung, die sich bis zur Dispensation vom Gesetz und zur zeitweisen Gesetzesaufhebung steigerte, die der Rabbinismus geschaffen und den Weg des möglichen Ausgleichs der Gesetzeserfüllung mit den Ansprüchen der verschiedenen Zeit- und Ortsverhältnisse angegeben, hat der Karaismus als unbefugt, gesetzeswidrig erklärt und zurückgewiesen. Das war ein Schlag gegen sich selbst, ein Uebel, welches diese Sekte trotz der großen Thätigkeit ihrer Lehrer und Vertreter und ihres schnellen Aufblühens ein Sinken und allmähliches Dahinwelken bereiten mußte. Doch dürfen wir auch nicht das Gute verschweigen, welches die Kämpfe der Karäer gegen den Rabbinismus geschaffen haben. Infolge ihrer Verwerfung der Tradition und der traditionellen Schriftauslegung erhielt die freie, selbständige Bibelforschung und

[1]) Dukes, Beiträge II, S. 26. [2]) Daselbst nach einem Citat von Jephet. [3]) Daselbst ein Citat von Benjamin ben Jephet. [4]) Lik. K. 34. [5]) Daselbst. Citat, S. 29.

Schrifterklärung bedeutenden Vorschub. Es wurde nun auch bei den Rabbaniten das Studium des biblischen Schrifttums eifriger betrieben, die Karäer sollten mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden —, und das war für beide Teile von nicht geringer Wichtigkeit. Ferner erkannte das rabbinische Judentum das Gefahrvolle jener wilden Auswüchse in den Lehren und Aussprüchen der mystischen Agada (s. d. A.) im talmudischen Schrifttume von der grobsinnlichen Vermenschlichung Gottes, den phantastischen Spielereien in den Engel- und Geisterangaben, welche die Karäer in ihren Schriften gegen die Rabbiniten (s. weiter) zur Zeichnung der rabbinischen Religionslehren als untermischt von Aberglauben vorführten und verlachten. Es bemühten sich nun die Rabbinisten, dieselben als Allegorien zu erklären oder richtiger, sie als fremde Eindringlinge darzustellen und als unjüdisch zu bezeichnen.[1]) Auch innerhalb des Karäismus waren die Religionsgesetze, wenn auch durch ihn die Gesetzeserleichterungen des Rabbinismus zurückgewiesen wurden, nicht immer erschwerend, vielmehr erhielt von ihm auch die Gesetzespraxis viele Erleichterungen, als z. B. in Bezug auf das Gesetz der Beschneidung, der Schaufäden, der Tephillin, der Pfostenschrift, Mesusa, der Verbote des Genusses von Fleisch mit Milch, des Gebotes des Feststraußes, Lulab und Ethrog, am Laubhüttenfeste, der Feier des zweiten Festtages, der nicht gefeiert wurde, ebenso der Nichtfeier des Chanukafestes u. a. m., über welche wir auf den nachfolgenden Teil verweisen. III. Eigener Religionsausbau, Verwerfung der rabbinischen Gesetzesauslegung, auch der Erleichterung, Dispensationen und zeitweisen Aufhebungen, sowie der Mehrung und Minderung des Gesetzes im Rabbinismus nebst dessen Institutionen für das religiöse und sociale Leben. Der Ausbau der Lehre und des Gesetzes der Schrift für das religiöse Leben der Karäer geschieht hier auf Grund einer selbständigen Exegese mit Ausschluß der talmudischen Auslegung und der rabbinischen Bestimmungen. Die allgemeinen Normen hierzu waren: 1. die Schrift; 2. die Schlußfolgerung der Analogie, הקש, Vergleichung und 3. der vererbte Gebrauch, das Herkommen, סבל הירושה oder העתקה המשתלשלש.[2]) Joseph ben Noa (am Ende des 9. Jahrhunderts) stellt folgende drei Normen auf: 1. die Schrift; 2. das übereinstimmende Herkommen und 3. die Schlußfolgerung der Analogie, Hekesch. Dagegen spricht Sahal ben Mazliach (940) von vier Normen: 1. das Wortverständnis der Schrift; 2. die Spekulation; 3. die Schlußfolgerung, Hekesch, des Vergleichs und 4. die Uebereinstimmung der Gesamtheit.[3]) Doch war dieser Ausbau des Religionsgesetzes, wie er uns gegenwärtig in dem Schrifttum der Karäer vorliegt, nicht das Werk eines Gelehrten, nicht des Stifters der Karäersekte „Anan" allein, sondern ist das Resumee fast sämtlicher karäischen Gelehrten der ersten 4 Jahrhunderte nach der Entstehung des Karäismus, welches verschiedene Geschichtsphasen durchgemacht und oft auch weitgehende Spaltungen innerhalb der Karäer hatte. Die aufgestellten Gesetze in diesem Religionsausbau sind antirabbinisch; sie negieren den ganzen Gesetzesausbau des Rabbinismus (s. d. A.), der als illegal betrachtet wird, und stellen gegen ihn den angeblich rechtmäßigen auf, den sie als die Wiederaufrichtung des echten Judentums ausgeben. Wir führen hier diese karäischen Religionsgesetze in ihrem Gegensatze zum Rabbinismus einzeln an. 1. Die Bestimmung des Neumondstages, nach welchem die Festtage zu feiern sind, soll nach dem Sichtbarwerden der Neumondssichel am Himmel geschehen, dadurch war die Abschaffung der seit der Mitte des vierten Jahrhunderts durch den

---

[1]) Siehe: „Agada" in Supplement I. So von Saadja Gaon und später von Moses Maimonides. [2]) Nach der karäischen Schrift אפריון. Leipzig, Neubauer, 1866. [3]) Vergl. über beide Eschkol Hakopher von Jehuda Hadassi No. 168 und 169.

Patriarchen Hillel II eingeführten Kalenderberechnung zur Bestimmung der Neumondstage und der Feste nach ihnen ausgesprochen.[1]) 2. Bei der Feier der Feste kommt nur der erste Tag in Betracht, der zweite Tag soll nicht mehr festlich gefeiert werden, gegen die rabbinische Anordnung der Feier des zweiten Festtages.[2]) 3. Das Sabbatgesetz. In der Angabe desselben sehen wir sämtliche rabbinische Bestimmungen zur Erleichterung der strengen Sabbatgesetze aufgehoben. Von denselben nennen wir: a) das Tragen von Gegenständen auf den Straßen oder außerhalb des Hauses, welches die Rabbiner erlaubten, wenn ein Seil (Erub) um die Stadt gezogen ist; ferner erlaubten sie am Sabbat eine Strecke von 2000 Ellen zu gehen, was die Karäer nach dem Wortsinne von 2. Mos. 11, 29: „Jeder soll an seiner Stelle bleiben" verbieten; c) die Rabbiner gestatteten jede Arbeit für den Israeliten durch einen Nichtjuden. So lassen sie von Nichtjuden am Sabbat die Oefen heizen u. a. m., was ebenfalls bei den Karäern untersagt wird; d) die ältern Karäer erlauben nicht, daß ein Licht, das vor Sabbateingang angezündet wurde, Freitag nachts fortbrenne, aber ihre spätern Gelehrten haben dies erlaubt. 4. Das Pesachfest. Gleich den Sadducäern bestimmen auch sie die Zeit zur Darbringung des Passahschlammes nach ihrer Erklärung des biblischen Ausdruckes 2. M. 12, 6 „zwischen den Abenden" בין הערבים, wo die Sonne ganz vom Horizont geschwunden ist, gegen die Rabbiner, welche diesen Ausdruck auf die Zeit deuten, wo die Sonne ihren Höhepunkt von Mittag ab verlassen und sich dem Untergang zuneigt.[3]) 5. Das Wochenfest. Dasselbe ist bei ihnen der 50. Tag vom ersten Sonntag des Pesachfestes, das stets auf einen Sonntag fällt; sie deuten gegen die Rabbiner gleich den Sadducäern die Worte: „vom Morgen des Sabbats", 3. Mos. 23, 16, wörtlich.[4]) 6. Das Neujahrsfest, der 1. Tag des 7. Monats, wird gegen die Rabbiner nicht als Neujahrstag, ebenso nicht als Tag des Lärmblasens, sondern nur als Bettag, Bußtag gefeiert. Das Blasen auf einem Horn findet nicht statt. Zwei Tage feiern sie dieses Fest in den Fällen, wenn der Neumond nicht sichtbar ist und Zweifel stattfinden. 7. Das Versöhnungsfest am 10. dieses Monats wird gleich den Rabbiniten gefeiert durch Fasten und Beten. 8. Das Hüttenfest, den 15. dieses Monats wird 7 Tage und am 8. das Schlußfest gefeiert. Den Feststrauß: Palme und Ethrog halten sie nicht in der Hand. Doch wohnen sie in Hütten, als Symbol der Wechselfälle des Lebens. 9. Das Purimfest. Den Fasttag Ester halten sie nicht, er ist im Esterbuche nicht befohlen. 10. Das Chanukafest wird nicht gefeiert.[5]) 11. Die Beschneidung. Gegen die Gesetze der Rabbinen bestimmen die Karäer, daß die Entfernung der Vorhaut, in den Fällen wo dies schon von selbst bei der Geburt da ist, unnötig geworden, es findet da keine Beschneidung statt. 12. Das Gebot von den Schaufäden, ציצית, soll gegen die Rabbiniten vollzogen werden; an jedem Zipfel des viereckigen Gewandes sollen sechs Fäden hängen, unter denen sich ein Faden himmelblauer Farbe befinden muß, das sie beim Gebete tragen. 13. Die Gebote von den Tephillin (s. d. A.) und Mesusa (s. d. A.), Pfostenschrift, in 5. M. 11, 20 fassen sie in figürlichem Sinne auf, daß man sich der Gottesgegenwart stets erinnern soll, daher sie in wörtlichem Sinne nicht vollzogen werden. 14. Das Gebet. Das Gebot zu beten finden sie in den Worten: „Ihr sollet dem Ewigen, eurem Gott, dienen" (5. M. 10, 12). Die Zeit für dasselbe ist die der Opferdarbringung im Tempel: Morgens und Abends. 15. Gesetze über Reinheit und Ver-

---

[1]) Siehe: „Kalender" und „Neumond". [2]) Siehe: „Zweiter Festtag". [3]) Siehe: „Sadducäer". [4]) Daselbst. [5]) Die Sadducäer (s. d. A.) trennten sich von den Hasmonäern, daher sie dieses Fest nicht feierten; ebenso die Karäer, die sich für die leiblichen Nachkommen der Sadducäer halten.

unreinigungsfälle. Dieselben standen mit den Gesetzen der Opfer, des Besuchs des Tempels in Jerusalem und dem Genusse der Hebe, תרומה, der Opferteile u. a. m. in engstem Zusammenhang. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus haben dieselben nach der Lehre des Rabbinismus keine Bedeutung mehr, daher sie nicht mehr beobachtet zu werden brauchen. בטלה טומאה וטהרה. Die Karäer dagegen halten dieselben noch aufrecht und vollziehen sie. Die Wiedereinführung derselben geschah durch den karäischen Gelehrten Nissi ben Noah. 16. Die Speisegesetze. Von denselben heben wir die wörtliche Deutung des Gesetzes: „Du sollst nicht das Zicklein in der Milch seiner Mutter kochen" (2. Mos. 34, 14; 5. M. 14, 21), hervor, daß hier nur das Zusammenkochen des Zickleins in der Muttermilch gemeint sei, aus welchem kein allgemeines Verbot für Kochen und Essen des Fleisches mit Milch, wie die Rabainen wollen, resultiert werden kann. Auch das Gesetz von der Hiftader beim Vieh erklären sie nur als Brauch, der beobachtet werden soll. 17. Die Ehegesetze. Von denselben erscheint uns wichtig die Deutung der Karäer des Gesetzes von der Schwagerehe in 4. M. 25, 5, das scheinbar mit 3. Mos. 18, 6, wo die Schwägerin zu heiraten verboten wird, im Widerspruche steht. Die Karäer deuten daher den Ausdruck „Achim", אחים, nicht auf „Brüder", sondern auf „Verwandte", daß Anverwandte verpflichtet sind, die Witwe zu heiraten, um den Namen des Erblassers zu erhalten. Als Beweis zu dieser Gesetzesdeutung berufen sie sich auf Ruth und Boas (s. d. A.) im Buche Ruth. Sie behaupten ferner, daß das ganze Gesetz nicht außerhalb Palästinas vollzogen zu werden braucht; also gegen die Rabbiner, welche unter „Achim" wirkliche Brüder verstehen, sodaß die Dispensation von diesem Gesetze durch den Akt der „Chaliza" (s. d. A.) vorzunehmen sei. Die Eheschließung geschieht durch: 1. die Morgengabe; 2. die gegenseitige Einwilligung und 3. den schriftlichen Vertrag. Die Ehescheidung darf nach 5. Mos. 24, 1 nur gestattet werden, wenn wirklich eine Schandthat vorliegt — ganz im Sinne der Deutung von ערות דבר von Samai.[1]) Welches die Institutionen, Erleichterungen, Dispensationen und Aufhebungen des Gesetzes im Rabbinismus sind, gegen welche der Karaismus protestiert hat, darüber verweisen wir, um nicht zu wiederholen, auf den Artikel „Rabbinismus". Mehreres von der Geschichte und Litteratur der Karäer haben wir in unserer Arbeit „Die Karäer", abgedruckt in dem zweiten Teil der Geschichte der Rabbinischen Litteratur von Winter und Wünsche, Trier 1894, behandelt, auf die wir hier verweisen. VI. Dogmen und Lehren. In der Aufstellung von Glaubensartikeln und deren Lehren sind die Karäer, wenn wir von ihrer Polemik gegen die Lehren der mystischen Agada im talmudischen Schrifttum absehen, dem Wesen nach in auffallender Uebereinstimmung mit den Lehren und Dogmen des Rabbinismus, so daß die Annahme der Gelehrten (siehe oben), die Karäer sind die leiblichen Nachkommen der Sadducäer, oder wenigstens die Wiederaufrichter des Sadducäismus in Bezug auf die Dogmen und deren Lehren undurchführbar erscheint. Diese Dogmen und Lehren sind: a) Die Welt mit ihren Wesen sind erschaffen, was jede Vorweltlichkeit derselben negiert. Hiermit bekämpfen sie die mystisch-agadischen Angaben von der Vorweltlichkeit der sieben Gegenstände: des Gottesthrones, der Thora, des Messiasnamens, des Tempels u. a. m., welche übrigens auch von den Rabbinern in allegorischem Sinne gedeutet werden.[2]) b) Es ist ein Schöpfer, der weder selbst geschaffen wurde, noch sich erschaffen hat. c) Dieses Wesen hat keine Gestalt, ist eins in jeder Beziehung und keinem der Wesen in der Welt ähnlich.[3]) Hadassi[4]) will, daß

---

[1]) Siehe: „Scheidung". [2]) Hadassi in Eschkol 40 ff. [3]) Daselbst und Alph. 65. [4]) Daselbst, Alph. 66—69.

alle in der Bibel von Gott gebrauchten anthropophormystischen Ausdrücke bildlich aufgefaßt werden, eine Lehre, zu der sich auch die Rabbiner bekennen; er lehrte: Gott steigt weder herab, noch hinauf, sitzt nicht und steht nicht, hat auch nicht mit Mose und den Propheten gesprochen, sie vernahmen nur die Stimme;[1] er eiferte gegen die Vermenschlichung Gottes in der mystischen Agada, doch haben sich gegen dieselbe ebenfalls die bedeutendsten Tanaim als z. B. R. Jose (s. d. A.) und andere erklärt. Vergl.: „Offenbarung" und „Eigenschaften Gottes". d) Gott hat unsern Lehrer Moses gesandt und alle andern Propheten.[2] e) Gott hat durch Mose die Thora geoffenbart, welche überall die unbedingte Wahrheit enthält.[3] Diese Thora reicht vollkommen für unser Verständnis aus, und es bedarf der Israelit nicht eines mündlichen Gesetzes, Tradition, zu ihrer Erklärung. Dasselbe ist gegen den Glauben der Rabbiner an ein Mose mitgeoffenbartes, mündliches Gesetz.[4] f) Jedes Israeliten Pflicht ist die Erlernung der Thora in ihrer Ursprache und zwar mit Verständnis der Sprache und der richtigen Auslegung.[5] Diese Auslegung ist zweierlei: 1. in bildlichem Sinne oder 2. in wörtlicher Auffassung.[6] g) Auch den übrigen Propheten hat sich Gott geoffenbart und zwar jedem in besonderm Berufe. Nach dem Aufhören der Propheten traten die Weisen an deren Stelle, denen man gleiche Verehrung schuldet, doch weder der Prophet, noch der Weise darf das Gesetz vermehren oder vermindern. h) Am Tage des Gerichts wird Gott die Toten beleben lassen. Nach Einigen wird diese Belebung auch den menschlichen Körper treffen, der nicht wieder sterben soll; andere jedoch sprechen nur von dem Seelenleben des Menschen. Der Lohn besteht dann aus dem Einzug derselben in Eden zur ewigen Seligkeit, und die Strafe ist ein ewiges Schmachten und unbefriedigte Sehnsucht. Dieser Glaubensartikel ist der auffallendste, da derselbe ein Bruch mit dem Sadducäismus ist, als dessen Nachfolger der Karaismus gehalten wird. i) Gott vergilt jedem nach seinem Thun und Verdienst. k) Gott wird die Israeliten aus dem Exile erlösen und ihnen den Messias, Sohn Davids, senden. Derselbe wird König und Messias zugleich sein, oder es kommt mit ihm der Prophet Eliahu (s. d. A.). Der Messias wird nach Besiegung der Feinde den Tempel auf Zion wieder erbauen lassen und den jüdischen Staat herstellen. Die Zeit seiner Ankunft kann nicht berechnet werden. Aber die Hoffnung ist für die Erhaltung Israels und des Gottesdienstes unabweisbar. VII. Geschichte und Charakteristisches des Karäismus. Die Bildung der ersten Vereinigung der Karäer gegen den Rabbinismus geschah durch Anan ben David 750, wie bereits angegeben, in Bagdad. Aber die Karaim wanderten mit Anan, wegen Beengung ihrer Wirksamkeit und Ausbreitung, bald nach Jerusalem, wo sie eine gewisse Blüte, verbunden mit einer Ausbreitung nach Aegypten, Kahira, erreichten. Zwei Jahrhunderte später ist Konstantinopel der Sitz ihrer Hauptvertreter, wo ihre wissenschaftliche Thätigkeit und weitere Ausbreitung an Bedeutung zunimmt. Es dürfte für die Kunde ihrer fernern Geschichte die geschichtlichen Angaben über die Karäer des Gelehrten Salman ben Jerucham, des Hauptvertreters der Karäer im 10. Jahrhundert (910—950), hier wiederzugeben von Interesse sein. In seinem Psalmkommentar Psalm 69, 1 sagt er: „Die Karaim sind nicht die Zadukim (Sadducäer), sondern die wahrhaft Frommen, (Zaddikim) der jüdischen Gemeinde, die in der Schrift durch „weiße Lilien", „voller Weintrauben", „purpurne Granatfrüchte" (Ps. 60, 1) als die Genossenschaft der Thoraverehrer versinnbildlicht werden. Diese Lilien

[1]) Daselbst 48—49. [2]) Daselbst. [3]) Hadassi daselbst 131 und 132. [4]) Siehe: „Tradition". [5]) Hadassi das. 33 und 163. [6]) Daselbst.

erblühten, da der Winter (Hoheslied 2, 11), d. i. die talmudische Entwicklung, vorüber war; es erschien die fromme Gemeinde der Karäer in der Periode des vierten Reiches (Daniel 7, 23), von allen Reichen verschieden, welche die ganze Erde verzehrt; sie zertritt und zermalmt zur Zeit des kleinen Hornes (Daniel 7, 8), dessen Augen gleich Menschenaugen und dessen Mund vermessen redet. Es hatte das Karäertum von seinem ersten Auftreten an bis heute verschiedene Entwicklungsphasen durchzumachen, von denen die folgende stets die vorhergehende an Bedeutung und Energie übertraf, bis der Rest sich vollständig enthüllte. In der Phase des Höhepunktes des Islams, des vierten Reiches (bei Daniel 7, 23) erschien im Jahre 750 Anan und erweckte die Herzen seiner Glaubensgenossen; er öffnete ihre Augen, daß sie sehnsuchtsvoll nach der geschriebenen Thora schauten und eifrig mit dem Studium derselben zu befassen strebten; denn bei den Rabbaniten, infolge des Brauches, sich stets mit dem Talmud, aber nicht mit der Schrift zu beschäftigen, war die schriftliche geoffenbarte Lehre völlig der Vergessenheit anheimgefallen. Nach Anan trat Benjamin Nehawendi (800—830) auf; er bildete eine neue Entwicklungsphase. Er entdeckte neue Dinge, die Anan unbekannt waren, weil er in seinen Lehren noch immer den Rabbaniten nachfolgte. Nach ihm trat die dritte Entwicklungsphase des Karäismus ein, wo in Bezug auf die Gebote der Schrift manche Aenderung erfolgte. Es standen bald dazu die Männer von Osten und Westen auf, die eine Kräftigung der Religion durch das Studium der Philosophie anstrebten, in Jerusalem wohnten und die Güter der Welt verachteten. Es sind dies die gegenwärtigen Frommen daselbst, in welchen sich der edle Rest offenbart, ihnen schließen sich die an, welche die Gesetze der Thora befolgen". Mehreres der Geschichte der Karäer und ihres Schrifttums haben wir in einer besondern Arbeit „Die Karäer", abgedruckt in der Geschichte der rabbinischen Litteratur von Wünsche und Winter (Trier 1894, Sigmund Mayer), behandelt, auf die wir hier, um jede Wiederholung zu vermeiden, hinweisen. Als charakteristisches des Karäismus stellen wir hier einige Züge seiner Schriftexegese auf. Während derselbe einerseits so sehr an dem Buchstaben hängt, daß er das Verbot des Feueranzündens am Sabbat (2. Mos. 35, 3), auf jede Benutzung des Feuers und des Lichtes am Sabbat, auch bei der Ofenheizung durch einen Nichtjuden, auch wenn das Licht oder die Heizung vor Eintritt des Sabbats geschehen, beachtet wissen will; ebenso das körperliche Vergeltungsrecht (2. Mos. 21, 24; 3. Mos. 24, 19) nach seinem buchstäblichen Sinne zu handhaben befiehlt, läßt er sich andererseits nicht abhalten, selbst mancher Religionsvorschrift der Thora eine sinnbildliche Bedeutung zu geben, und daher die herkömmliche Beobachtung derselben, für eine Zuthat der Rabbiniten zu erklären. Wir erinnern an die Gesetze der Pfostenschrift, Mesusa (s. d. A.) und der Philakterien (s. Tephillin) in 2. Mos. 13, 9) u. a. m., die von ihm symbolisch gedeutet werden, sodaß von der Vollziehung derselben abgesehen wird.[1]) Nicht minder inkonsequent sind die karäischen Gelehrten in der Benutzung vortalmudischer Quellen bei ihrer Gesetzesauslegung[2]), wenn sie auch die entschiedenen Gegner des Rabbinismus sein wollen. Dagegen sehen wir sie in ungeschwächter Bitterkeit bei der Erwiderung der ihnen zugefügten Unbillen. Die Vertreter der Hochschulen in Sura und Pumbadita verhängten über die Karäer den Bann. Sie erwiderten diese Unbill, daß sie streng verboten, jede Ehe mit den Rabbaniten einzugehen, an ihrer Tafel teilzunehmen, am Sabbat das Haus derselben zu betreten u. a. m.[3])

---

[1]) Siehe oben. [2]) Siehe: Weiß, Geschichte der Tradition, Band 4, S. 88—89.
[3]) Hadassi Eschkol No. 179,

Sekten, מינים, כתות, Sektenwesen, Sektiererei, αἱρέσεις, מינות. In der Religionsgeschichte des Judentums bezeichnet diese Benennung jede religiöse Sonderrichtung, deren Angehörige sich zu einerlei Religionslehren und Gesetzen bekennen, die von den der andern jüdischen Religionsgenossen abweichen und von diesen als Irrlehren angesehen und bekämpft werden. Die freie Forschung, die Denk- und Lehrfreiheit im (s. d. A.) im Judentume, die dem Israeliten gestattet, gewissermaßen es ihm zur Pflicht macht, in den Lehren und Gesetzen seines religiösen Schrifttums zu forschen und über dieselben nachzudenken, brachte, wie dies nicht anders möglich war, eine Verschiedenheit in der Auffassung derselben hervor. Diese Verschiedenheit der Auffassung der Lehren und Gesetze unter den Bekennern der jüdischen Religion führte im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben zu Vereinigungen, Vereinen, der Religionsgenossen gleicher Lehr- und Denkweise, aus deren Mitte verschiedene Sekten, religiöse Sonderrichtungen im Judentume hervorgingen, die sich bald zu besondern Religionsgemeinden konstituierten. Die frühere Einheit des jüdischen Religionsbekenntnisses war vernichtet. Der Mosaismus war sich bei der Proklamierung der freien Forschung, der freien Lehr- und Denkweise (s. d. A.) dieser Folgen wohl bewußt und bestimmte die Einsetzung eines Obergerichts (s. d. A.), das über die streitigen Gesetzesauffassungen entscheiden sollte. Auch der Rabbinismus (s. d. A.) späterer Zeit lehrte, daß dem dissentierenden Gelehrten, זקן ממרה, zwar erlaubt sei, seine abweichenden Lehren und Gesetzesauslegungen im Kreise seiner Jünger vorzutragen, aber verbot ihm, wenn er seine Jünger nach denselben auch zu handeln ermahnte, und so aus der Theorie in die Praxis überging.[1]) Doch vermochte alles dies nicht die einmal freigegebene Selbstforschung in der Gestaltung ihrer Resultate einzudämmen. Man blieb nicht bei der Theorie stehen, es bildeten sich Sekten, Vereinigungen der Angehörigen jeder Sonderrichtung, die im talmudischen Schrifttume mit dem Namen „Minin", Arten, Abarten, Sektierer, belegt wurden. Dieser Benennung für „Sekten" folgte die spezielle Einzelbezeichnung derselben, aber in korrumpierter Weise. Es nannten die Pharisäer (s. d. A.) ihre Gegner, die Gesetzesgerechten, die Zaddikim (s. d. A.) „Zaddukim" Sadducäer (s. d. A.), wieder belegten diese ihre Gegner, die Pharisäer (s. d. A.), „Parischim", פרישים, die Absonderer, mit dem Namen „Peruschim", פרושים, Ausgesonderte, Sonderlinge. Wir sprechen erst: 1. von den

Samaritanern oder Kuthäern. Es ist die älteste Sekte unter den Juden, die im talmudischen Schrifttume „Kuthim", כותים, Kuthäer, heißt. Man versteht darunter das Mischvolk in der Landschaft Samariens in Palästina, das nach der Eroberung und Auflösung des Zehnstämmereiches (s. d. A.) aus der Verschmelzung der dort zurückgebliebenen Israeliten mit den durch Salmanassar dahin verpflanzten heidnischen Völkerschaften aus Babel, Kutha, Ava, Hamath und Sepharvaim hervorging. Diese neuen Kolonisten nahmen die Religion des jüdischen Volkes an, doch behielten sie vieles vom Heidentume bei, von dem sich die Nachkommen allmählich wieder lossagten, aber immer eine Sonderrichtung gegenüber dtm spätern Ausbau des rabbinischen Judentums bildeten. Es war die erste Sekte, welche gegen die Absonderungsgesetze und Trennungsanstalten des jüdischen Volkes von den andern Völkern, wie dieselben durch die Häupter Esra und Nehemia (s. d. A.) angeordnet wurden, protestierte und sich zu einer jüdischen Religionsgemeinde mit einem eigenen Tempel konstituierte. Wir haben in Abteilung I und II dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Samaritaner", ausführlich über die Geschichte und die Lehren dieser Sekte gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen.

---

[1]) Siehe: „Dissentierender Gelehrter".

2. **Die Chassidim,** חסידים, die Frommen, **Assidäer,** oder wie sie später hießen, die ersten Chassidim, חסידים הראשונים, die Frommen der Vorzeit. Wir haben in den Artikeln: „Chassidim“, „Essäer“ und „Pharisäer“ ausführlich über die Sekte der „Chassidäer“ in der makkabäischen und nachmakkabäischen Zeit gesprochen und bemerken hier nur, daß wir die Chassidim, die zu den Pharisäern gehörten und einen Bestandteil des Pharisäertums bildeten, von den Chassidim, die sich nicht mit ihnen vereinigten und gleich den Sadducäern Gegner derselben waren,[1]) zu unterscheiden haben. Die Essäer, von denen wir später sprechen werden, gingen aus den Chassidäern hervor, die nicht zu den Pharisäern gehörten. In der Mitte der Pharisäer (s. d. A.) bildeten die Chassidim die extremste Richtung derselben,[2]) zu der sich die bedeutendsten Volks- und Gesetzeslehrer, als z. B. R. Akiba u. a. m. bekannten.

3. **Die Hellenisten,** אלנסתים. Diesen Namen führte jene Partei unter den Juden Palästinas, die unter der griechisch-syrischen Herrschaft nach einer Verschmelzung des Judentums mit dem griechischen Heidentum strebte und so durch Einführung griechisch-heidnischer Sitten und Aufhebung der jüdischen Religionsgesetze als Zerstörer der Religion ihrer Väter in der Geschichte des Judentums gebrandmarkt wurden. Ausführliches über dieselben bringt der Artikel „Hellenisten“ in der Abteilung II dieser Real-Encyclopädie. Von denselben unterscheiden wir die jüdischen Hellenisten in Alexandrien (s. d. A.) u. a. a. O. in Aegypten, Palästina und Syrien, die ein reiches Schrifttum über die Lehren, Gesetze und Geschichte des Judentums in griechischer Sprache abfaßten und so bedeutendes zur Verherrlichung und Ausbreitung des jüdischen Gottesglaubens unter die gebildeten Nichtjuden Vorderasiens und Roms u. a. O. geleistet haben. Von der Würdigung und Hochschätzung dieser jüdischen Hellenisten, sowie des Griechentums unter den Juden überhaupt, von seiten der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina haben wir in dem Artikel „Griechentum“ gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen.[3])

4. **Zaddikim,** צדיקים, Gesetzesgerechte. Dieselben bildeten kurz vor der makkabäischen Erhebung die mittlere Richtung zwischen den zwei extremen Parteien unter den Juden Palästinas, den Hellenisten (s. d. A.), welche auf radikale Hellenisierung der Juden durch Abschaffung des jüdischen Gottesglaubens drangen und den Chassidäern, Chassidim, die kein Jota vom jüdischen Gesetz und den Bräuchen der Juden aufgeben wollten und das ganze Judentum in allen seinen Bestandteilen geschützt und erhalten wissen wollten. Die Zaddikim, die Gesetzesgerechten, an deren Spitze die Hohenpriester Simon der Gerechte (s. d. A.), Simon II. (129—199) und Onias III. standen, hatten zu ihrem Grundsatze, der hellenistischen Zeitströmung soweit nachzugeben, wie weit sich dieses mit der Aufrechthaltung des Gesetzes verträgt, ein Mehr gebe es nicht. Wir haben in dem Artikel „Sadducäer und Pharisäer“ nachgewiesen, daß auch diese Gesetzesgerechten sich mit den Chassidäern in der makkabäischen Erhebung gegen die Hellenisten vereinigten, aber nach Besiegung der Syrer und Niederwerfung der abtrünnigen Hellenisten sich großen Teils wieder von den Chassidäern wegen deren Gesetzeserschwerungen und anderer verschiedener Bräuche trennten und

---

[1]) Es waren dies die „Essäer“, die „Toble Schachrit“ (s. d. A.) u. a. m., die wir in dem Artikel „Essäer“ genannt und ausführlich in einzelnen Artikeln besprochen haben. Siehe auch den Artikel „Choni Maagal“, bekannter „Chassid“, vielleicht Essäer, dem Simon Sohn Schetach mit dem Bann gedroht habe. [2]) Siehe: „Chassidim“. [3]) Vergleiche hierzu noch die Artikel: „Septuaginta“, „Aristäas“, „Aristobul“, „Philo der Alexandriner“, Josepus Flavius, „Religionsphilosophie“, „Religionsgespräche“, „Ethik, philosophische“, „Rom“, „Alexandrien“, „Ausbreitung des Judentums“ und „Das Judentum im Dienste der Menschheit“.

eine eigene Sekte bildeten, die gegen die Neuerungen von Lehren, Gesetzeserschwerungen der Pharisäer protestierten. In den Artikeln „Zaddikim" und „Sadducäer" sprechen wir von den Lehren der Sadducäer und deren Kämpfe gegen die Pharisäer, auf den wir hier verweisen.

5. **Pharisäer,** פרישין, Absonderer; auch Peruschim, פרושים, Abgesonderte. Nächst den Chassidäern, Chassidim (s. d. A.) in der makkabäischen Zeit waren es später die Pharisäer (s. d. A.), die sich durch große Frömmigkeit und strenge Gesetzlichkeit auszeichneten und für die Aufrechthaltung des Religionsgesetzes überhaupt in allen seinen Teilen gegen die leichtere Handhabung desselben bei verschiedenen Klassen des jüdischen Volkes in Palästina und anderen Gegenden eintraten. In den Artikeln: „Chassidäer" und „Pharisäer" haben wir über die Thätigkeit und Lebensweise dieser zwei Sekten ausführlich gesprochen und wollen hier noch einiges von den Pharisäern nachtragen. Die erste Erwähnung der Pharisäer im talmudischen Schrifttume geschieht in den Berichten aus der Zeit Johann Hyrkans (s. d. A.) von 135 bis 106. Es gehörten damals zu den Pharisäern die angesehensten Volks- und Gesetzeslehrer, die Chassidäer dieser Zeit, ein großer Teil des Volkes u. a. m., sodaß sie darauf gegen 80, vor der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, das Judentum in Palästina repräsentierten. Von ihrer Entstehung und Bildung wissen wir nur, daß unter Johann Hyrkan die Bildung des Chaberbundes (s. d. A.) mit seinen verschiedenen Abstufungen vor sich ging, der die Absonderung vom Landvolke „Am Haarez" (s. d. A.) zur Folge hatte. Man hielt das Landvolk als den Teil, der es mit der Gesetzesvollziehung nicht genau nahm, und sonderte sich von ihm ab. Diese sich Absondernden erhielten von da ab den Namen „Pharisäer" oder, wie das Landvolk sie nannte: „Peruschim", die Abgesonderten oder Ausgeschiedenen. Unter sich nannten sich die Pharisäer „Genossen", „Chaberim", zur gewissenhaften Gesetzesbeobachtung. Diese durch die Bildung des Chaberbundes erfolgte Absonderung von der ungesetzlichen Lebensweise des Landvolkes war eine Wiederholung dessen, was schon zur Zeit Esras (s. d. A.) zur Wiedereinführung der gesetzlichen Lebensweise unter die Bekenner des jüdischen Glaubens geschah. Vergl. Esra 6, 21; 9, 11; 10, 11; Nehemia 9, 2; 10, 29. Infolge der Umtriebe der jüdischen Hellenisten, welche auf die Vernichtung der jüdischen Religionsgesetze hinarbeiteten, hatte die Gesetzesvollziehung unter dem Landvolke in Palästina viel gelitten, sodaß die Wächter des Gesetzes sich wieder zu der Maßregel der Absonderung genötigt sahen. Die Entstehung der Benennung „Pharisäer" kann daher erst gegen 130 für diese Vereinigung erfolgt sein. Die verschiedenen Klassen, Arten und Abarten haben wir in dem Artikel: „Sadducäer und Pharisäer" angegeben. Gegner der Pharisäer waren die Sadducäer, die Essäer und ein großer Teil des Landvolkes, das wegen seiner feindlichen Stellung zu den Volks- und Gesetzeslehrern den Namen „Am Haarez" (s. d. A.), Ungebildeter, Gesetzesunkundiger, hieß.

6. **Sadducäer,** צדוקים, siehe über dieselben die Artikel „Zaddikim" „Sadducäer" und „Pharisäer".

7. **Essäer,** siehe Essäer.

8. **Zeloten,** קנאים, Kanaim, siehe „Zeloten".

9. **Karaim, Karäer,** siehe Sekte der Karäer.

10. **Serene,** שריני, auch Seria, שריע,[1]) Pseudomessias (716—721), der seinem nicht unbedeutenden Anhange, meist von Juden aus Syrien, Spanien und

---

[1]) In der Gutachtensammlung von Mose de Trani Nr. 19 heißt er שריני, aber in den Gutachten שערי צדק S. 24 ist dieser Name: שריע.

andern Ländern, ein eigenes Religionsgesetz bestimmte, das von dem des talmudischen Judentums stark abwich, so daß Serene neben seinem angeblichen Messiastum auch der Stifter einer jüdischen antirabbinischen Sekte ist. Derselbe stammte aus Untergaliläa, wo es in der Nähe des alten Jesreel einen Ort dieses Namens gab.[1]) Nach dem Beispiele Muhammeds wollte auch er ein Reformator des Judentums sein. Er schaffte den zweiten Feiertag (s. d. A.) ab, verwarf die im talmudischen Schrifttum angegebenen Gebetsformeln,[2]) hob die rabbinischen Speisegesetze auf,[3]) erlaubte den Wein der Nichtjuden zu trinken,[4]) ebenso schaffte er ab die traditionellen Eheverbote[5]) der Verwandtschaftsgrade, שניות, auch ließ er nicht den Ehekontrakt bei Eheschließungen nach rabbinischen Bestimmungen anfertigen.[6]) Serene erfreute sich eines starken Anhanges; die Juden in Spanien waren entschlossen, ihr Hab und Gut dort zu lassen und sich um den Messias Serene zu scharen. Nach der Entlarvung seines Trugwerkes verharrten seine Anhänger noch als Sekte, deren Mitglieder nach vielen Jahren sich einzeln reuevoll ins rabbinische Judentum aufnehmen ließen. Die Gutachtensammlung von Natronui (720) und die von Mose di Trani (gest. 1580) haben mehrere Responsen von den Bedingungen ihres Wiedereintrittes ins rabbinische Judentum.[7])

11. **Abu Jssi Obadja,** אבוי ישי, ebenfalls ein Pseudomessias (745 bis 755) in Persien, aus der Stadt Jsfahan. Er verkündete, Gott habe ihn erweckt, die Juden vom Joche der Völker zu befreien. Von seiner Reform kennt man die Aenderung der Gebete, die Aufhebung des Ehescheidungsgesetzes, ebenso die des Opferkultus, die Einführung der sieben täglichen Gebetszeit; er verbot den Genuß von Fleisch und Wein u. a. m. Seine Anhänger erhielten sich noch im 10. Jahrhundert, sie bildeten eine eigene jüdisch-religiöse Sekte und verehrten ihn als den erschienenen Messias.[8])

12. **Judhyan** oder **Jehuda aus Hamadan,** יהודא המדאן, sonst auch **Jehuda der Perser,** יהודא הפרסי. Derselbe lebte um 800 und hielt sich ebenfalls für einen Messias oder messianischen Vorläufer und hat seinem nicht unbedeutenden Anhange eine Reform des Judentums verkündet; er lehrte, das göttliche Wesen dürfe man sich nicht sinnlich oder menschenähnlich vorstellen, die sinnlichen und menschenähnlichen Angaben von Gott soll man allegorisch deuten. Er gebot seinem Anhange vollständige Askese. Seine Anhänger fasteten und beteten viel, enthielten sich von Fleisch und Wein, schwankend waren sie bei der Bestimmung der Festzeiten. Ihr Stifter, Jehuda der Perser, behauptete nämlich, nach der Bibel sind die Feste nach dem Sonnenjahr zu bestimmen. Seine Anhänger haben sich noch lange als eigene Sekte unter dem Namen „Judhyaniten" erhalten; sie glaubten fest, er sei nicht gestorben und werde nochmals mit einer neuen Lehre erscheinen.[9])

13. **Karäer,** richtiger Karaim, קראים, siehe Sekte der Karäer.

14. **Sabbatianer,** כת שבתי צבי. Anhänger des Pseudomessias Sabbathai Zevi (1626—1676), die sich nach dem Uebertritt ihres Meisters zum Jslam zu einer Sekte vereinigten und ein eigenes Gemeinwesen nach empfangenen Lehren und Glaubensätzen bildeten. Wir haben in dem Artikel „Messiasse" (in Supplement III, S. 90—93) über den Pseudomessias Sabbathai Zevi ge-

---

[1]) H. L. Schwarz, das heilige Land, S. 46. [2]) In dem Gutachten von Natronai Gäon in Schaare Zedek pag. 24 Nr. 7, 8, 9 und 10 heißt es: אינם מתפללים תפילה. [3]) Daselbst אינם רואין טריפה. [4]) Daselbst ואין משמרים יין משום יין נסך. [5]) Daselbst התיר להם עריות. [6]) Daselbst ואין כותבין כתובות כתיקן חכמינו ז"ל. Vergl. Graetz, Bd. VI, S. 489. [7]) Siehe oben Anmerkung 5 und Schaare Zedek, Gutachten der Gäonen pag. 24. Mose de Trani Nr. 19 daselbst. [8]) Vergl. Graetz VI, Note 15. [9]) Vergl. Graetz, Gesch. V, Note 18, S. 518.

schrieben und wollen hier über den Fortbestand seiner Anhänger als Sekte der Sabbatianer in der Türkei, Polen, Italien, Oesterreich, Holland und Deutschland mit ihren Lehren und ihrem Glauben berichten. Der Uebertritt Sabbathais Zevi zum Islam hat den Glauben an seine Messianität bei seinen Anhängern nur erschüttert, aber nicht völlig vernichtet. Seine Sendboten, die in fast allen von Juden bewohnten größern Städten des türkischen Reiches und Europas Sabbathai Zevi als Messias verkündeten und den Glauben an ihn predigten, ermannten sich bald wieder, auch nach der Katastrophe seines Uebertrittes zum Islam ihr Werk fortzusetzen. In Briefen an die gewonnenen Glaubensgenossen suchten sie den Akt des Uebertrittes zum Islam ihres Messias als mit seiner Messiassendung durchaus notwendig darzustellen. So schrieb Nathan Gazati, der sich als Prophet geberdete, in Damaskus an die Juden in Aleppo: „Man werde nicht durch den Eintritt auffallender Ereignisse in dem Glauben an den Messias entmutigt; es sei alles ein Geheimnis, das bald offenbar werden wird".[1]) Ein anderer, Samuel Primo, verkündete: „Es mußte alles so kommen, wie es geschehen. Sabbathai Zevi habe sich gerade durch den Uebertritt als Messias bewährt." Es haben schon früher einige Schriften ein kabbalistisches Geheimnis verkündet: „Wie der erste Erlöser (Mose) mehrere Jahre am Hofe Pharaos weilen mußte, nicht als Israelit, sondern zum Scheine als Aegypter, ebenso müsse der letzte Erlöser an einem heidnischen Hofe einige Zeit scheinbar im heidnischen Gewande leben, äußerlich sündhaft, aber innerlich gut. Auch habe Sabbathai die Aufgabe, die verlornen Seelen in muhammedanischen Menschen zu befreien und sie dem Urquell zurückzubringen, wodurch am wirksamsten das messianische Reich befördert wird".[2]) Auf gleiche Weise entfalteten die andern Sendboten, jeder Verfolgung von seiten der Gegner trotzend, von neuem ihre Thätigkeit unter vielen irreführenden Verheißungen. Hierzu kam, daß Sabbathai aus seinem Stillleben heraustrat und an die Juden die Schrift: „Fünf Zeugnisse des Glaubens"[3]) sandte, des Inhalts: 1. Sabbathai bleibe der wahre Erlöser; 2. es wäre ihm leicht, sich als solchen zu bewähren, aber Mitleid mit Israel, daß es dadurch unzählige Leiden durchzumachen hätte, hält ihn davon ab; 3. er verharre nur in einem Scheinmuhammedanismus, um Tausende und Zehntausende von Nichtjuden zu Israel hinüberzuführen". Am Passahfeste 1668, versicherte er, sei er des heiligen Geistes wieder teilhaftig geworden und habe Offenbarungen empfangen. Von seiten der Türken erhielt er die Erlaubnis, auch in den Synagogen zu predigen, da er vorgab, er wolle die Juden zum Islam hinüberführen. Am stärksten wirkte das Auftreten von Abraham Michael Kardosa (geb. 1613, gest. 1706) für Sabbathai Zevi; er lehrte, daß der Abfall des Sabbathai Zevi vom Judentume war, damit er zu den Sündern gezählt werde, um die Sünde des Götzendienstes für Israel abzubüßen und zu tilgen.[4]) In diesem Sinne richtete er Sendschreiben an die Juden, um den Glauben an den Messias Sabbathai wieder zu befestigen. So vereinigten sich die alten Anhänger Sabbathais zu eignen Gemeinschaften und bildeten die Sekte der Sabbatianer. Von ihren Lehren, Satzungen und Bräuchen heben wir hervor: a) die von Gott. Die Einheit Gottes wird bei Ihnen als eine Zweiheit und Dreiheit Gottes gelehrt. Aus dem Alten an Tagen (Gott, Urgott), heißt es, ging eine neue göttliche Person hervor, welche die Ordnung der Welt wiederherzustellen vermag, wie sie in dem Plane der göttlichen Vollkommenheit gelegen. Diese neue, aus dem Urgott emanierte Person ist der heilige König, nämlich der Messias, der ausgebildete Urmensch, Adam Kadmon, der das Böse aufzehren und

---

[1]) Nach Coenen bei Graetz, Bd. 10, Note 3. [2]) Daselbst. [3]) Graetz, Bd. 10, Note 3, S. 1. [4]) Graetz, X, S. 254.

die versiegten Gnadenströme wieder in Fluß bringen wird. Der Messias ist der wahre Gott, der Erlöser und Befreier der Welt, der Gott Israels, den alle anbeten sollen. Dieser Gottmessias habe zwei Naturen, eine männliche und eine weibliche; er vermag infolge seiner höhern Weisheit mehr zu leisten als der Weltschöpfer. Bis zum Erscheinen des Messias habe ein untergeordneter Engel, Metatron (s. d. A.), die Welt und Israel regiert, aber erst mit Sabbathai Zevi gelange die Gottheit zu ihrer Allmacht; Gott habe sich von der Weltherrschaft zurückgezogen und den Messias Sabbathai zum Stellvertreter eingesetzt. Es setzte Samuel Primo, der Sekretär des Messias Sabbathai als Unterschrift: „Ich bin der Ewige, euer Gott".[1]) b) Das Böse und das Gute. Gleich der Kabbala Salomo Lurias (s. Kabbala) lautete auch bei den Sabbatianern die Lehre, daß das Böse von dem Ueberströmen des Göttlichen, weil die Welt die ganze Fülle der Göttlichkeit nicht zu fassen vermochte, herrühre; es sei Unordnung eingetreten; Gutes und Böses wurde vertauscht und Letzteres erhielt die Oberhand. c) Aufhebung der Fasttage und des Gesetzes überhaupt. Ersteres wurde in einem Sendschreiben von Samuel Primo an die Israeliten ausgesprochen. Dasselbe lautete: „Der einige und erstgeborene Sohn Gottes Sabbathai Zevi, Messias und Erlöser des israelitischen Volkes, allen Söhnen Israels Frieden! Da ihr gewürdigt wurdet, den großen Tag und die Erfüllung des Gotteswortes durch die Propheten zu erleben, so sollen eure Klage und Trauer in Freude und euer Fasten in frohe Tage verwandelt werden. Freuet euch mit Gesang und Lied und verwandelt die Trauer in einen Tag des Jubels, weil ich erschienen bin". Es war dies ganz nach der Lehre des Sohars (s. d. A.): „In der messianischen Zeit werden die Trauertage in Festtage umgewandelt werden". Sabbathai selbst erklärte den Fasttag des 17. Tamus als aufgehoben.[2]) Ebenso wurde in einem Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden befohlen, den 9. Ab, Tischa Beab, den Geburtstag Sabbathais, als einen Freudentag zu begehen. Sein Plan war, sämtliche Feste auch den Versöhnungstag, abzuschaffen und andere einzusetzen.[3]) In Bezug auf die Aufhebung aller andern Gesetze war die Lehre, welche dem Sohar entnommen wurde, daß zur Gnadenzeit, in der Welt der Ordnung, עולם התקון, die Gesetze des Judentums von dem Erlaubten und Verbotenen ihre Bedeutung verloren haben. Wir erblicken in allen diesen Anordnungen einen schwachen Abklatsch der Lehren der Evangelien von der Begründung des Christentums und bitten, darüber die Artikel „Evangelien", „Christentum" und „Jesus von Nazaret" nachzulesen. So traten von neuem die Sabbatianer zu Gemeinden mit ihrem eigenen Kultus zusammen. Wir sprechen erst: I. von den Sabbatianern in der Türkei, die am stärksten in Smyrna, Salonichi, Adrianopel u. a. O. waren. Ihr Oberhaupt und Führer war nach dem Tode Sabbathais Zevi sein angeblicher Sohn Jakob Zevi, der früher den Namen Jakob Querido führte. Die Wittwe des Sabbathai Zevi, eine Tochter des Talmudkenners Joseph Philosoph in Salonichi, gab ihren Bruder Jakob Querido für ihren eigenen, in der Ehe mit Sabbathai gezeugten Sohn aus, der Jakob Zevi hieß, und als der wahre Erlöser, der echte Fortsetzer Sabbathais gehalten wurde. Das zweite, weit wichtigere war der Uebertritt sämtlicher Sabbatianer der Türkei, mit ihrem neuen Messias Jakob Zevi (Jakob Querido) an der Spitze, zum Islam, sie nahmen sämtlich im Jahre 1687 den weißen Turban und machten darauf eine Wallfahrt nach Mekka, um am Grabe des Propheten Mohammed zu beten. Auf der Rückreise jedoch starb Jakob Zevi, und sein Sohn Berachja Zevi (1695—1740), der

[1]) Gratz, X, Note 3, XIV. [2]) Graetz, das. S. 240. [3]) Das. S. 241.

ebenfalls als der Fleisch gewordene Gottmessias gehalten wurde,[1]) übernahm die Führerschaft der Gemeinden. Die Sabbatianer wurden darauf, „Donmäh", nicht „Dornmäh", d. h. Abgefallene, Abtrünnige genannt, und waren von da ab eine jüdisch-türkische Sekte. Sie lebten getrennt von den Juden in der Türkei, heirateten unter einander, kamen heimlich zu einem mystischen Gottesdienst zusammen, wo sie ihren Erlöser, als Gottmenschen, anbeteten. Vom Judentume behielten sie die Beschneidung und das Hohelied, dessen Liebesdialoge ihnen zu mystischen Deutungen dienten. Gegenwärtig zählt diese Sekte in der Türkei noch 4000 Mitglieder. Mehr haben wir II. von dieser Sekte in den Ländern Europas zu berichten. Wir beginnen mit: *a*) Polen. Die sabbatianischen Sendboten, die Wanderprediger der Sabbatianer, kamen auch nach Polen, zunächst nach Podolien und der Umgegend von Lemberg, als nach Zolkiew, Zloozow, Rohatyn, Horodenka, wo sie die Giftsaat der Lehren und der Lebensweise ihrer Sekte ausstreuten (von 1679—1682). Hier fanden ihre Angaben schnellere Verbreitung, an denen später recht zäh festgehalten wurde. Wir nennen von denselben: 1. Mordechai aus Eisenstadt oder Mordechai Mochiach[2]), ein Mann von einnehmender Gestalt mit Ehrfurcht einflößenden Gesichtszügen. Er predigte nach seiner Rückkehr aus dem Orient auch in Ungarn, Mähren und Böhmen, wo er sich als Prophet ausgab, und Sabbathai Zevi als den wahren Messias verkündete, der aus höherer mystischer Fügung Türke werden mußte, und sich nach drei Jahren nach seinem Tode wieder offenbaren und die Erlösung vollbringen werde. Als Vorzeichen hierzu nannte er die in Deutschland zur Zeit wütende Seuche, die Judenverfolgung in Spanien, Frankreich u. a. O. Zuletzt behauptete er von sich selbst, er sei der Messias ben David und fand Gläubige. In Polen, wo man nur dunkle Kunde von Sabbathai Zevi hatte, fand er bald eine Menge Anhänger, die seine Lehren verbreiteten. Als zweiten Sendboten nennen wir Abraham Cuenqui aus Hebron, Palästina, der in Polen Geld für die Armen Hebrons sammelte. Er gab eine vergötternde Biographie von Sabbathai Zevi den Leuten zum Besten (1680); sie war eine Art Evangelium dieses Pseudomessias. So bildete sich auch in Polen eine sabbatianische Sekte, an deren Spitze zwei Männer standen: Juda Chassid (s. weiter) aus Dubno und Chajim Malach.[3]) Doch auch da wurden die Rabbiner auf das gefahrvolle Treiben der Sabbatianer aufmerksam. Der Rabbiner in Krakau, Saul, erhielt von dem Klausrabbiner Zewi Aschkenasi in Altona Auskunft über dieselbe und schritt gegen sie ein. Infolge dessen wanderten mit Juda Chassid und Chajim Malach 1300—1500 Personen dieser Sekte aus Polen (1700), um im heiligen Lande durch Fasten und andere Kasteiung die verheißene Erlösung zu erflehen. Unter vielen Schwierigkeiten gelangten sie nach Jerusalem, wo bald das Haupt derselben, Juda Chassid, starb. Der Anhang zerstreute sich; viele von ihnen gingen aus Verzweiflung zum Islam über, auch viele andere nahmen die Taufe, unter ihnen auch ein Neffe von Juda Chassid, ferner ein Wolf Levi aus Lublin; ein anderer Neffe, Jesaia Chassid aus Sbarraz, stand einer kleinen Sekte von Sabbatianern in Jerusalem vor. Auch er lehrte die Fleischwerdung Gottes in dem Messias Sabbathai Zevi, verkündete anstatt der Einheit Gottes eine Zwei- oder Dreiheit desselben u. a. m. Er fertigte in Holz ein Abbild dieses Gott-Messias an und ließ dasselbe zur Verehrung in ihrer Synagoge aufstellen, das umtanzt und geküßt wurde. Die Nachrichten hiervon verhüteten in Polen eine größere Ausbreitung der Sabbatianer, aber immerhin verblieben noch zahlreiche Vereinigungen dieser Sekte. Auch Chajim Malach kehrte aus dem Orient zu ihnen

[1]) Graetz, Bd. 10, Note 4: mehr in Programm des jüd.-theolog. Seminars in Breslau, Jahrgang 1868. [2]) Vergl. Graetz, Bd. 10, Note 4. [3]) Das. Note 4.

zurück und setzte seine Predigten fort. Ein Glück war es, daß er sich daselbst dem Trunke ergab und dadurch bald seinen Tod fand. Die Führer der polnischen und podolischen Sabbatianer waren teils frühere Genossen von Juda Chassid, namentlich Mose Woydaslav, der durch strenge Kasteiung das Himmelreich zu fördern glaubte, dagegen lehrten andere, daß man dieses Ziel nicht durch Askese, sondern entgegengesetzt durch völlige Aufhebung sämtlicher Gesetze des Judentums und auch der Sittlichkeit, also durch Befreiung von jeder religiösen und moralischen Schranke, erreiche. Zu diesen Lehren bekannten sich unter andern auch gewiegte Talmudkenner, als z. B. Feischel Zloczow, sein Schwager Mose Meir Kamenker aus Zolkiew, Isak Kaidaner u. a. m. Diese freche Uebertretung und Verachtung der Gesetze des Judentums und der Sittlichkeit betrieben sie anfangs heimlich, aber als sich ihre Sekte vergrößert hatte, traten sie mit ihren scheußlichen Werken der zügellosen Unsittlichkeit öffentlich hervor, sodaß das Rabbinat in Lemberg sich veranlaßt sah, über sie in der Synagoge bei ausgelöschten Kerzen den großen Bann auszusprechen (2. Juli 1722). Durch diesen Schlag waren die Sabbatianer gesprengt; viele unterwarfen sich der ihnen auferlegten Buße und trugen eine Zeit lang Trauerkleider. Die Unbußfertigen übergab man den Edelleuten zur Züchtigung. So verfuhr man auch in den anderen Gemeinden gegen sie. β) Die Sabbatianer in Italien. Italien war im 17. Jahrhundert für die Juden der Boden des Studiums und der Vertiefung in die Kabbala. Bekannt waren die Schüler des Mose Sakut als: Abraham Rovigo und Benjamin Kohen, Rabbiner in Reggio. Diese hörten von den Vorträgen des oben genannten Mordechai aus Eisenstadt, sie forderten ihn auf, auch zu ihnen nach Italien zu kommen; er folgte bald ihrem Rufe und fand in Modena und Reggio einen enthusiastischen Empfang. Man lauschte mit Spannung auf seine Predigten und Angaben. Aber bald erregte er auch da den Argwohn und den Verdacht der Bedachtsamern unter den Juden Italiens. Er äußerte nämlich, er wolle nach Rom gehen, um auch dort messianische Vorbereitungen zu treffen. Im Notfalle werde auch er, wie Sabbathai Zevi gethan, zum Schein die Taufe nehmen, oder, wie er sich bildlich ausdrückte, sich in christliche Vermummung kleiden müssen. Die Gegner hätten damals schon etwas gegen ihn unternommen, wenn sie nicht von dessen Anhängern daran verhindert worden wären. Doch rieten ihm auch diese, da die Inquisition von seinem Treiben Nachricht erhielt, Italien zu verlassen. Er hinterließ eine nicht geringe Zahl von Anhängern, Sabbatianern, ob sich diese auch förmlich zu einer Sekte vereinigten, ist nicht bekannt. Bald wurde Italien von einem andern sabbatianischen Sendboten heimgesucht; es war der aus Jerusalem verwiesene Chajim Chajon, der in Italien von 1709 bis 1711 weilte. Derselbe zeigte eine von ihm verfaßte Schrift dem Kabbalisten Joseph Ergas in Livorno, der sie sofort als eine verdammenswerte sabbatianische bezeichnete und öffentlich verriet. Chajon, der Joseph Ergas für einen Sabbatianer hielt, war darüber so sehr betroffen, daß er Livorno verließ, aber andere italienische Städte aufsuchte. In Venedig, wo er bei den Rabbinen und Laien Beachtung fand, ließ er eine kleine Schrift, den Auszug aus seiner größern Schrift, drucken, wo er offen die Dreieinigkeit als Glaubensartikel des Judentums aufstellte, nämlich den heiligen Uralten, die Seele aller Seelen, den heiligen König, die Verkörperung oder die Fleischwerdung Gottes und die Schechina (s. d. A.) Das Rabbinat daselbst, das er für sich durch verschiedene falsche Vorspiegelungen gewonnen hatte, beehrte diese Schrift mit ihrer Empfehlung. Einen neuen Nachfolger fanden diese sabbatianischen Sendlinge an dem höchst würdigen Italiener Moses Chajim Luzzato (1707—1747), der einen Jünger des sabbatianischen Rabbiners Benjamin Kohen in der Person des Jesaia Bassan

zum Lehrer hatte, der ihn in die Irrgänge der Kabbala einführte und aus ihm einen Adepten des Sabbatianismus machte. Luzzato hielt sich für den vorausbestimmten Messias, berufen, die Seelen und die ganze Welt zu erlösen. Diese Vorgabe mit seinen andern Lehren (s. Moses Chajim Luzzato) reizten die Gegner der Sabbatianer; er wurde auf Anregung des Moses Chagis, Rabbiners in Amsterdam, vor das Rabbinat in Venedig 1730 geladen, vor dem er seine kabbalistischen Träumereien abschwören mußte. γ) Die Sabbatianer in Oestreich. Die aus Polen infolge ihrer Unsicherheit ausgewanderten Sabbatianer unter dem Namen „Chassidim", Fromme, gegen 1500 an der Zahl, mit Juda Chassid und Chajim Malach (s. oben) an der Spitze, durchstreiften die jüdischen Gemeinden Mährens, hielten sich besonders länger in Nikolsburg und Prosnitz auf, wo sich ihr Anhang bedeutend vermehrte. In Wien gewannen sie den reichen und hochgeachteten Samuel Oppenheim für sich, der sie reichlich beschenkte und ihnen Pässe zu ihrer Reise nach Jerusalem verschaffte. Ein anderer sabbatianischer Sendbote, der besonders in Böhmen viel Aufsehen erregte, war Chajon, der nach seiner Ausweisung aus Jerusalem Deutschland und Oestreich bereiste und nach Prag kam, wo er für seine Blendwerke und mystischen Träumereien ein wohlwollendes Publikum fand. Die Führer der Gemeinde, die Talmudisten und Rabbiner, waren erfüllt von Hingebung für ihn. Auch der Sohn des Oberrabbiners David Oppenheim in Prag (geb. 1664, gest. 1736), Joseph Oppenheim, wurde völlig bezaubert von Chajon und nahm ihn in sein Haus auf; ebenso war der Kabbalist und Rabbiner Naphtali Kohen (1711) ihm günstig. Chajon hielt in Prag Predigten und bezauberte die Zuhörer, zu denen auch Jonathan Eibeschütz, der spätere Rabbiner von Hamburg und Altona gehörte. So hielt sich Chajon sicher genug, mit seinen sabbatianischen Lehren hervorzutreten. „Die Sünde", lehrte er, „kann nur wieder durch das Uebermaß des Sündhaften, durch die Uebertretung der Gesetze der Thora überwunden werden". Er schrieb Amulette und gab vor, mit dem Propheten Elia zu verkehren u. a. m. Auch die Dreieinigkeit verkündete er in einer Schrift, die von dem Kabbalisten Naphtali Kohen begutachtet wurde. — Eine Menge Sabbatianer waren in verschiedenen Gemeinden gewonnen, von denen die in Wien, Prag und Prosnitz am zahlreichsten waren. Ein Prosnitzer, Loebele Prosnitz genannt, trat sogar als sabbatianischer Prophet und Verkünder auf, der ebenfalls angestaunt wurde. Diese Verblendung jedoch erhielt baldige Heilung und zwar aus Holland und Deutschland. δ) Die Sabbatianer in Holland und Deutschland, ihre Entlarvung, Verbannung und Ausweisung. In Holland und Deutschland waren es namentlich die Städte Amsterdam und Hamburg, die zahlreiche Anhänger des Pseudomessias Sabbathai Zevi in ihrer Mitte hatte, von denen nach dem Uebertritt desselben zum Islam heimlich eine Menge Sabbatianer, d. h. Angehörige der sich gebildeten Sekte der Sabbatianer (s. oben) zurückblieben. Wieder war es der sabbatianische Sendling Nehemia Chija Chajon (geb. 1650, gest. nach 1726),[1]) der in Deutschland und Holland sein sabbatianisches Unwesen trieb und Anhänger gewann. In Berlin weilte er im Jahre 1713 mehrere Monate, wo er den Rabbiner Aaron Benjamin Wolf, Schwiegersohn der Hofjüdin Liebmann, durch täuschende Vorspiegelung für sich gewinnen und seine ketzerische Schrift „Der Glaube des All", מהמנותא דכולא, drucken ließ. Dieselbe empfiehlt den heiligen König, nämlich den Gottmessias, Sabbathai Zevi, als den Gott Israels zu verehren. Dieser Glaube allein mache selig. Mit diesem Werke eilte er nach Hamburg und Amsterdam und hoffte auf Ausbreitung und Befestigung

[1]) Graetz, 10. Bd., Note 6.

dieses Sabbatianismus. Aber da änderte sich die frühere Sachlage. Aus Jerusalem langte auch in Amsterdam der Rabbiner Abraham Jizchaki an, der die Rabbiner und Vorstände vor sabbatianischen Sendlingen warnte, er sagte, ein heimlicher sabbatianischer Sendling sei unterwegs, um die ketzerischen Schriften Cordosas drucken zu lassen. Derselbe traf wirklich ein und bat um Druckerlaubnis. Der portugiesische Vorstand ließ dieselben nach erfolgter Prüfung und Erwägung verbrennen. Auch der schon genannte Chajon traf in Amsterdam ein und bat um Erlaubnis, sein in Berlin gedrucktes Werk verkaufen zu dürfen. In Amsterdam wirkte seit 1710 als Rabbiner der deutschen Gemeinde Zewi Aschkenasi (geb. 1656, gest. 1718), genannt Chacham Zewi. Dieser in Verbindung mit dem gelehrten Mose Chages, nachdem sie sich von dem Ketzerischen der Schrift mit ihrer Lehre von der Dreieinigkeit überzeugt hatten, schrieben an den Vorstand, den Fremden auszuweisen; später verhängten sie auch den Bann über Chajon. Auch das Rabbinat in Nikolsburg sprach den Bann über Chajon aus. Ebenso entlarvte unumwunden der greise Rabbiner in Mantua, Leon Brieli, Chajon und trat der Verketzerung seiner Schriften bei. Auch aus Smyrna, Konstantinopel und Aleppo liefen gegen Chajon Bannbullen ein, ebenso von fast sämtlichen Gemeinden Italiens, Polens und von einigen afrikanischen Gemeinden. Für Chajon erklärte sich zwar der Vorsteher der portugiesischen Gemeinde, de Pinto, mit dem Rabbiner Aylon, die jedoch beim Eintreffen der Bannbullen gegen Chajon in solch großer Zahl ihn nicht weiter zu schützen vermochten, nur daß sie die Urheber des Bannes, den Rabbiner Moses Chages und den Chacham Zewi zur Auswanderung veranlaßten, von denen ersterer nach Altona und dieser nach Polen ging. Aber Chajon mußte Amsterdam verlassen; er begab sich nach der Türkei. Mit seiner Ausweisung und Abreise war auch der Sabbatianismus in Europa zum großen Teil vernichtet. Nach längerer Abwesenheit kehrte Chajon nochmals nach Europa zurück, aber er fand keine Aufnahme bei den Juden. In Prag ließ man ihn nicht mehr in die Stadt, nur die Frau des Jonathan Eibeschütz schickte ihm Speise, um ihn nicht verhungern zu lassen. Jonathan Eibeschütz riet ihm, sein Wanderleben endlich einzustellen. In Berlin drohte er in einem Briefe an einen seiner Freunde, wenn man ihn nicht mit Geld versehen werde, sei er entschlossen, sich taufen zu lassen. In Hannover nahm man ihm Papiere ab, die ihn noch mehr entlarvten. In Amsterdam wollte niemand mehr von ihm wissen, auch Ayloa nicht. In Hamburg-Altona erneuerte man den Bann gegen ihn (1726). Er machte von da nach Nordafrika, wo er starb. Sein Sohn ging zum Christentume über; er denunzierte die altjüdische Litteratur als feindlich gegen das Christentum. Ueber die weitere Geschichte des Sabbatianismus verweisen wir auf die ausführlichen Artikel: „Jonathan Eibeschütz", „Jakob Frank und die Frankisten".

15. Chassidäer. Chassidim, חסידים, „Fromme". Sekte meist unter den Juden in Polen, die gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts durch Israel Miedzibecz, später bekannt unter dem Namen Israel Baal Schem,[1] abgekürzt Bescht[2]) (geb. 1698, gest. 1759), gebildet wurde und bald eine überraschend große Ausbreitung fand, so daß sie 1796 schon über 50000 zählte und aus zwei Stämmen, Mieczriczer und Karliner,[3] bestand. Im ganzen war sie mit ihren Lehren und ihren Werken ein entstellter Abklatsch der im talmudischen Schrifttum erwähnten und geschilderten Sekte der Chassidäer, Chassidim (s. d. A.) der makkabäischen und späterer Zeit, auch der Essäer (s. d. A.), die aus deren Mitte hervorgegangen. Die Aehnlichkeit unter denselben erstreckte sich auf: 1. die vielen Waschungen; 2. die weißen Kleider; 3. die Wunderthätigkeit; 4. die Wahrsagerei

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe weiter.

oder die prophetischen Träume und 5. das gemeinsame Mahl mit ihrem Oberhaupt am Sabbatnachmittag u. a. m. Nächst der Sekte der Sabbatianer (s. d. A.), die ihr vorausgegangen war, bildete sie die zweite Sekte, welche die Kabbala (s. d. A.) hervorgebracht hat, von ihr genährt und erhalten wurde, so daß beide kabbalistische Sekten waren. I. Name, Entstehung, Stifter, Gründer, Organisation, Oberhaupt, Jünger und ihr Verhältnis zu einander. Die Anhänger dieser Sekte nannten sich erst: „Heilige Genossenschaft, חבריא קדישא; später: „Chassidim", חסידים, „Fromme", auch: „Anhänger des Gottesmannes, des Wunderthäters mittelst des Gottesnamens, Baal Schem Tob, בעל שם טוב, abgekürzt „Bescht" oder „Beschter", wo das „B", ב, für „Baal", בעל, Herr, Mann, das „sch", ש, für „Schem", Name, nämlich „Gottesname" und das „T", ט, für „Tob", טוב, „gut", recht, richtig, zu halten ist. Das Oberhaupt dieser Sekte hieß „Zaddik", צדיק, vollkommen Frommer, auch der „Zaddik des Zeitalters", צדיק הדור, „der Große des Zeitalters", גדול הדור, „der Fürst", Nassi, נשיא, auch der „König", melech, מלך. Die Entstehung dieser Sekte hat einen bisher wenig erörterten Grund, der in der psychologischen Beschaffenheit des Menschen liegt. Die Religion des Judentums hat in ihren Lehren, Gesetzen und Institutionen das Heil des ganzen Menschen zum Ziele, die Pflege des Herzens und des Geistes, die Bildung des Verstandes und des Gemütes. „Nicht das eine ohne das andere; nicht die Bildung des Geistes ohne die des Herzens, beide vereint machen den ganzen Menschen!" — ist ihr Losungswort. So lautet ihre Mahnung für beide: „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst keiner!"[1]) Die Religionspfleger (s. d. A.) haben zur Aufgabe in diesem Sinne ihre Thätigkeit zu entfalten; in ihren Lehren und Werken soll keine Vernachlässigung des einen auf Kosten des andern stattfinden. Es ist psychologisch erwiesen, daß der vernachlässigte Teil am Menschen sich selbst bald eigene Wege zur Befriedigung seines Triebes sucht. Im 16., 17. und noch im 18. Jahrhundert wurde von den Religionspflegern, den Rabbinern und ihren Organen, wenig oder gar nichts für die Bildung des Herzens und Befriedigung des Gemütes gethan. Das Geist und Herz bildende Element bei den Juden war in Polen und auch teilweise in andern Lände n das Studium des jüdischen Religionsgesetzes und des biblischen Schrifttums, besonders der Propheten und der Psalmen. Ersteres bildete den Verstand und letztere war für die Pflege des Herzens. So erhielt sich das jüdische Volk in steter, geistiger Frische zur Zeit als in Verwilderung die Völker entarteten. Aber im 16. und 17. Jahrhundert nahm das Studium des Talmuds, des Gesetzescodex eine einseitige Richtung. Der höchste Wert wurde auf künstliche Auslegung talmudischer Stellen, auf Ausklügelung neuer Rechtsfälle gesetzt, es herrschte eine Haarspalterei —, wobei die Pflege des Herzens ganz leer ausging. Die Volkslehrer, die wandernden Prediger, genannt Magidim, wurden von den Rabbinern mit Geringschätzung behandelt. Da suchte sich dieser vernachlässigte Teil zur Befriedigung seiner Bedürfnisse eigene Bahnen. Es entstand der Sabbatianismus (siehe Sabbatianer), dem bald die Sekte der Chassidäer gefolgt war. Der Aberglaube mit seinem Trugwerke der Wunderthätigkeit und der Wahrsagerei, die im Judentume sonst verpönt waren,[2]) hielten ihren Einzug, dem sich nunmehr die vernachlässigten, verwilderten Gemüter zuwendeten. Wir citieren darüber die Aeußerung eines Anhängers dieser Sekte, eines Chassids, des Jüngers Beers, Loeb

---

[1]) 5. Mos. 5, 34. Mehr siehe den Artikel: „Judentum" in Abt. II, S. 530—33.
[2]) Siehe: „Aberglaube".

Szerham: „Ich habe Beer in Miczricz, das Oberhaupt der Chassidim, nicht aufgesucht, um von ihm Thora, talmudische Ausklügelung, zu hören, sondern zu sehen, wie er seine Schuhe auszieht und sie bindet. Was ist Thora? Der Mensch selbst muß Thora sein in seinen Handlungen, Bewegungen, seinem Sprechen, seinem Betragen und seiner Verbindung mit Gott (durch Gebet)!" Der Stifter dieser Sekte war ein Mann aus dem Volke, gehörte nicht zu dem Stande der Gelehrten und wollte sich auch nicht demselben zuzählen. Es war, wie bereits angegeben, Israel Miedziboсz (geb. 1698, gest. 1759) ein Fuhrmann, der von seinen Anhängern als Wunderthäter angestaunt und „Baal Schem" oder „Baal Schem Tob", „Wunderthäter mittelst des Gottesnamens", abgekürzt „Bescht" hieß, im Gegensatz zu den Wunderthätern wegen ihrer Beschwörungen böser Geister, Baal Sched, genannt wurden. Im Karpathengebirge soll er von den Frauen, die Heilkräuter daselbst aufsuchten, um dieselben unter Herflüstern gewisser Sprüche bei Kranken anzuwenden, abgesehen haben, Heilkuren unter Hersagen hebräischer Bibelverse zu vollbringen, so daß er bald als Wunderarzt von der Menge aufgesucht wurde. Derartige Heilkuren sollen übrigens auch die Essäer (s. d. A.) in dem Jahrhundert vor und nach der Eroberung Jerusalems durch Titus vollbracht haben. Er erzählte seinen Schülern, was er auf seinen Seelenfahrten in den Himmel erfahren, er heilte Kranke, erlöste die in Tiere gebannten Seelen u. a. m. Bei der Verrichtung des Gebetes sah man ihn in gewaltigen Exaltationen und Körperwendungen; er gab vor, durch solche Erregungen Einblicke in die Unendlichkeit zu erlangen. So war er das erste Oberhaupt seiner Sekte, der als solcher die Ehrenbenennung „Zaddik", „Vollkommen Frommer", führte. Sein Nachfolger war Dob Beer aus Miczricz (geb. 1700, gest. 1772), von dem man die Kenntnisse der Kabbala (s. d. A.) und die Reden als Volksprediger, Magid, rühmte, wie er seine Zuhörer völlig entzückt haben soll. Als Oberhaupt der Sekte hielt er sich mehr von dem weltlichen Treiben zurückgezogen, verweilte allein in seinem Zimmer, man glaubte, er habe Verkehr mit der Himmelswelt. Nur am Sabbat zeigte er sich seinen Jüngern und Anhängern in weißen Kleidern, die weiße Farbe galt als Zeichen der Gnade. An diesem Tage betete er mit allen, die anwesend waren. Das Gebet sollte in heiterer Stimmung verrichtet werden; daher scherzte er zuvor mit ihnen, und als sie recht heiter waren, rief er ihnen zu: „Nun betet!" Ihre Organisation besorgte die Vereinigung und festes Zusammenhalten aller. Sie wurden in Gemeinden, Gruppen, geteilt, von denen jede, auch die kleinste, einen Leiter, „Rebbe", hatte. Ein Oberhaupt, „Zaddik", gewöhnlich aus der Nachkommenschaft des Beer Miczricz, stand an der Spitze sämtlicher Chassidäer, dem die Leiter, die Rebben, der Gemeinden untergeordnet waren und dem sie einen Teil von ihrem Einkommen einsenden mußten. Das Oberhaupt nach ihm war sein Sohn Abraham, dem, angeblich wegen seiner großen Heiligkeit, der Name „Malach", „Engel" beigelegt wurde. Viel haben zur Hebung des Chassidismus zwei Häupter dieser Sekte beigetragen, der eine durch seine Schwärmerei und der andere durch seine Gelehrsamkeit. Israel von Kosinaiz, nördlich von Radon, und Salman aus Liadi, beide Jünger des Miczriczer. Ersterer war unter dem Namen der Kosinitzer Magid bekannt, er galt als Wunderthäter, an den auch Christen glaubten. Die ihm zugeflossenen reichen Gaben verteilte er an Arme. Salman Liadier imponierte durch seine talmudische Gelehrsamkeit; er stiftete eine eigene Gruppe Chassidäer, die den Namen „Chabad" führte. Der Name „Chabad" ist eine Abkürzung der Wörter: „Weisheit", Chochma; Einsicht, Bina und Erkenntnis, Daath. Das Oberhaupt der Gemeinden, der Zaddik, wird gleichsam als ihr Fürst, Nassi, und König, Melech, angesehen; er versieht sich mit Pracht und zahlreicher

Bedienung; seine Untergebenen strömen zahlreich fortwährend zu ihm, um sich seiner Gnade zu empfehlen. Die höchste Ehre für sie ist, ihn zu bedienen. Verkündet er einem Orte ein ihm bevorstehendes Unglück, so sendet man ihm von da reiche Gaben und bittet ihn um seinen Besuch. Er wird darauf mit königlichen Ehren empfangen. Sonst bereist er auch sein Gebiet, um seine Gemeinden zu erleuchten und Gaben einzusammeln. Eine zahlreiche Begleitung von Chassidim folgen ihm, die oft zu einer großen Karawane anschwillt. Bei Verhinderung, Rundreisen zu machen, läßt er durch Sendboten die Beiträge einsammeln. Außer diesen ständigen Beiträgen erhält er von jedem, der ihn sehen will, Gaben, die größer werden, wenn man ihn sprechen will. Der Zaddik wird daher sehr wohlhabend, so daß es oft sehr reiche giebt. Man glaubt, daß er Krankheiten heilen, Seelen erlösen, Wunderwerke vollführen, in die Zukunft schauen u. a. m. kann, sowie daß sein Thun Einfluß auf die höhere und niedere Welt habe. Jeder Chassid hat dem Zaddik blindlings zu gehorchen und an ihn zu glauben, was seiner Seele Vollkommenheit verschafft. Durch Gespräche mit dem Zaddik wird der Mensch Gott näher gebracht; daher die Pflicht jedes Chassids, den Zaddik seines Bezirkes oft aufzusuchen Wer nicht abkommen kann, besucht ihn wenigstens am Neujahrsfest. Die angesehendsten werden bei ihm zu Tisch geladen, so daß oft mehrere hunderte am Tische sitzen. Auch jeden Sabbat finden sich die Jünger bei ihm ein und essen dort in Gemeinschaft mit ihm ihr Vesper, שלש סעודות. Man hört da seine Belehrungen, meist kabbalistischen Inhalts. Die Unterhaltung dauert meist bis in die späte Nacht und zwar ohne Licht. In diesen Versammlungen erfährt der Zaddik die Neuigkeiten, deren er zu seiner Wahrsagerei braucht. II. Wesen, Aufgabe, Lehren, Gesetze und Bräuche. Nach der Entlarvung des Pseudomessias Sabbathai Zevi und des schrecklichen Fiaskos der von ihm gestifteten Sekte der Sabbatianer, die aus dem Judentum verwiesen, sich nur noch in der Türkei durch ihren Uebertritt zum Islam und in Europa durch die Taufe als Scheinchristen erhalten konnte, war zwar die erfolgte sabbatianische Verirrung mit ihrer feindlichen Stellung gegen den Fortbestand des talmudischen Judentums aus der Mitte der Judenheit gebannt, aber die bei den Juden eingetretene Erregtheit der Gemüter konnte nicht wieder zurückgedrängt und eingedämmt werden; sie schuf sich neue Wege und folgte gern jeder sich nun ihr darbietenden Phantasterei mit entsprechenden Gebilden zu ihrer Befriedigung. Es war der Chassidismus, der sich nun der durch den Sabbatianismus in Fluß gekommenen Aufregung der Gemüter mit ihren Hoffnungen und Erwartungen bemächtigte und in sein Bett leitete. Seine Lehren setzten sich nicht in Widerspruch mit dem bestehenden Judentum, er war klüger als der Sabbatianismus, der die Vernichtung des talmudischen Judentums predigte, und erklärte sich mit demselben eins, der nur die Gemüter frommer machen und sie ihm wieder wolle zuführen. Auch der Chassidismus hatte die Kabbala (s. d. A.) zu seinem Boden, war eine Geburt derselben, bildete, wie der Sabbatianismus, eine kabbalistische Sekte, aber gehörte einer andern Richtung der Kabbala an. Man unterscheidet nämlich zwei Teile in der Kabbala, der eine ist die spekulative Kabbala, קבלה עיונית, und die andere ist die praktische Kabbala, קבלה מעשיות. Das Wesen jener ist die Vertiefung und Erweiterung ihrer Lehren, aber diese hat die Praxis, die Wunderthäterei, die Vollziehung von Wunderwerken zu ihrer Aufgabe. Der Sabbatianismus mit seiner Lehre von der Zweiheit und der Dreiheit des göttlichen Wesens, der Menschwerdung Gottes u. a. m. (s. Sabbatianismus), hatte den ersten Teil der Kabbala zu seinem Boden, dessen wilder Auswuchs er geworden. Dagegen gehörte der andere Teil, die praktische Kabbala, die Wunderthäterei, zur Grundlage des Chassidis-

mus. Das Oberhaupt dieser Sekte beanspruchte für sich keine Vergötterung, will nicht, wie Sabbathai als der Messias, Gottmensch, der zu Fleisch gewordene Gott gelten, sondern behauptete nur im Verkehr mit Gott zu stehen, der Kranke durch seine Wunderwerke zu heilen vermag, das Unheil von jemand abzuwenden versteht und im voraus den Ausgang eines Unternehmens verkünden u. a. m. kann. Seine Gesetze und Bräuche sollen den menschlichen Lebenswandel nach kabbalistischen Lehren bestimmen. Er spricht und verkündet nichts vom Messias, von Messiaserwartungen, von der Wiederbesitznahme Palästinas und hat nicht die Wiedererweckung des nationalen Bewußtseins Israels zu seinem Gegenstande. Mit seinen Lehren, Gesetzen und Bräuchen will er das Himmelreich vorbereiten und Bürger des Himmelreiches bilden; es versteht sich, daß diese Erziehung und Bildung in kabbalistischem Sinne und nach Anweisung der Mystik bestimmt wurde. Dieselbe verordnete öftere Waschungen und Baden, was auch die Essäer (s. d. A.) im jüdischen Altertume beobachteten. Gebetet soll nur bei heiterer, freudiger Stimmung und in tiefster Erregtheit werden. Die im Talmud vorgeschriebene Zeit zum Beten, auch die dort angegebenen Gesetze, was und wie viel gebetet werden soll — beachtete man wenig. Die Stimmung zum Beten war ihre alleinige Richtung dafür. Im Beten kam es vor, daß sie oft abbrachen und manche Stücke wegließen. Sie haben ein eigenes Gebetbuch, welches der Kabbalist Isaak Luria (s. Kabbala) verfaßt haben soll und vom Gründer ihrer Sekte, Beer Micricz eingeführt wurde. Dasselbe hat keine Einschiebsel von Pijutim (s. d. A.) und enthält mehrere Veränderungen der Gebete unseres Sidburs (s. d. A.). Als Vorbild für die Weise des Betens war die Gebetverrichtung ihres Oberhauptes, des Zaddiks. An Sabbat- und Festtagen fungierte derselbe als Vorbeter. Seltsame Geberden, Klatschen mit den Händen, Verzerrung der Gesichtszüge, Hinfallen und Wiederaufrichten u. a. m. bildeten die äußere Weise des Betens, Ausdrücke der Andacht, die von jedem Chassid nachgeahmt wird. Ihre Lehren und Grundsätze sind: 1. Gott ist überall und kann auch auf der niedrigsten Stufe erkannt werden; nur seinen Willen hat man zu vollziehen.[1] 2. Der unbedingte Glaube ist der Boden des Verdienstes aller guten Werke.[2] Man soll glauben ohne Beweis, die Wunder erkläre man nicht als natürliche Wirkungen.[3] 3. Das Gebet fordert tiefe Andacht, daher in Begleitung von Gesang zur Entfernung störender Gedanken.[4] 4. Das Hauptstreben des Menschen sei nach Wahrheit.[5] 5. Belehrung, Erkenntnis und Vervollkommnung soll der Chassid nur bei seinem Oberhaupt, Zaddik, suchen, den er aufsuchen, sehen, sprechen und verehren soll, was ihn von Sünden rein und frei macht.[6] 5. Von fremden Wissenschaften soll sich der Chassid fern halten, sie führen zum Unglauben;[7] ebenso vom Dienste des Mammons.[8] 7. Empfohlen wird dem Chassid Sorglosigkeit, Freudigkeit,[9] Uneigennützigkeit,[10] Wohlthun,[11] Friedfertigkeit,[12] Schonung bei Beurteilung anderer,[13] Unerschrockenheit ohne Frechheit,[14] höchste Aufmerksamkeit auf sich selbst,[15] Sauberkeit am Leib und an Kleidung,[16] er wird gemahnt zur Mäßigkeit,[17] gewarnt vor Trägheit und Unzufriedenheit u. a. m.[18] III. **Gegner, Bekämpfung und Verfolgung von seiten der Rabbiner.** Bei Befestigung und der völlig unerwarteten Ausbreitung dieser Sekte in fast allen Gemeinden Polens, Galiziens,

---

[1]) Likute Meharne ליקוטי מהרן Nr. 11, 206, 373, 389, 626. [2]) Das. 822, 835, 836. II. 71, 107. [3]) Das. 30, 56. II. 42. [4]) Das. 2, 3, 14, 49. [5]) Das. 31, 32, 180. [6]) Das. 3, 6, 19, 33, 39, 212, 255. II. 69, 207. [7]) Das. 237, 279, 289, 390. [8]) Das. 80—87, 172, 173—180. II. 121. [9]) Das. 78, 165, 185. [10]) Das. 4, 13. [11]) Das. 2, 8, 324. [12]) Das. 200, 204. [13]) Das. 25, 240, 808. [14]) Das. 160, 161. [15]) Das. 191—452. [16]) Das. 414 bis 417. [17]) Das. 426, 630. [18]) Das. 183, 335.

zum Teil auch Ungarns und weiter östlich, trat allmählich ihre bisher verheimlichte feindliche Stellung gegen den Talmud zum Vorschein. Das Buch Sohar (s. d. A.), die Bibel der Anhänger der Kabbala, mit seinen Lehren und den starken Abweichungen vom Ritual des Talmuds —, war nun auch der Gesetzescodex und das Buch der Lehre der Chassidäer, die bald, ähnlich den Sabbatianern, eine feindliche Stellung gegen die Lehrer und Verehrer des Talmuds annahmen. Sie mieden jede Gemeinschaft mit der talmudischen Judenheit, besuchten nicht ihre Lehr- und Bethäuser, trennten sich von ihren andern Institutionen und sahen sich als die allein wahren Bekenner des jüdischen Glaubens an. Das Judentum, das sie repräsentierten, stellten sie als das einzig wahre hin, und die nicht zu ihnen gehörten, schalten sie als „Gegner", מתנגדים, desselben. Hierzu kamen die moralischen Schäden, die man bei den Anhängern dieser Sekte wahrnahm: der Hang nach grobem Aberglauben, ihre Trägheit und ihr Müssiggang, die Ergebung in Trunk und Sinnlichkeit, ihr Stumpfsinn gegen die oft entsetzliche Armut ihrer Familie u. a. m. Die Rabbiner und mit ihnen die Einsichtsvolleren der Judenheit waren entsetzt über diese Ausartung ihrer Stammesgenossen, die wie eine ansteckende Krankheit sich verbreitete und verheerend alles zu überfluten drohte. Mit Recht betrachteten sie diese Sekte als einen Ausfluß der kaum niedergeworfenen Sekte der Sabbatianer, die hier in anderer Form auferstanden war. So traten bald die angesehensten Rabbiner zusammen, um energisch gegen diese neue Sekte mit ihrem Unwesen einzuschreiten. Der Oberrabbiner Ezechiel Landau in Prag, der Rabbiner Steinhard in Fürth, der weithin berühmte Privatgelehrte Elia Wilna, genannt „der Gaon" (Excellenz) (1720—1797) u. a. m. waren die ersten, die sich mit tiefer Entrüstung in ihren Rundschreiben gegen dieselben aussprachen und die Mittel zur Niederhaltung dieser Sekte angaben. In Wilna wurde das Treiben und das Gespötte der Chassidäer gegen die Talmudisten verraten, worüber die Gemeinde in größte Aufregung geriet. Die Zusammenkünfte wurden gesprengt und verjagt, ihren Prediger, Magid Isser, legte man am Sabbat im Beisein der ganzen Gemeinde in den Bann, sie sperrten ihn darauf ein, geißelten ihn und verbrannten die vorgefundenen chassidäischen Schriften am Pranger (1772). Im Verein mit dem Gaon Elia Wilna richteten das Rabbinat und der Vorstand Sendschreiben an sämtliche größere Gemeinden, die Chassidäer in den Bann zu legen und ein scharfes, wachsames Auge über sie zu halten bis sie von ihren Verkehrtheiten lassen werden. Die Chassidäer fühlten sich von diesem Schlag sehr betroffen, auch ihr Leiter Beer Miczrilz starb in demselben Jahre. Indessen vermochte dieser Sturm sie nicht ganz niederzuwerfen; sie kümmerten sich nicht um die gegen sie geschleuderten Bannstrahlen, der Kampf verlieh ihnen Schwung und neuen Mut; sie breiteten sich weiter aus.

Staat, Staatsgemeinde, עדה, מלכות. Unter „Staat" versteht man die Vereinigung von Städten und Ländern nebst deren Bewohnern, Völkerschaften, um einheitlich nach bestimmten Gesetzen regiert zu werden. „Staat" ist die Kollektivbezeichnung für eine solche vereinigte Gesamtheit. Das biblische und nachbiblische hebräische Schrifttum hat für „Staat" in diesem Sinne keine adäquate Benennung; nur für den Staat in seiner eigenartigen Gestalt, wie derselbe sich nach dem Mosaismus innerhalb des israelitischen Volkes in Palästina aus der „Gemeinde" entwickelt und durch Gesetze und Institutionen aufgebaut hat, giebt es daselbst zwei Bezeichnungen: 1. Edah, Verband, Gemeinde Israels, adath Jisrael, עדת ישראל; 2. Reich, malchuth, מלכות, oder: mamlecheth, ממלכת. Von diesen bezieht sich erstere, edah, Verband, Gemeinde, auf den israelitischen Staat in Palästina in seiner ursprünglichen Gestalt und Bestimmung als „Freistaat", Republik, dagegen gehört

die andere: malchuth, Reich, der spätern Entwicklung dieses Staates in Palästina an, wo derselbe in eine Monarchie umgewandelt und von einem Könige regiert wurde, was der hebräischen Benennung malchut, מלכות, von melech, מלך, König, zu Grunde liegt. In Bezug auf die erste Benennung bemerken wir schon jetzt, daß die israelitische Gemeinde mit ihren Gesetzen und Institutionen (s. Gemeinde) der Urtypus für den israelitischen Staat in Palästina war; die Heiligkeit und der Schutz des Lebens und des Eigentums und gegenseitige Hilfe, diese Zwecke und Ziele der Gemeinde — waren auch die des Staates in größerm Maßstabe; ebenso finden sich die Gesetze und Institutionen der Gemeinde teilweise im Staate wieder, so daß der jüdische Staat die Gemeinde in erweiterter Gestalt ist. Ein anderes Bewandnis hat es mit der zweiten Benennung „Reich", malchuth, für Staat, die nicht „Reich" schlechthin bedeutet, sondern in der eigentümlichen Zeichnung des Staates im Mosaismus als „Reich Gottes", wo nicht der Mensch, sondern Gott als das wirkliche, wahre Oberhaupt des Staates gehalten werden soll, der durch seine Gesetze und Institutionen regiert und dem der menschliche König sich zu unterordnen habe, um dessen Bestimmungen auszuführen. So bleibt der mosaische Staat auch nach dieser zweiten Bezeichnung: „Reich", malchuth, ein Gottesreich (s. d. A.), und der König an dessen Spitze ist kein absoluter Herrscher, der nicht seinen Willen, sondern den der Gesetze vollziehen lassen darf. II. Wesen, Gesetz, Staatsgrundgesetze, Institutionen, Oberhaupt, Königtum, Verwaltung, Aelteste, Volksvertretung. Die Grundform des israelitischen Gemeinwesens in Palästina war die Theokratie (s. d. A.) in ihrer wahren Bedeutung, ein Freistaat als Gottesreich (s. d. A.), der bis Saul (s. d. A.) wirklich existierte und erst von da ab zur Monarchie umgewandelt wurde. Dem Volke war es überlassen, ob es an der Spitze seines Staates einen Oberrichter oder einen König haben will; letzteren jedoch nur als Vollzieher des Gesetzes, dessen eigene Anordnungen nicht gegen dasselbe verstoßen dürfen. Das Gesetz bildete gewissermaßen die Staatsverfassung, die vom Staatsoberhaupte, dem Könige, respektiert werden mußte. So war der jüdische Staat auch als Monarchie im Grunde nur ein durch das Gesetz bestimmter Freistaat, dessen Oberhaupt, sollte er auch ein König sein, seinen Willen dem des Gesetzes zu unterordnen habe. Des Königs Rechte allein, die ihm durch Vertrag vom Volke bestimmt wurden, machten hiervon eine Ausnahme.[1]) Der König, lautete eine Bestimmung, soll bei sich eine Abschrift des Gesetzbuches, Thora, haben, in welchem er lesen soll, um nach demselben zu leben und zu regieren.[2]) So wurde Josua, dem Nachfolger Mosis befohlen, das Gesetzbuch, die Thora, Tag und Nacht zu studieren und dessen Bestimmungen zu vollziehen.[3]) Nach ihm waren es die Aeltesten und eine Anzahl nacheinander folgenden Oberrichter, die an der Spitze des Staates standen; sie betrachteten sich als keine Selbstherrscher, sondern nur als die ersten Staatsorgane zur Gesetzesvollziehung. So entgegnete Gibeon dem Volke: „Nicht ich will über euch herrschen, auch nicht mein Sohn, sondern Gott soll über euch König sein.[4]) Gegen die Einsetzung eines Königs, der nicht über, sondern unter dem Gesetze stehe, hatte, wie bereits bemerkt wurde, der Mosaismus nichts einzuwenden. Der Prophet Samuel, der sich gegen die Einsetzung eines Königs aussprach, befürchtete, der König werde gleich den Königen anderer Völker Selbstherrscher werden und das Gesetz verwerfen. Dieses Gesetz stellt die Grundgesetze und Grundrechte auf, die den israelitischen Staat zu einem Musterstaat auch für die andern Völker machen sollten. „Siehe", heißt es, „ich lehrte euch Gesetze und Rechte, wie mir

[1]) Siehe: „Königtum". [2]) Daselbst. [3]) Siehe: „Josua". [4]) Siehe: „Gibeon".

dieselben der Ewige, mein Gott, befohlen hat, so zu thun in der Mitte des Landes, wohin ihr kommt, es in Besitz zu nehmen. Beobachtet und vollziehet sie, denn sie bilden eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, welche diese Gesetze hören und sprechen werden, nur ein weises und vernünftiges Volk ist dieses große Volk. Denn wo ist ein großes Volk, welches Gesetze und Rechte hat, wie diese ganze Thora, die ich euch heute vorlege".[1]) Dieselben verkünden: 1. Die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetze. Im Gegensatze zu den Staaten Indiens, Aegyptens, Persiens, auch Griechenlands und Roms, wo des Menschen Rechte nach Geburts- und Standesunterschieden bestimmt wurden, verwarf der Mosaismus und nach ihm der Prophetismus diese Klassenvorzüge, erkennt jeden Menschen als im Ebenbilde Gottes geschaffen an, hält alle Menschen als Söhne eines Vaters[2]) und bestimmt die Gleichheit Aller vor dem Gesetze zum Staatsgrundgesetz. „Ein Gesetz sei für den Eingebornen und für den Fremden, der sich in eurer Mitte aufhält";[3]) „Ein Recht sei euch, der Fremdling sei wie der Eingeborne, denn ich bin der Ewige, euer Gott";[4]) „Eine Satzung sollet ihr haben, für den Fremden, wie für den Eingebornen des Landes";[5]) „Ein Gesetz und ein Recht sei euch, auch für den Fremdling, der sich bei euch aufhält",[6]) sind die mosaischen Bestimmungen darüber. Es hatte keiner einen Vorzug vor dem andern; auch die Priester genossen kein Vorrecht. „Von meinem Altar", befiehlt das Gesetz, „sollst du ihn nehmen, um ihn sterben zu lassen, wenn er sich der Todesstrafe schuldig gemacht hat".[7]) „Ein Gott und eine Menschheit" — ist das Prinzip dieser Bestimmungen. „Fürwahr, wir alle haben einen Vater, ein Gott hat uns geschaffen, weshalb sollen wir treulos sein, einer gegen den andern; zu entweihen den Bund unserer Väter".[8]) Wie streng man an diesem Grundgesetze der Gleichheit aller vor dem Gesetze festhielt, haben wir in den Artikeln: „Gleichheit", „Urmensch", „Fremder", „Feind", „Heiden", „Nächstenliebe" und „Gericht" ausführlich nachgewiesen. Hervorheben wollen wir die Gesetze und Mahnungen im Mosaismus über die zubeachtende Rechtsgleichheit in der Rechtspflege. „Ich gebot euren Richtern", heißt es, in derselben Zeit: „höret eure Brüder aufmerksam an, richtet gerecht zwischen jedermann und seinem Bruder, auch gegen den Fremdling; kennet kein Ansehen im Gerichte, sondern höret den Kleinen wie den Großen an und fürchtet euch vor keinem, denn das Gericht ist Gottes";[9]) „Beuget nicht das Recht des Dürftigen in seiner Streitsache;[10]) „vollziehet kein Unrecht im Gerichte, doch schone auch nicht den Geringen im Gerichte und begünstige nicht den Vornehmen, nach Gerechtigkeit richte deinen Nebenmenschen".[11]) Wie viele Jahrtausende sind dahingegangen, wie vieler Aufstände und Revolutionen bedurfte es, ehe in den Kulturstaaten Europas die Gleichheit aller vor dem Gesetze zum Staatsgrundgesetz erhoben wurde. Fast sämtliche Errungenschaften der Neuzeit auf dem Gebiete der Menschen- und Völkerrechte, wie hoch man sie auch anschlagen mag —, einen großen Teil von denselben hat der Mosaismus schon vor Jahrtausenden der Menschheit verkündet; sie bildeten sein Evangelium an die Völker. Nächst dem Gesetze der Gleichheit aller nennen wir: 2. das der persönlichen Freiheit jedes einzelnen Menschen. Die Anerkennung und Hochhaltung der persönlichen Freiheit jedes Menschen in allen ihren Gestalten, bildete ebenfalls ein Staatsgrundgesetz des mosaischen Staates. Im Dekalog verkündet sich Gott als Befreier des Menschen von dem Joche der Sklaverei.[12]) Der Empfang des Gesetzes und die Verpflichtung für dasselbe sollten als freier Akt des israelitischen Volkes,

[1]) 5. Mos. 4, 5, 6 u. 8. [2]) Siehe: „Gleichheit." [3]) 2. Mos. 12, 39. [4]) 3. Mos. 24, 22. [5]) 3. Mos. 9, 14. [6]) Daselbst 15, 16. [7]) 2. Mos. 12, 14. [8]) Maleachi 2, 10. [9]) 5. Mos. 1, 16, 17. [10]) 2. Mos. 32, 6, 8. [11]) 3. Mos. 19, 15. [12]) Siehe: „Zehngebote".

vorgenommen werden, dessen Einwilligung dafür vorher eingeholt werden mußte.[1]) Auch die spätere Vollziehung des Gesetzes sollte in Freiheit geschehen. „Siehe", heißt es, „ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse — wähle das Leben!"[2]) So wurde die persönliche Freiheit des Menschen gesetzlich durch mehrere Bestimmungen gesichert. Die Sklaverei (s. d. A.) wurde in Israels Mitte aufgehoben und in eine sechsjährige Dienstzeit umgewandelt. Die Aussprüche darüber lauten: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus Aegypten geführt, damit ihr keine Sklaven mehr werdet; ich zerbrach die Stangen eures Joches und führte euch aufrecht".[3]) Es sollen flüchtig gewordene Sklaven nicht ausgeliefert werden. Die Todesstrafe war auf den Diebstahl eines Menschen, der zum Sklaven verkauft wurde, gesetzt.[4]) Bei einem Verbrecher war seine Festnahme nur während der Untersuchung gestattet, eine weitere Freiheitsstrafe durfte nicht stattfinden.[5]) Unbeschränkt herrschte die Denk-, Lehr- und Redefreiheit.[6]) Einer weitern Freiheit erfreute sich das Gewerbe, ebenso durfte jeder sich seinen Lebensberuf bestimmen. Gewahrt wurde besonders die persönliche Freiheit des Menschen durch die Institution des Jobeljahres.[7]) Wir lesen darüber: „Und heiliget das fünfzigste Jahr, rufet, Freiheit dem Lande und allen seinen Bewohnern, es kehre jeder zurück zu seinem Eigentum, jeder zu seiner Familie".[8]) Geriet jemand in Sklaverei, d. h. entweder er verkaufte sich selbst oder er wurde infolge seiner Armut, weil er die ihm auferlegte Geldstrafe nicht entrichten konnte, verkauft, so erhielt er am Jobeljahre, wenn auch noch nicht seine sechsjährige Dienstzeit beendet war, wieder seine Freiheit. Wollte ein Sklave nicht von dieser gesetzlichen Freiheit Gebrauch machen, so wurde ihm als Schmachmerkmal das Ohr gebohren.[9]) 3. **Das Gesetz der Heiligkeit und des Schutzes des Lebens und des Eigentums.** Obenan gehören hierher die zwei Gesetzesaussprüche im Dekalog: „Du sollst nicht morden",[10]) „Du sollst nicht stehlen",[11]) beide bringen die Heiligkeit und den Schutz des Lebens und des Eigentums zum Ausdruck; sie bilden die Grundlage der Sicherheit der menschlichen Gesellschaft. Wir haben in den Artikeln „Eigentum", „Besitz", „Diebstahl", „Schäden", „Leben", „Mord" und „Todesstrafe" ausführlich über die Heiligkeit des Lebens und des Eigentums, die Grundgesetze des mosaischen Staates, gesprochen und bringen hier davon nur das Hauptsächliche. Auf Uebertretung des erstern, wenn die Tötung vorsätzlich geschah, war die Todesstrafe gesetzt. „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden, denn im Ebenbilde Gottes hat er (Gott) den Menschen geschaffen".[13]) Ferner: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, soll getötet werden".[13]) Es wird dabei kein Unterschied zwischen dem Fremden, Eingebornen, Freien und Knecht gemacht, denn alle sind im Ebenbilde Gottes geschaffene Menschen.[14]) R. Akiba, ein Gesetzeslehrer im 1. Jahrhundert fügt erklärend hinzu, der Mörder vermindert durch die Tötung eines Menschen das Ebenbild Gottes auf Erden. Würde derjenige, der die aufgestellten Bilder, die Standsäulen eines Königs zerstört, ungestraft bleiben? Sicherlich nicht![15]) Auch die Annahme eines Lösegeldes für den verübten Mord wird nachdrucksvoll verboten.[16]) Ueber andere Bestimmungen zum Schutz des Lebens bitten wir in den Artikeln: „Polizei", „Krieg", „Kriegsheer" und „Kriegslager" nachzulesen. Nicht minder wichtig sind die Gesetze über die Heiligkeit und den Schutz des Eigentums. Die Sicherung des Eigentums in allen

---

[1]) 2. Mos. Kap. 19. [2]) 5. Mos. 30, 15—20. [3]) 3. Mos. 26, 13. [4]) 2. Mos. 21, 16. [5]) 3. Mos. 24, 12; 4. Mos. 15, 34. [6]) Siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit". [7]) Siehe: „Sabbat- und Jobeljahr". [8]) 3. Mos. 25, 10. [9]) Siehe: „Sklaverei". [10]) 2. Mos. 20. [11]) Das. 1, 1. [12]) 1. Mos. 9, 1—6. [13]) 2. Mos. 21, 12; 3. Mos. 24, 17. [14]) Daselbst. [15]) Midrasch rabba zu 1. Mos. Absch. 34. [16]) 4. Mos. 11, 35; 5. 4. 42; 19, 4, 5.

Gestalten bildet einen der Glanzpunkte der mosaischen und der spätern jüdischen Bestimmungen darüber. Es wird die Vergrößerung des Eigentums durch jede ungerechte Verringerung des Vermögens eines andern als durch Raub, Diebstahl, Betrug, Uebervorteilung, Zins und Wucher, Bedrückung der Fremden und Hilflosen, der Wittwen und Waisen u. a. m. streng verboten. Mit Fluch werden belegt die Annahme von Bestechung, die Verrückung der Grenzen beim Landbesitz u. a. m. Die Mahnungen darüber lauten: „Beraube nicht den Schwachen, weil er schwach ist, und tritt nicht den Armen im Thore nieder, denn der Ewige sieht ihren Streit und fordert das Leben ihrer Berauber";[1]) „Wehe, der sein Haus in Ungerechtigkeit baut und seine Söller rechtlos errichtet und seinen Nächsten ohne Lohn arbeiten läßt, ihm keinen Lohn giebt";[2]) „Wehe, die Haus an Haus rücken, Feld zu Feld bringen bis kein Ort mehr übrig ist, und ihr allein im Lande die Besitzer werdet. Bei dem Ewigen Zebaoth, ob nicht alle Häuser müßten öde werden, große und vornehme ohne Bewohner".[3]) 4. **Besitz, Agrargesetze, Wohlstand, Armut und Armenfürsorge.** Zur Verhütung der Anhäufung des Besitzes bei dem einen und die Abnahme des Eigentums bis zur völligen Besitzlosigkeit der andern — hat der Mosaismus treffliche Gesetze aufgestellt, welche die Staatsgrundgesetze bei der Gründung und spätern Entwicklung des israelitischen Staates bildeten. Dieselben bestimmten von vorne herein, gleich nach der Eroberung des Landes, eine gleiche Verteilung des Grundbesitzes und die regelmäßige Restitution desselben nach Verlauf von je 49 Jahren, am Jobeljahre. Palästina soll nach seiner Besitznahme von seiten der Israeliten durch das Loos nach den Stämmen und Familien derselben, unter Berücksichtigung ihrer Population, gleich verteilt werden, so daß der zahlreichere Stamm und in ihm die mehrzähligere Familie einen größern Bodenbesitz erhielt.[4]) Das so erhaltene Grundeigentum war unveräußerlich und durfte nicht als ewiger Besitz von einem Stamme zum andern, ebenso von einer Familie zur andern übergehen mit Ausnahme von Verheiratungen und Erbschaften; der Verkauf durfte nur bis zum Eintritt des Jobeljahres abgeschlossen werden und konnte schon früher wieder gelöst werden, wenn der frühere Besitzer oder ein Verwandter desselben das verkaufte Grundstück einlösen wollte, d. h. das gezahlte Verkaufsgeld nach Abrechnung der Jahre der Benutzung bei dem neuen Besitzer erstattete. Diese periodische Restitution des Ackerbesitzes hatte nicht thatsächlich die Herstellung der ersten gleichen Ackerverteilung nach der Besitznahme des Landes, was infolge der zugenommenen Population unausführbar wäre, zum Ziele, sondern nur die Zurückstellung des veräußerten Besitzes an seinen früheren Eigentümer und die Familie, und innerhalb derselben das Individuum, zu dem Status quo ante des nach dem Gesetze der Gleichheit erhaltenen Besitzes zurückkehren zu lassen. Dadurch war der Anhäufung des Bodenbesitzes einerseits und der Ueberhandnahme der völligen Besitzlosigkeit andererseits vorgebeugt. Die bürgerliche Gleichheit wurde erhalten und bei Unterbrechung derselben von Zeit zu Zeit wieder hergestellt. Wenn dennoch im Laufe der Zeit infolge äußerer Zufälle, als z. B. Mißwachs, Dürre, Heuschreckenschwärme, Krieg, feindliche Ueberfälle, Plünderung, Krankheiten u. a. m. unter dem Landvolke Verarmung eintrat und die Besitzlosen sich mehrten, so waren es wieder eine Menge vortrefflicher Gesetze, welche wohlwollendste Bestimmungen aufstellten. Von denselben nennen wir: ‚Dem Dürftigen ein Darlehn nicht zu versagen, dasselbe nicht auf Zins zu geben, ein Unterpfand, wenn es zu seinem Nachtlager gehört, vor Sonnenuntergang wiederzugeben; nicht die Handmühle zu pfänden u. a. m.; ferner

---

[1]) Spr. Sal. 22, 22. [2]) Jeremia 22, 14. [3]) Jesaia 5, 8—10. [4]) Siehe: „Sabbat- und Jobeljahr" und „Besitz".

den Arbeiter schonend zu behandeln, ihm den Lohn nicht vorzuenthalten, den freigewordnen Knecht bei der Dienstentlassung von dem Segen der Tenne und des Hauses mitzugeben; für die Armen bei der Ernte die Ecken der Getreidefelder unabgemäht stehen zu lassen, ihnen die Nachlese zu überlassen, ebenso die vergessenen Getreidegarben u. a. m. Im Erlaßjahr (s. d. A.) war geboten, den Nachwuchs des Feldes nicht zu ernten, sondern den Besitzlosen freizugeben u. a. m. Diese Gesetze der Armenfürsorge werden durch den Ausspruch verschärft: „Denn es wird der Dürftige in dem Lande nicht fehlen!" Das nachbiblische Schrifttum, Talmud und Midrasch hat diese biblische Armenfürsorge durch mehrere Bestimmungen und Einrichtungen noch viel erweitert. Wir bitten darüber die Artikel „Armenfürsorge", „Armut", „Arme" nachzulesen. III. Staatsinstitutionen. Der Mosaismus befiehlt die Errichtung mehrerer Institutionen, welche die aufgestellten Staatsgesetze ergänzen und deren Vollziehung sichern sollen. Es gehören hierher: 1. die des Sabbat- und Jobeljahres zum Schutze der persönlichen Freiheit und der Restitution des Besitzes; 2. die des Gerichts (s. d. A.) und der Polizei (s. d. A.) in jeder Stadt für die Rechtspflege und die Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung, 3. die der Asylstädte als Zufluchtsort für den, der unvorsätzlich einen Menschen getötet hat; 4. die des Aeltestencollegiums, welches in Verwaltungssachen mitberaten sollte und auch in wichtigen Sachen das Obergericht (s. d. A.) bildete; 5. die des Heerwesens (s. Kriegsheer); 6. des Prophetentums, das die Vollziehung des Gesetzes, die Aufrechthaltung der Institutionen, die Belehrung und die sittliche Bildung des Volkes fördern soll; 7. die Armenfürsorge. Andere Institutionen gehörten dem Kultus (s. d. A.) an, als z. B. die des Heiligtums, Stiftszeltes, später des Tempels in Jerusalem, des Priesterstandes, der Leviten, der Volkswallfahrten zum Heiligtum, später zum Tempel in Jerusalem, der öffentlichen Vorlesung des Gesetzbuches je sieben Jahre am Laubhüttenfeste u. a. m. Wir haben jede dieser Institutionen einzeln in dieser R.-E. behandelt und verweisen, um nicht zu wiederholen, auf die betreffenden Artikel daselbst. IV. Verwaltung und Erhaltung des Staates. Aus seiner Mitte bestimmte das Volk sämtliche Beamten für die verschiedenen Aemter der Staatsverwaltung: die Volks- und Stammfürsten, die Aeltesten, die Richter, die Männer der Polizei (s. d. A.) u. a. m., auch die Oberrichter und später den König, der an der Spitze des Staates stand. Wie die Gemeinde im Kleinen nur durch die Männer, die das Volk bestimmt hatte, verwaltet wurde, so geschah die Verwaltung der Staatsgemeinde im Großen. So rief Moses dem Volke zu: „Schaffet euch Männer, weise, verständige und wohlbekannte nach euren Stämmen, und ich setze sie zu euren Häuptern ein. Und ihr spracht: „gut ist die Sache, die du geredet hast, zu vollziehen. Und ich nahm die Häupter eurer Stämme, Fürsten über Tausend, Fürsten über Hundert, Fürsten über Fünfzig und Fürsten über Zehn und Beamten (der Polizei) zu euren Stämmen".[1]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Richter und Beamte setze dir ein in allen deinen Thoren, die der Ewige, dein Gott, dir giebt zu deinen Stämmen, daß sie das Volk richten, ein gerechtes Recht."[2]) Die Central- und Staatsgewalt lag in den Händen des Oberrichters und später des Königs. Wir bitten, auch darüber die Artikel: „Oberrichter" und „König" nachzulesen. Mehreres über die Erhaltung, Sicherheit, Verteidigung und Vergrößerung des Staates — siehe: „Krieg", „Kriegsheer" und „Steuern".

Statthalter, römische, in Palästina. Im Jahre 6 n. nach der Entfernung des Ethnarchen Archelaus (s. d. A.) fielen die Landesteile Palästinas: Judäa (s. d. A.), Samaria (s. d. A.), später (im J. 23) auch Batanäa (s. d. A.)

---

[1]) 5. Mos. 1, 13—16. [2]) 5. Mos. 16, 38, 39.

und Gaulanitis (s. d. A.) an Syrien[1]) (s. d. A.) unter dem römischen Prokonsul. Die Verwaltung derselben geschah durch einen Prokurator, Statthalter, griechisch ἡγεμών,[2]) ἔπαρχος,[3]) ἐπίτροπος.[4]) der unter dem Prokonsul in Syrien stand. Zu seinen Amtsfunktionen gehörten die Ueberwachung der Einkünfte für den kaiserlichen Schatz, die Entscheidung über staatliche Streitigkeiten in Palästina, die Führung des Oberbefehls über die in Palästina stehenden römischen Truppen und die Ausübung der Landesjustiz in Kriminalfällen. Die niedere Justiz wurde den jüdischen Gerichten unter dem Synhedrion in Jerusalem überlassen. Dieselben behielten auch die Verwaltung des Kultus u. a. m.[5]) Die Statthalter richteten über Verbrechen und durften auch Todesurteile fällen.[6]) Die Reihenfolge dieser Statthalter, Prokuratoren, waren: 1. Coponius (von 6—9); 2. Marcus Ambivius (9—12); 3. Annius Rufus (12—15); 4. Valerius Gratus (15—20); 5. Pontius Pilatus (26—36). Dieser ist durch die Hinrichtung Jesus von Nazaret (s. d. A.), die er über ihn verhängt hatte, geschichtlich bekannt. Zeitgenossen bezeichnen ihn von Charakter rücksichtslos hart; bestechlich, geneigt zu Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, Hinrichtungen auch ohne Urteilsspruch, unerträglichen Grausamkeiten u. a. m.[7]) Mehrere Volksaufstände, die er künstlich hervorrief, wurden von ihm durch meuchelmörderische Gewalt und Ueberfälle unterdrückt.[8]) 6. Marcellus (36—37); 7. Marullus (37—41); 8. Cuspius Fadus (44); 9. Tiberius Alexander (45—48), Jude von Geburt, der später vom Judentume abfiel und sich zur heidnischen Religion Roms bekannte; er war der Sohn des Alabarchen Alexander und Neffe des jüdischen Philosophen Philo in Alexandrien;[9]) von Claudius wurde er als Prokurator nach Palästina geschickt. Zu seinen ihn befleckenden Unmenschlichkeiten gehörte die grauenvolle Hinrichtung der Söhne Judas des Galiläers (s. Messiasse) Namens Jakobus und Simon, aus Verdacht, sie hegten ähnliche Pläne wie einst ihr Vater (siehe Zeloten).[10]) 10. Ventidius Cumanus (48—52). Unter ihm brachen wieder mehrere Aufstände los; der eine am Passahfeste infolge der Verhöhnung der Juden und ihrer Gebräuche, wo gegen 2000 Menschen umgekommen sein sollten.[11]) Es folgten darauf noch mehrere Aufstände, die nur mit Aufwand der grausamsten Mittel noch unterdrückt werden konnten. 11. Felix (52—60); 12. Festus (60); 13. Albinus (62); 14. Gessius Florus (64), unter dem der jüdische Krieg gegen Rom ausbrach. Nach dem unglücklichen Ausgang desselben, der mit der Eroberung Jerusalems durch Titus endete, waren Statthalter in Palästina: 1. Sex Vettulenus Cerialis (70—73); er befehligte während des Krieges die fünfte Legion und blieb noch nach dem Wegzuge des Titus Befehlshaber der Besatzungstruppen. 2. Lucilius Bassus, der die Festungen Herodeion und Machärus einnahm.[12]) 3. Flavius Silva, Besieger der starken Festung Massada. 4. M. Salvidanus (80); 5. Cn. Pompejus Longinus (86); 6. Atticus (107); 7. Gn. Pompejus Falvo (107); 8. Tiberianus (114); 9. Lucius Quietus (117), bekannt als Unterdrücker des Aufstandes der Juden in Mesopotamien; er wurde als Statthalter nach Palästina geschickt, aber später durch Hadrian entsetzt. Das talmudische Schrifttum kennt

---

[1]) Joseph Ant. 18, 1, 1; 4, 6. [2]) Matth. 27, 2, 1; diese Benennung des Statthalters kommt auch im Talmud vor, sie heißt הגמון, siehe Levy, Neuhebr. Wörterbuch voce הגמוניא und הגמין. [3]) Joseph Antt. 19, 9, 2. [4]) Das. 20, 6, 2. b. j. 2, 8, 1. Auch diese Benennung kommt oft im talmudischen Schrifttume vor. Siehe Levy voce אפטרופוס. [5]) Joseph Antt. 14, 10, 2. [6]) Das. b. g. 2, 6, 1. [7]) Philo de legatione ad Oajum § 38, ed. Mang. II. 590. [8]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I. S. 408 u. 410—18 mit Anmerkungen daselbst. [9]) Joseph Antt. 20, 5, 1. [10]) Mehreres über ihn siehe: Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, S. 474, Anmerkung 8 u. 9. [11]) Graetz, III.. Geschichte, 4. Aufl., S. 725 bis 728. [12]) Joseph b. j. 8, 6, 1—6. [13]) Siehe: Quietus.

einen Aufstand der Juden in Palästina unter Quietus.[1]) 10. Tineus auch Tinius Rufus (132), unter dem der große Aufstand Barkochbas (s. d. A.) ausbrach, zu dessen Ueberwältigung der größte Feldherr Roms, Julius Severus aus Britannien gerufen werden mußte. Im talmudischen Schrifttum heißt er Tyrannos Rufus טורנוס רופוס, wohl nicht ohne Grund; seine grausame Härte mag wohl den Aufstand Barkochas befördert haben. Es kommen daselbst mehrere Unterredungen R. Akibas mit ihm vor, meist polemischen Inhalts gegen die Lehre und das Gesetz des Judentums. R. Akiba war später einer der Hauptführer des Barkochba-Aufstandes.[2]) 11. Julius Severus (135), der schon genannte Besieger des barkochbaischen Aufstandes. Die Residenz dieser Statthalter war gewöhnlich Caesarea (s. d. A.), wo das Hauptquartier der römischen Truppen war. Von diesen Truppen wurden zur Zeit des Passahfestes gesandt, um die Ordnung zu erhalten; sie besetzten alsdann die Burg Antonia und die westlichen Galerien des Tempels. Im Palast des Herodes wohnte der Prokurator, so oft er nach Jerusalem kam. Mehreres siehe: „Zerstörung Jerusalems".

Symbolik, אות, Zeichen, Sinnbild. Symbolik ist die Kunst, Ideen sinnbildlich darzustellen. Jede Religion bedient sich derselben zur Veranschaulichung ihrer Ideen und Lehren. Auch der Mosaismus (s. Lehre und Gesetz) ordnet symbolische Handlungen an, die seine Ideen und Lehren von Gott, Welt und Menschen seinen Bekennern sinnbildlich vorführen und einschärfen sollen. So nimmt die Symbolik in den Gesetzen des Kultus, des Rechts und der Sittlichkeit mit ihren Institutionen einen bedeutenden Platz ein. Wir behandeln hier die Symbolik des Kultus. Der mosaische Kultus (s. d. A.) mit seinen Institutionen haben in ihren symbolischen Handlungen die Ideen: 1. von Gott, seiner Geistigkeit und Einheit, seiner Gerechtigkeit, Liebe, Gnade, Sündenvergebung und Versöhnung; 2. von der Welt, ihrer Schöpfung, Erhaltung und Regierung durch Gott und 3. vom Menschen, seiner göttlichen Ebenbildlichkeit, Freiheit und Bestimmung — sinnbildlich zu vergegenwärtigen. Die Institution der Stiftshütte (s. d. A.) mit ihrer gottesdienstlichen Einrichtung bildete den Hauptbestandteil desselben, deren symbolische Bedeutung wir jetzt erörtern wollen. *a*) Die Stiftshütte. Die symbolische Deutung der Stiftshütte war ein beliebtes Thema der Exegeten und der jüdischen Volkslehrer aller Zeiten. Wir abstrahieren hier von ihren Ausführungen und versuchen, dieselbe in dem biblischen Schrifttume selbst aufzufinden und nach demselben anzugeben. Schon die verschiedenen Namen der Stiftshütte daselbst mit den sie begleitenden nähern Bezeichnungen enthalten die Angaben zu ihrer symbolischen Erklärung. Dieselben sind: a) Heiligtum, מקדש, mikdasch, mit der nähern Angabe: „Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich in ihrer Mitte wohne".[4]) Die Stiftshütte ist nach dieser Benennung sinnbildlich eine Stätte, wo Gott wohnt; eine Wohnung Gottes, wo man Gott suchen und finden soll. Die sinnbildliche Bedeutung der Gottesstätte wird in Bezug auf den von Salomo erbauten Tempel in Jerusalem ausdrücklich in 1. B. K. 8, 27, 78, hervorgehoben: „Siehe, die Himmel und Himmelshimmel vermögen dich nicht zu fassen, viel weniger dieses Haus, welches ich dir erbaut habe. Aber du wendest dich zum Gebet deines Dieners . . ." Die symbolische Bedeutung der Stiftshütte ist, wie jedes Gotteshauses die sinnbildliche Darstellung der steten Gottesgegenwart. Erweitert wird diese Idee in der zweiten Benennung durch: „Zelt der Zusammen-

[1]) Siehe: Quietus. [2]) Siehe: „Akiba". [3]) Nach 2. B. Mos. 31, 13, der Sabbat ist ein Zeichen ewig אות היא לעולם. Ebenso in 2. Mos. לאות על ידך ולזכרון בין עיניך, „sie sollen sein zum Zeichen auf deiner Hand und zur Erinnerung zwischen deinen Augen.
[4]) 2. Mos. 25, 8, 9.

kunft, Stiftszelt", אוהל מועד,[1]) mit der Erklärung: „Ich bestimme dich dorthin und rede mit dir — alles, was ich dir befehle für die Söhne Israels".[2]) Demnach ist die Stiftshütte das Heiligtum, wo nicht blos der Mensch seine Wünsche und Gemütserregung vor Gott ausspricht, sondern auch, wo Gott seinen Willen den Menschen kund thut, offenbart, also eine Stätte des Gebetes und der Lehre oder der Belehrung. Vervollständigt wird diese Bedeutung in dem dritten Namen: „Wohnung", משכן, mischkan,[3]) auch: „Wohnstätte des Zeugnisses", משכן העדות, misckan haeduth,[4]) auch: „Zelt des Zeugnisses", אוהל העדות, Ohel haeduth,[5]) nämlich der zwei Gesetzestafeln von den zehn Geboten, die in der Bundeslade (s. d. A.) im Stiftszelt aufbewahrt wurden. Die Stiftshütte ist nach denselben die Stätte des geoffenbarten Gesetzes. Andere Bezeichnungen als: „Haus des Ewigen", בית ה׳,[6]) oder „Haus Gottes", בית אלהים,[7]) drücken neben obiger Bedeutung auch den Unterschied dieses Hauses vom Hause des Menschen aus. Fassen wir die Bedeutungen dieser Namen zusammen, so erhalten wir die symbolische Bedeutung der Stiftshütte; sie soll sinnbildlich als Stätte der steten Gottesgegenwart mit ihrer den Menschen schützenden und bildenden Fürsorge gelten, ganz nach 2. Mos. 45, 47, „Ich wohne in der Mitte Israels und sie erfahren, daß ich der Ewige, ihr Gott, bin". Diese symbolische Deutung der Stiftshütte kennt auch das spätere nachbiblische Schrifttum. Der Midrasch (s. d. A.) giebt dieselbe in folgender Darstellung wieder. „Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich in ihrer Mitte wohne" (2. M. 25, 8, 9); es sprach Gott zu Israel: „Ihr seid meine Herde und ich euer Hirte (Ezechiel 34, 10 und Ps. 80, 1), bereitet dem Hirten eine Wohnstätte, daß er komme und euch hüte; ihr seid der Weinberg, ich der Hüter desselben (Jesaia 5, 1; Ps. 121, 4), errichtet dem Hüter eine Hütte, daß er euch bewache; ihr seid die Kinder, und ich euer Vater (5. Mos. 14, ; Jeremia 32), der Kinder Ehre ist, bei ihrem Vater zu weilen, ebenso des Vaters Herrlichkeit bei seinen Kindern zu leben, so bauet dem Vater ein Haus, daß er komme und bei seinen Kindern weile".[8]) Beziehen wir hierher den Ausdruck des Volkswillens, wie er sich bei der Anfertigung des goldnen Kalbes hören ließ: „Machet uns Götter, die vor uns einhergehen, denn dieser Mann Mose, der uns aus Aegypten geführt, wir wissen nicht, was ihm geworden",[9]) so war der Befehl zur Errichtung der Stiftshütte, das Sinnbild der steten Gottesgegenwart die Israel führt, schützt und leitet, eine Konzession an den Volkswillen.[10]) Diese symbolische Deutung der Stiftshütte als Sinnbild der steten Gottesgegenwart, innerhalb des israelitischen Volkes erfuhr bei den griechisch gebildeten Juden ihre Erweiterung dahin, daß sie die Stiftshütte als Sinnbild der steten Gottesgegenwart in der ganzen Welt erklärten. So erklärt Philo, der Alexandriner (s. d. A.), der Repräsentant der philosophisch gebildeten Juden Alexandriens: „Die Stiftshütte ist das Bild der ganzen Welt, des Universums, von der der innere Raum, als der nicht allen zugängliche Teil derselben, die Welt des Uebersinnlichen, *τὰ νοητά*, bezeichnet; der unter freiem Himmel befindliche Vorhof soll die sinnliche Welt, *τὰ αἰσθητά*, versinnbildlichen; ferner weisen die vier Stoffe, aus denen die bunte Decke und die Vorhänge der Stiftshütte angefertigt werden, nämlich: Byssus, Hyacinth, Purpur und Beckus — auf die vier Elemente; weiter sind die zwei

---

[1]) 1. Mos. 29, 10; 11, 32. [2]) 2. Mos. 25, 22. ונועדתי לך שם ודברתי אתך את כלאשר אצוה אותך אלבני ישראל. [3]) 2. Mos. 25, 9. [4]) Das. 38, 21. [5]) 4. Mos. 17, 23. [6]) Josua 6, 24. [7]) Daselbst. [8]) Midrasch rabba zu 2. Mos. Ende des Abschnittes 34. [9]) 2. Mos. 32, 1. [10]) Vergleiche hierzu den Midrasch Tanchuma zu Pakude: משכן עדות לישראל שנתרצה להם על מעשה ענל.

Cherubim (s. d. A.) auf der Bundeslade Symbole der zwei göttlichen Grundkräfte, der schaffenden und der regierenden, oder der zwei Hemisphären ober- und unterhalb der Erde; ferner deuten der Leuchter mit seinen sieben Lampen in der Stiftshütte auf die sieben Planeten; der Tisch mit den zwölf Broten auf die Nahrungsmittel des Menschen durch Gott; der Räucheraltar auf den Dank des Menschen für die Erzeugnisse der Erde.[1]) Aehnliche Deutungen des Symbols der Stiftshütte finden wir bei Josephus in seinen Altertümern III, 7, 7. „Die Stiftshütte", sagt er, „ist das Symbol der Welt; das Heilige, d. h. der innere Raum derselben, das Bild des Himmels; die zwölf Schaubrote — der zwölf Monate des Jahres; der Leuchter mit seinen sieben Lampen — der sieben Planeten; die vier Stoffe der Vorhänge — der vier Elemente: Byssus — der Erde; Purpur — des Meeres; Hyazinth — der Luft; Beffus — des Feuers". Diese symbolischen Deutungen fanden teilweise auch bei den jüdischen Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina, wahrscheinlich durch mündliche Mitteilungen, Aufnahme. Im Midrasch Tanchuma Sidra Pekude und im Midrasch Rabba zur Sidra Nasso Absch. 12, S. 133 finden wir folgende symbolische Deutung: „Die Stiftshütte repräsentiert die Schöpfung; der Vorhang vor dem Allerheiligsten — den Himmel; der eherne Waschbecken — das Meer; der goldene Leuchter — die Lichter am Himmel; die Cherubim — den Menschen; der Hohepriester im Gottesdienste — den Menschen als Träger des göttlichen Ebenbildes und Verehrer Gottes; die Vollendung der Stiftshütte — die Vollendung der Weltschöpfung; der Segen nach der Vollendung der Stiftshütte — den Segen, den Gott erteilte auf die Vollendung der Weltschöpfung". Ueber die Symbolik der Geräte der Stiftshütte, der „Bundeslade", der „Cherubim", des „Altars", des „goldenen Altars", des „Leuchters", der „Schaubrote", des „Opferaltars", des „Sabbats", der „Feste", des „Passah", des „Wochenfestes", des „Neujahrsfestes", des „Versöhnungstags", des „Laubhüttenfestes", der „Leviten", der „Priester", der „Priesterkleider", der „Opfer", des „Zehntens", der „Erstgeburt", der „Erstlinge", der „Beschneidung", der „Tephilin", der „Mesusa", des „Kiddusch", der „Habdala", der „Urim und Thumim", des „Kadisch", des „Sabbatjahres", des „Jobeljahres", der „Speisegesetze" u. a. m. bitten wir, die betreffenden Artikel nachzulesen.

Barnewitzsche Buchdruckerei (E. Frehse), Neustrelitz.

6

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III. Supplement V.

Leipzig.
Commissionsverlag von K. F. Koehler.
1900.

Barnewitzsche Buchdruckerei (Emil Frehse), Neustrelitz.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich meinen Abonnenten das Supplement V. Abt. III. dieser Real-Encyclopädie. Dasselbe bringt unter andern wichtigen Artikeln die Biographien der wissenschaftlichen Hauptträger und Fortbildner des Judentums mit seinen Ideen, Lehren und Gesetzen aus der nachtalmudischen Zeit bis zum Anbruch der Gegenwart. Die Artikel Apologetik und Apologeten, Disputationen, Allegoriker u. a. m machten es nötig, auch die Gegner und Bekämpfer des Judentums, die meist aus den Reihen der zum Christentume übergetretenen Juden hervorgingen, kennen zu lernen. Die Namen und Thätigkeit derselben haben wir in dem Artikel „Apostaten“ angegeben. Das nächste Supplement VI. dürfte bald nachfolgen, womit ich meine Arbeiten zu diesem Werke abzuschließen gedenke. Die Herren Abonnenten bitte ich, die unliebsame Verzögerung entschuldigen zu wollen; sie geschah zur Vervollständigung der Arbeiten. So möge auch dieses Supplement eine Heimstätte bei allen Gebildeten finden.

Der Verfasser.

Strelitz in Mecklb., im Dezember 1899.

Inhalts-Verzeichnis.

A.

Abarbanel, Isaak,[1]) auch Abrabanel oder Abravanel, [2]) mit dem Ehrentitel Don Isaak Abarbanel. Staatsmännische Persönlichkeit von geschichtlicher und wissenschaftlicher Bedeutsamkeit der Juden Portugals und Spaniens (1437 bis 1509), Sprößling einer alten, vornehmen Familie in Sevilla, der 1437 in Lissabon geboren wurde. Sein Vater hieß Juda; er selbst hielt sich als Abkömmling der königlichen Familie des davidischen Hauses und führte seine Abstammung bis auf Isai, den Vater Davids. Eine sorgfältige Erziehung und Bildung entwickelten rasch seine seltenen Geistesgaben. Dem damaligen Rabbiner in Lissabon, Joseph ben Abraham ben Nissim Chajun, den er noch später als Förderer seines hebräischen Wissens rühmt, verdankte er die Einführung in die verschiedenen Fächer der jüdischen Wissenschaft. Sein Talent und sein klarer Verstand, gehoben durch einen feinen weltlichen Takt und festen Charakter, machten ihn zum gewandten Staatsmann. Die Zuneigung der Granden des Landes erwarb er sich durch seine Bescheidenheit und sein uneigennütziges Wesen. Der König Alphons V. würdigte ihn seines Vertrauens und berief ihn zum Staatsdienst. In verschiedenen Staatsgeschäften bewährte er sich als kluger Staatsmann. Mit den Granden Portugals stand er auf freundschaftlichem Fuße und erfreute sich der Gunst des mächtigen Herzogs Fernando von Braganza und dessen Bruders Marquis von Montemar Connetable von Portugal, ebenso des Grafen von Faro.[3]) Es wurde ihm das Finanzwesen anvertraut, auch zog man ihn zur Besprechung wichtiger Fragen heran.[4]) Es waren die Jahre seines glücklichen Lebens, über die er selbst berichtet.[5]) „In dem gepriesenen Lissabon lebte ich friedlich in meinem ererbten Hause; Gott verlieh mir Segen, Reichtum und Ehren. Ich legte große Bauten mit weiten Sälen an; mein Haus machte ich zum Mittelpunkte der gelehrten Welt. Dem Könige stand ich nahe; er stützte sich auf meine Ratschläge, und so lange er lebte, ging ich bei ihm ein und aus.“ Da erfolgte im Jahre 1481 der Tod dieses huldvollen Königs; eine Aenderung trat ein. Sein Nachfolger, Don Juan, Johann oder Joao II., ein herzloser, finsterer Mann, der nach der Abschaffung der Macht der Granden und der Gründung einer absoluten Königsherrschaft strebte. Er verfolgte die Günstlinge seines Vaters, von denen er den Herzog von Braganza töten ließ; ein gleiches Geschick sollte Abarbanel treffen. Der König berief ihn zu sich, aber seine Freunde warnten ihn und rieten zur Flucht. Abarbanel entfloh, er kam noch zur Zeit über die Grenze nach Kastilien, aber sein ganzes Vermögen mußte er zurücklassen. Der darüber erzürnte König ließ 1483 dasselbe und mit diesem auch das seines Sohnes Juda Leon konfiszieren. So befand er sich in fremdem

[1]) So genannt bei den italienischen und deutschen Juden. Vergl. Orient-Litteraturblatt 1845 col. 823. [2]) Der Portugiese Samuel Usque schreibt „Abravanel“. Consolacoes III Nr. 32; ebenso Imanuel Aboab. Nomologia II cap. 27 pag 304. [3]) Nach seinem Kommentar zu Josua. [4]) Vergl seine Einleitung zum Buche Josua. [5]) Daselbst.

Lande, entblößt von seiner ganzen Habe. Die Juden Kastiliens eilten ihm helfend entgegen; der eine überbot den andern mit zuvorkommender Gastfreundschaft. Bald bildete sich um ihn ein Kreis von Gelehrten. Aber auch da wurde er an den Hof des Königs Ferdinand berufen, der ihm ebenfalls die Verwaltung des Finanzfaches, das Amt eines königlichen Steuerpächters, übergab, das er acht Jahre, von 1484—1492, gewissenhaft versah. Wieder gelangte Abarbanel zu bedeutendem Vermögen und fühlte sich in seiner Stellung glücklich. Er ließ sich in der Hauptstadt Toledo nieder. Aber nicht lange erfreute er sich dieses neuen Glückes; ein schrecklicher Judenfeind, Torquamado, das Oberhaupt der in Spanien errichteten Inquisition gegen Juden und Ungläubige, verstand vom Könige Ferdinand als Dankopfer für die Eroberung Granadas ein Edikt zur Vertreibung der Juden aus Spanien zu erwirken. Abarbanel suchte seinen ganzen Einfluß dagegen aufzuwenden, er bot unerschwingliche Summen dem Könige an, um ihn zur Aufhebung des Edikts zu bewegen, es war vergeblich. Mit trauerndem Herzen griff er zum zweiten mal nach dem Wanderstab, er begab sich mit seiner Familie zu Schiff nach Italien und besetzte sich 1493 in Neapel, wo er beim Könige Ferdinand freundliche Aufnahme fand. Auch sammelte sich bald ein Kreis von Gelehrten um ihn; eine segensreiche Thätigkeit mit neuem Glücke erblühte ihm wieder. Nach dem Tode dieses Königs, als sein Sohn Alfonso ihm in die Regierung gefolgt war, brach Carl VII., König von Frankreich, in Neapel ein und zwang den jungen König zur Flucht nach Messina, wohin ihm Abarbanel gefolgt war. Kurz darauf starb Alfonso, worauf sich Abarbanel nach Corfu begab, von wo er 1495 nach Süditalien zurückkehrte. In einer Stadt Apuliens, in Monopoli ließ er sich nieder, wo er sieben Jahre (1496—1502) verblieb. Von da zog er nach Venedig, wo ihm Staatsgeschäfte übertragen wurden ;er vermittelte den Frieden zwischen Venedig und Portugal und starb darauf im Jahre 1508 im Alter von 71 Jahren. Seine Leiche wurde nach Padua gebracht. Er hinterließ drei Söhne: Juda, Samuel und Joseph. Von diesen war der älteste der berühmteste, er war Arzt und Philosoph. Abarbanel hat seine Mußestunden dem Studium der jüdischen Wissenschaft gewidmet; eine Anzahl von Schriften bilden ein würdiges Denkmal, das ihn verewigt. Dieselben sind: 1. eine kleine philosophische Schrift „Zurath Hajesodoth", eine Jugendschrift; 2. „Atereth Sekenim" ein ziemlich umfangreiches Buch über die wichtigsten Glaubensfragen in 25 Abschnitten mit Bezug auf 2. Mos. 23. 20.[1]); 3. „Machse Shaddai", eine Arbeit über die Propheten, die verloren gegangen; 4. ein Commentar zu fast allen biblischen Büchern, er verfaßte in Lissabon den zum 5. Buch des Pentateuchs, in Castilien, 1482—1484, den zu den ersten Propheten, zu den Büchern Josua, Richter und Samuel, die er später in Corfu vollendete; in Neapel den zu den ersten drei großen und zu den zwölf kleinen Propheten, auch den zum Buche Daniel; ebendaselbst vollendete er im Jahre 1522 den Commentar zum 1. Buch des Pentateuchs, in Venedig den zum zweiten Buch und in Apulien in Monopoli 1506 den zum 4. Buch Moses, auch schloß er dortselbst den Commentar zum 5. Buch des Pentateuchs. Zu jedem Buch schreb er eine Einleitung[2]); 5. das Buch „Maajene Hajeschua", über die Stellen im Talmud und Midrasch von der Erlösung Jsraels und die messianische Zeit überhaupt[3]); 6. das Buch „Jeschuoth Meschicho", ebenfalls über die Stellen im Talmud und Midrasch über den Messias und die Erlösung[4]); 7. „Schamajim Chadaschin", eine philosophische Schrift über die Welt-

---

[1]) Gedruckt in Sabionetti 1557; Amsterdam 1739. [2]) Von diesen wurde der Pentateuch gedruckt Hanau 1710; zu den ersten Propheten Leipzig 1686; zu den andern Propheten Amsterdam 1641. [3]) Mehrere mal gedruckt. [4]) Gedruckt in Rödelheim 1839.

schöpfung[1]); 8. „Sebach Pesach", ein Commentar zur Pesachhagada; 9. „Nachlath Aboth", ein Commentar zur Mischna Aboth in 6 Abschnitten; 10. „Rosch Amanah", über die Grundlehren des Judentums.[2]) Man rühmt von diesen Schriften besonders seinen Commentar zu den biblischen Büchern, daß er mit Sachkenntnis, klar und gedankenreich gearbeitet. Zu jedem Abschnitte stellte er eine Anzahl von Fragen auf, nach deren Beantwortung der betreffende Abschnitt erklärt wird. Doch tadelte man die Breite seiner Ausführungen daselbst; auch mißfallen seine polemische Ausfälle gegen jüdische Autoren freisinniger Richtung, als z. B. gegen Albalag, Levi ben Gerson, Joseph Kaspi, Mose Narboni, Prophiat Duran, Samuel Zürza, besonders gegen Joseph Albo u. a. m.[3]) Im Ganzen offenbaren seine Schriften nicht blos seinen tiefdenkenden und weitschauenden Geist, sondern auch den vollen Erguß seines Herzens, sie haben die Darlegung der Geschichte, der Verteidigung Israls Lehre vor den Angriffen der Judenfeinde zu ihrem Gegenstande; er tröstet in denselben die Israeliten und spricht von deren Zukunft. In der Einleitung zum 5. Buch des Pentateuchs beschreibt er die Leiden der spanischen Juden bei ihrer gewaltsamen Verweisung von ihrem seit Jahrhunderten sehr liebgewonnenen heimatlichen Boden.

Abba Mari ben Moses ben Joseph Hajarchi,[4]) auch Enduran Astruk de Lünel. Rabbinische Persönlichkeit der strengern religiösen Richtung der Juden in Montpellier im 13. Jahrhundert, Hauptagitator gegen die Männer der freiern philosophischen Forschung, welche die Geschichtserzählungen in dem biblischen Schrifttume mit ihren Persönlichkeiten allegorisch erklärten und die Kultusgesetze symbolisch auffaßten, was bei Vielen zur Vernachlässigung der religiösen Praxis führte und so den Boden des biblischen Gottesglaubens mit seinen Lehren und Gesetzen zu untergraben anfing.[5]) Abba Mari begann im Verein mit seinen Gesinnungsgenossen, als mit Don Buafoux Vidal im Barzelona und mit dessen Bruder Don Crescas Vidal den Kampf gegen das Studium der Philosophie und der philosophischen Schriften, besonders gegen die Schriften Moses Maimonides (s. d. A.), als gegen sein Buch More Nebuchim und Sepher Hamada in Jad Chasaka. Abba Mari selbst besaß neben dem Rabbinischen auch philosophische Bildung und war ein Kenner der medizinischen Schriften, die er verehrte, aber die Ueberhandnahme der freiern religiösen Anschauungen als Folgen der philosophischen Studien — machte ihn stutzig; er wurde Gegner der philosophischen Studien, später auch jeder wissenschaftlichen Beschäftigung überhaupt. Der gelehrte Nachmanides (s. d. A.) war sein Vorbild; nach ihm stellte er drei Hauptnormen auf als die Grundpfeiler des Judentums: 1. die Lehre von Gottesdasein, seiner Ewigkeit, Urkraft, Einheit und Unkörperlichkeit, wie sie die Naturbeobachtung verkündet und die Offenbarung in den Angaben der heiligen Schrift bestätigt; 2. die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott aus Nichts und 3. die von der Vorsehung und Fürsorge Gottes über jedes Einzelne. Diese drei Grundlehren werden nach ihm in der Bibel verkündet: 1. in den Gesetzen, welche die Offenbarung darstellen; 2. in der Sabbatinstitution als Erinnerung an die Weltschöpfung durch Gott und 3. in den Erzählungen der Bibel, welche die Wege Gottes versinnbildlichen. An diesen drei darf der menschliche Verstand nicht grübeln, sie müssen gläubig angenommen werden, um nicht auf Abwege zu geraten.[6]) Eine Anzahl seiner Gesinnungsgenossen wendeten sich mit ihm in mehreren Briefen an Salomo ben

---

[1]) Mehrere mal gedruckt. [2]) Gedruckt in Königsberg und in andern Orten. [3]) Vergleiche diese Artikel, hierzu Kaiserling, Geschäfte der Juden in Portugal Nr. 82. [4]) Hajarchi in der Bedeutung von ירח „Mond" „Luna", als Anspielung auf „Lunel", den Wohnort des Abba Mari. [5]) Siehe Artikel „Allegorie und Allegoriker", auch „Symboliker". [6]) So in der Vorrede zu seinem Buche „Minchath Kenaoth".

Adereth, den Rabbiner in Barzelona, die bedeutendste Autorität der rabbinischen Wissenschaft, er möchte mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln den weiter um sich greifenden religiösen Verheerungen Einhalt thun. Es entstand ein lebhafter Briefwechsel darüber bei seinen Gesinnungsgenossen, sowie bei der Gegenpartei. Abba Mari hat diese Briefe der Männer seiner Richtung gesammelt und in einer Schrift „Minchath Kenaoth“, Eifergabe, מנחת קנאות, zusammengestellt und veröffentlicht.[1]) Es sind 101 Briefe, welche hier die Aktenstücke dieses Kampfes bilden. Wir verweisen über deren Inhalt auf den Artikel: „Philosophie und Judentum.“[2]) Störend für diesen Kampf waren die um diese Zeit erfolgten Erlasse des Königs Philipp IV. im Jahre 1306, welcher die Habe der Juden konfiszieren ließ und die Juden selbst aus dem Lande verwies. Abba Mari wanderte nach Arles und von da nach Perpignan im Jahre 1307.

Abraham Ibn Esra, vollständig: Abraham ben Meir Ibn Esra, אברהם בן מאיר אבן עזרא, auch kurzweg Ibn Esra, אבן עזרא. Bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens, geboren zu Toledo 1092, gestorben in Calahorra, an der Grenze von Navarra und Aragonien 1167 im Alter von 75 Jahren.[3]) Seine spätere Heimat war Cordova, der Sitz der Wissenschaft in dieser Zeit. Man kennt ihn als einen Mann scharfen Geistes, tiefen Forscherblickes, ausgerüstet mit einem feinen Sprachgefühl und vielseitiger Belesenheit in den verschiedenen Wissensfächern der arabischen Bildung und der jüdischen Gelehrsamkeit, der in der Exegese bahnbrechend war und in der hebräischen Sprachforschung, der Dichtkunst, der Religionsphilosophie, auch in der Astronomie, Mathematik u. a. m. Vorzügliches geleistet hat. Ihm war es beschieden, die wissenschaftlichen Leistungen der Juden Spaniens, die meist arabisch schrieben, auf seinen Reisen durch seine in hebräischer Sprache abgefaßten Schriften den Juden anderer Länder, die des Arabischen unkundig waren, zuzuführen. „Ueberall,“ erzählte er, „wo ich mich auf meinen Reisen aufhielt, verfaßte ich Schriften und erklärte Grundsätze“.[4]) Die freundliche Aufnahme deren er sich an vielen Orten von seinen Verehrern zu erfreuen hatte, regte ihn zur Abfassung von Schriften über verschiedene Wissensfächer für sie an. Auffallend erscheint seine eifrige Glaubenstreue in denselben, die ihn bis zur Verketzerung der freiern Richtung hindrängte, was wohl aus Rücksicht gegen seine ihn unterstützenden Freunde strengerer Richtung geschah. So giebt er in seiner Bibelexegese (s. weiter) an vielen Stellen bei den ihm scheinenden anstößigen Texten nur schweigsame Andeutungen, die mehr verhüllen als aufdecken. „Das ist das Geheimnis“, זהו סוד, der Verständige merkt es, והמשכיל יבין; es geschieht dies nach talmudischem Grundsatz: „Man decke eine Handbreit auf und decke zwei Handbreite zu.“ Von seiner frühern Lebensgeschichte und seinem Bildungsgange ist wenig bekannt; wir wissen nur, daß er in Toledo geboren und Cordova seine spätere Heimat war, wo er wegen seiner Gedichte in hebräischer Sprache und in Folge seiner weitgehenden Kenntnisse in der Astronomie, Mathematik und andern Wissensfächern rühmlichst bekannt wurde. Es richtete David Narbonne astronomische Anfragen an ihn.[5]) Ob er zur Familie Ibn Esras in Granada gehörte, ist ungewiß. Einer Sage nach war Abraham

[1]) In neuester Zeit wurde diese Schrift in Preßburg 1838 gedruckt. [2]) Eine Darstellung des Inhalts derselben geben Geigers Zeitschrift V S. 82, Perles, Salomo ben Adereth S. 15—24; Zunz, Zur Geschichte S. 477. Vergl. auch Responsen des Salomo Adereth Th. 1 N. 413—418. [3]) Sterbend soll er den Bibelvers 1 Mos. 12. 4. „Und Abraham war 75 Jahre als er auszog aus Haran“, auf sich bezogen haben. Vergl. Liepmann Sefath Jother von Ibn Esra Einleitung S. 22 Anmerkung daselbst. [4]) Kerem Chemed IV S. 138 בכל מקום גרתי ספרים חברתי וסודותיו בארתי. [5]) Vergl. Graetz Geschichte 10 Abraham Ibn Esra Note 8.

Ibn Esra der Schwiegersohn des berühmten Jehuda Halevi (s. d. A.)[1]) Jehuda Halevi, erzählt sie, der sehr begütert war, hatte eine einzige Tochter, deren Verheiratung sich infolge seiner Studien und anderer Beschäftigung verzögerte. Die Frau machte ihm darüber Vorwürfe. Da gelobte er eines Tages, die Tochter mit dem Ersten zu verheiraten, der morgen in sein Haus treten werde. Es trat ein Bettler ein, und zum Schrecken der Mutter und der Tochter machte ihn Jehuda Halevi zum Bräutigam. Aber man brauchte diese That nicht zu bereuen. Der vermeinte Bettler war der berühmte Abraham Ibn Esra. Im vierzigsten Jahre verließ er seine Heimat, gewisse eingetretene, politische Wirren, wobei die Juden viel zu leiden hatten, nötigten ihn dazu.[2]) Völlig mittellos ergriff er den Wanderstab und führte von da ab ein unstetes, ruheloses Leben. Vernichtet war sein häusliches Glück und mit ihm der Seelenfrieden.

„„Im Alter, seufzt er, muß in fremdem Lande ich umher irren,"
„Den Vögeln gleich, die nach dem Neste bange girren."
„Von Lähmung, Geisteskraft umwunden,"
„In Ketten Zung und Mund gebunden,"
„Durch ruhelos unstetes Leben.""[3])

Seine Wanderung führte ihn nach Nordafrika, Aegypten, Italien, Rom, Lucca, Mantua und zurück nach der Provence, Narbonne, Beziers, Rhodez, England u. a. O. Ueberall fand er Gönner, Freunde und Verehrer, die ihm mit Ehrerbietung und Freundschaft entgegen eilten und ihn zur Abfassung von Schriften über verschiedene Wissensfächer aufforderten. Er entsprach ihrem Wunsche und eine stattliche Anzahl von gediegenen Werken erfolgten. Von diesen nennen wir als besonders wichtig seinen Commentar zu den biblischen Büchern und seine grammatikalischen Schriften. Dieselben repräsentieren den Höhepunkt der Kultur und Wissenschaft der Juden in Spanien; sie wurden in den verschiedenen Ländern seines Reiselebens verfaßt, welche die Juden anderer Länder mit den wissenschaftlichen Arbeiten der jüdischen Gelehrten Spaniens bekannt machten. In Rom, wo er bei den Juden recht gastliche Aufnahme fand, arbeitete er an dem Kommentar zu Koheleth, den Klageliedern, dem Hohenliede, zu Ruth, Ester und Hiob; er übersetzte Chajugs grammatische Schriften und verfaßte ein grammatisches Buch, betitelt „Meosnajim", die Wage, das über die Vokale und die andern Teile der Lautlehre, die Wortbildung, die Grundlagen, die Stammformen, die Conjugationen, die Zeitwörter, die Erläuterungen der gramatischen Termini u. a. m. handelt. In der Einleitung spricht er über die hohe Bedeutung der hebräischen Sprache und giebt 16 hebräische Grammatiken von Saadja (s. d. A.) bis Levi Ibn Tabban an. Im Jahre 1145 schrieb er in Mantua sein kritisches Werk „Zachoth" über die Reinheit und Korrektheit der hebräischen Sprache, wo er mit seinem andern grammatischen Buch, „Jessod Hadikduk", das ganze Gebiet der hebräischen Grammatik behandelt. In jenem schrieb er über die Vokale, die Wortmessung nach denselben, die grammatischen Wortformen, woran sich eine hebräische Metrik anschließt; in diesem spricht er von den hebräischen Buchstaben, den Redeteilen, den Partikeln, dem Haupt- und Zeitwort u. a. m. Es geschieht dies unter Aufstellung von 15 mnemotechnischen Buchstabengruppen. Am Schluß behandelt er noch das Zahlwort und giebt verschiedene Excourse dazu. Diese grammatische Schrift, die er in Lucca verfaßte, hat auch Widerlegungen der Angriffe des Dumasch ben Labrut (s. d. A.) auf Saadja.

---

[1]) Doch stellen Viele dieses entschieden in Abrede Bachrach in חות יאיר § 272 b Friedlaender, Ibn Esra p. XIII. [2]) Vergl. seine Einleitung zum Klagelied und zu Kohelet, wo er von der Wut der Dränger חמת המציקים erzählt. [3]) Geiger, Jüdische Dichtungen S. 35. 36.

In Lucca schrieb er auch seinen Kommentar zum Pentateuch und Jesaia, die grammatische Schrift „Sephath Jether“, die vorzügliche Sprache. Seine anderen kleineren Schriften zur hebräischen Sprachforschung sind: 1. Sapha Berura, שפה ברורה, Geläuterte Sprache; 2. das Buch der Zahlen, Sepher Hamispar ספר המספר, über das Zahlwort; 3. die Einleitung zum Pentateuch, von der zwei Rezensionen, eine größere und eine kleinere, existieren. In Dreux, westlich von Paris, verfaßte er im Jahre 1155—57 seinen Kommentar zu den Psalmen, zu Daniel und zu den 12 kleinen Propheten, auch zum zweiten Buch des Pentateuchs; in Beziers fertigte er die Schrift „Haschem“ ,השם, an, über die Gottesnamen. Im Jahre 1159—1161 unterzog er sich einer Umarbeitung von seinen Schriften, sodaß sich in den Bibliotheken zwei Rezensionen von seinem Pentateuchkommentar und von dem zu Daniel, dem Hohenliede, den Sprüchen Salomos vorfinden. Fälschlich wurden ihm die Kommentare zu Esra und Nehemia und der ersten Propheten zugeschrieben. In London, wo er einen begüterten Gönner gefunden, der ihn liebevoll umgab, schrieb er sein religionsphilosophisches Buch „Jessod More“ über die Einteilung und die Gründe der biblischen Gebote und eine Apologie über den Beginn der Sabbatfeier am Freitag Abend, gegen die Annahme, daß der Tag nach der Bibel mit dem Morgen anfange, betitelt: „Igereth Schabbath“ ,אגרת שבת. Nicht minder wichtig sind seine Schriften über Astronomie, Mathematik u. a. m. Höchst sonderbar erscheint uns, daß er auch über Astrologie (s. d. A.) betitelt: ספר האצטגנינום, auch ספר חוקות השמים „Das Buch von den Gesetzen am Himmel“ geschrieben. Von noch andern ihm zugeschriebenen Schriften nehmen wir keine Notiz. Was er in diesen Schriften geleistet, wird uns klar, wenn wir eingehender von ihnen sprechen. Wir beginnen mit A. Von seiner Exegese der biblischen Bücher. Dieselbe erstreckte sich auf sämmtliche biblischen Bücher und wurde auf seinen Reisen in den Jahren 1164—1167 verfaßt. Es sind selbständige Arbeiten nach seinen bestimmten Grundsätzen. Von seinen Vorgängern berücksichtigte er nur den Kommentar von Saadja Gaon (s. d. A.); er bekämpfte die Karäer (s. d. A.), aber das hielt ihn nicht ab, das Richtige ihrer Bibelexegese anzuerkennen und zu zitieren. Eine Aufstellung seiner Grundsätze machte er in der Einleitung zum Pentateuchkommentar; er nennt daselbst vier Wege in der Exegese: 1. den der Gäonen (s. d. A.), die durch unnötiges Heranziehen fremden Materials weitläufig werden; 2. den der Karäer, die von der Tradition absehen, gegen die er die Tradition als Hilfsmittel zum Schriftverständnis beachtet wissen will; 3. den Weg der allegorischen Auffassung, den er als unberechtigt zurückweist, wo der Wortsinn unzweifelhaft erkannt werden kann und 4. den Weg des Derusch, der den natürlichen Wortsinn zu Gunsten einer agadischen Deutung verwirft. Gegen diese vier Wege stellt er die Erforschung des einfachen Wortsinnes nach grammatikalischer Richtigkeit, als den seinigen auf und erkennt die Tradition und die Allegorie nur da an, wo ohne sie der Wortsinn nur unverständlich bleibt. So weist er im 1. Buch Moses in seinem Kommentar zur Erzählung von dem Paradiese (Garten Eden) und der Schlange und deren Sprache jede allegorische Auffassung, auch die des Saadja Gaon zurück und bleibt bei dem wörtlichen Inhalt, aber er fügt hinzu, es ist ein geheimer Sinn darin. Ebenso deutet er die Erzählung von dem babylonischen Turmbau, man habe sich an dem Gesammtbilde bei der Auffassung zu halten, doch enthalte das Ganze einen tiefern Sinn. Bei der Geschichte von Bileam und der Eselin bemerkt er, nachdem er die wörtliche Erklärung aufgestellt hat, daß dieselbe auf tieferer Geheimlehre beruhe, aber wer den geheimen Sinn von den Engeln bei Abraham versteht, dem wird auch dieses klar sein. Das Eigentümliche in seiner Exegese ist die Kürze des Ausdruckes, die

schweigsame Andeutung bei gewissen anstößigen Textstellen, wo er oft mehr verhüllt als ausspricht; ferner der beißende Witz, auch sein Zorn gegen fremden Unsinn. Entschieden tritt er für die Integrität des biblischen Textes nach massoretischer Feststellung ein und bekämpft kritische Anschauungen älterer Exegeten, ferner die antitraditionellen Auslegungen, doch ist er zuweilen auch gegen traditionelle Angaben, wo sie den einfachen Wortsinn gegen sich haben. So sagt er in der Einleitung zum Hohenliede, er wolle sich von der Allegorie nach der Weise der Philosophen fernhalten, sowie von der Willkür agadischer Deutungen. Er hat den Mut, es auszusprechen, daß man bei Annahme des natürlichen Sinnes einer Schriftstelle von den talmudischen Angaben abweichen dürfe. Ebenso ist er zuweilen der Kritik des Bibeltextes nicht abgeneigt. Er sammelt die Kritiken bei gewissen Bibelstellen von älteren Exegeten und gesteht die Schwierigkeiten derselben ein, als z. B. bei Ortschaften, deren Namen Ereignissen entnommen sind, die erst später geschahen. Sein Ausruf dabei ist והו סוד „das ist ein Geheimnis", „auch diese Benennung ist prophetisch". Auch stellt er mehrere Schriftstellen zusammen und bemerkt, sie gehören einer spätern Zeit an. Er bekennt sich freisinnig zu dem Grundsatz: „Der Engel (der Mittler) zwischen Gott und dem Menschen ist der menschliche Verstand, המלאך בין האדם ואלהיו הוא שכלו. Eine Abweichung jedoch von diesen Angaben zur freiern Schriffortschung finden wir in seiner Schrift „Zachoth" (s. oben), wo er gegen die Exegese kämpft, die von der Massora abweicht. Er scheute es oft gegen die Annahme der Menge den Schleier zu lüften und wollte von Gleichgesinnten verstanden sein. So erscheint ihm in der Einleitung zum Hohenliede die Exegese lächerlich, daß das Hohelied die Allegorie von dem Verhalten der Welt zu Gott oder von der Seele zum irdischen Leibe ist; für ihn enthalte dieses Buch die Schilderung der Liebe, doch deutet es auch allegorisch das Verhältnis Israels zu seinem Gotte an in den Ausdrücken eines treuen Liebesbundes. Wegen dieser und anderer, ähnlicher scheinbaren Widersprüche sah man sich genötigt, diese Kommentare durch Superkommentare verständlicher zu machen. Es lieferten solche Superkommentare Joseph ben Elieser (1340); Schemtob Schaprut (1390); Samuel Motot (1390), Salomo Kohen aus Posen (1802); Benjamin Seb aus Prerau „Ben Jemin" (1824) u. a. m.[1]) Ueber die andern Teile seiner Arbeiten, als B: seine Dichtkunst und C seine Philosophie verweisen wir, um nicht zu wiederholen, auf die Artikel: „Poesie", „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie." Wir sprechen hier nur noch von D: Seine Verdienste und deren Würdigung. Man hat viel und verschieden über die Verdienste Abraham Ibn Esras geschrieben. Die Einen heben ihn himmelan empor, machen ihn zum Heros der jüdischen Wissenschaft und stellen ihn als Muster zur Nacheiferung auf, dagegen weisen die Andern auf seine Widersprüche und Inkonsequenzen in seinem Schrifttume hin,[2]) wie er bald innig religiös, ein streng Gottgläubiger ist, bald als Astrolog von der Einwirkung der Gestirne auf des Menschen Lebensgeschicke spricht; ferner treffen wir ihn einerseits der Vernunft ihr volles Recht in Beurteilung alles Dunkeln und Rätselhaften anzuerkennen, anderseits verketzert er die freie Forschung, spricht von einer Geheimlehre und kennt die Mystik an; ebenso scheut er es nicht, einen guten Anlauf zur Textkritik zu nehmen, doch will er die Schriftforschungen des Ibn Ganach (s. d. A.) dem Scheiterhaufen übergeben; er bekämpst die Karäer, doch stimmt er ihnen an vielen Stellen in der Exegese vollständig bei u. a. m. In seiner Schrift „Zachoth" tritt er für die Integrität

[1]) Eine gelehrte Darstellung seiner Exegese giebt Professor W. Bacher in der jüdischen Litteratur von Winter & Wünsche II S. 289. [2]) Luzzalo in mehreren Aufsätzen in Kerem Chemed B. 7 35, doch hat Roppoport alle diese Angriffe gut zurückgewiesen.

des Bibeltextes nach der Massora ein, aber im Widerspruch damit erlaubt er sich in vielen Stellen seiner Pentateuchexegese gegen die Integrität, wenn auch unter der Maske „das ist ein Geheimnis", והו סוד aufzutreten. So wird er als ein Mann unausgeglichener Gegegensätze bezeichnet.[1]) Seinen Arbeiten, heißt es ferner, fehlte die systematische Abrundung und Vollendung; es hat den Anschein, als wenn sein Geist zu unruhig und nicht geeignet war, etwas Ganzes und vollständig Abgerundetes zu schaffen. Auch seine poetischen Schöpfungen, sagt man, haben nicht das schwungvolle Aufjauchzen eines stark ergriffenen Gemütes, die Majestät einer nach dem Höchsten ringenden Seele. Wir schließen uns weder dem Einen, noch dem Andern hier an, der Mensch vermag sich nicht immer dem Einflusse seiner Lebensgeschicke und seiner Umgebung zu entziehen. So haben wir Vieles auch bei Abraham Ibn Esra dem Einflusse des Druckes seiner Verhältnisse zuzuschreiben. Er führte ein ruheloses, meist wanderndes Leben und dieser zerrüttete Zustand hatte zur Folge, daß er in seinen Schriften nicht immer systematisch Ganzes und vollends Abgerundetes geben konnte. Er springt plötzlich ab, eilt von einem Gegenstand zum andern und vermag nicht immer ein vollständiges Ganze zu geben. Seiner Umgebung, die an den verschiedenen Orten wechselte und meist auch der streng orthodoxen Richtung angehörte, die keine Ahnung von der freien Forschung hatte, ist es ferner zu zuschreiben, wenn er da und dort die Freiheit seiner Forschung oft hemmt und andern Anschauungen huldigt. Bekannt ist, daß er infolge der ihm erwiesenen Ehren von den Talmudisten Jehuda dem Fürst und Abraham ben Chajim in Beziers ein mathematisch kabbalistisches Buch über die Gottesnamen verfaßte. Aber bald sehen wir ihn wieder zu seinen frühern freiern Grundsätzen zurückkehren. Das ist die einzige Lösung der oben angegebenen Widersprüche und Gegensätze in seinem Bibelkommentar und in seinen andern Schriften, auch des Unvollständigen, nicht systematisch Abgerundeten in denselben, wo wir gar oft nur aphoristisch hingeworfene Sätze ohne kritische Sichtung, Abrundung und Vollständigkeit antreffen, es scheint, als wenn Alles noch für eine nochmalige Revision und Verbesserung bestimmt wäre. Thatsächlich wissen wir von ihm, daß er im hohen Alter an die Umarbeitung seiner Schriften ging, daher findet man auf den Bibliotheken zwei Rezensionen seines Pentateuchkommentars. Er starb in Calaharra, an der Grenze von Navarra und Aragonien im Alter von 78 Jahren im Januar 1167. Seine Würdigung als Bibelexeget, Sprachforscher, Philosoph, Mathematiker, Dichter u. a. m. bei seiner Mit- und Nachwelt war bedeutend. Wir bringen darüber: a. R. Jakob Tam (1100—1171), die bedeutendste Persönlichkeit der talmudischen Wissenschaft, verehrte ihn in einem Gedichte;[2]) b. Jedaja Penini, der Provencale, (1280—1340) schreibt in einem Briefe an Salomo ben Adereth (s. d. A.): Alle bisher Genannten übertrifft der weitberühmte Abraham Ibn Esra in Ergründung der Wahrheit und in eifrigem Studium der Wissenschaft, sowie in Verteidigung einiger Glaubensmeinungen, die sich auf die Worte des Pentateuchs und der Propheten stützen. Er war es, der uns in diesen Gegenden die Augen zu öffnen begann; er verfaßte für uns einen Kommentar zum Pentateuch und zu den Prophetenbüchern. Wo er ein philosophisches Mysterion findet, weist er darauf hin, entweder in deutlicher Erläuterung oder in Andeutung, wie es die Sache mitbringt.[3]) Nicht minder sprachen von ihm David Gans,[4]) der ihn als den großen Weisen bezeichnet und Joseph del Medigo,[5]) der ihn mit

---

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte 8 S. 198. [2]) Vergleiche Gavison Omer haschikcha Kerem chemed, VII 35. [3]) Response des Salomo ben Idereth Nr. 418. [4]) In seinem Zemach David 1. 29a אבן עזרא הוא החכם גדול. [5]) In Geigers מלא הפנים S. 11. שני המאורות הגדולים.

mit Moses Maimonides „die zwei großen Lichter" nennt. Mehreres siehe „Religionsphilosophie" und „Poesie".

Abraham ben David, genannt **Rabed,** ראב״ד, geboren 1125, gestorben 1198.[1]) Bedeutender Talmudgelehrter, Schüler und später Schwiegersohn des Abraham ben Isaak in Narbonne und älterer Zeitgenosse des Maimonides. Nach seiner Ausbildung wohnte er in Posquières, wo er ein eignes Lehrhaus gründete, das von Jüngern aus nah und fern in großer Anzahl besucht war. Nach Außen wurde er durch seine schriftstellerische Thätigkeit bekannt und weithin berühmt. Von diesen heben wir hervor: seine kritischen Bemerkungen, Hasagoth, zu dem großen Werke „Jad Chasaka" des Moses Maimonides, welches die Talmudgelehrten Jahrhunderte lang bis in die neueste Zeit beschäftigte und dem Talmudstudium großen Vorschub leistete. Er wirft unter Anderm Maimonides vor, er habe den Sinn vieler Abhandlungen im Talmud nicht tief genug erfaßt; er habe bei seiner Kodifizierung die Namen der Lehrer der Aussprüche nicht genannt und dadurch die Träger der Halacha in Vergessenheit gebracht; auch habe er philosophische Anschauungen mitangeführt u. a. m. Ferner kritisierte er das bedeutende Werk „Hamaor" von Serachja Halevi (s. d. A.) gegen Alphasi und wies seine Angriffe zurück, ebenso verfuhr er gegen seine zeitgenössischen, nordfranzösischen Talmudgelehrten.[2]) Außer diesen verfaßte er einen Kommentar zur Mischna Traktat Edajath und zur Sifra, ebenso wird ihm ein Kommentar zum Traktat Thamid zugeschrieben. Dagegen ist der seinen Namen führende Kommentar zum Jezirabuch (s. d. A.) entschieden nicht von ihm. Auch die Kabbala gehörte zu seinem Studium, in die ihn ein Jakob Nasir eingeführt hatte.[3]) Aus seinem weitern Leben erfahren wir, daß ihn im Jahre 1172 eine Verfolgung von seiten seines Landesherrn Elzear traf, er wurde verhaftet, wahrscheinlich, um von ihm Geld zu erpressen. Aber der Vizegraf Roger von Beziers nahm sich seiner an. Seit dieser Zeit wohnte er in Nismes oder Carcasiona. Bei seinem Tode 1198 beschäftigten sich mit der Bestattung seiner Leiche die Kohanim (Ahroniden), die sonst von jeder Berührung an einem Todten sich fern hielten.[4]) Mehreres siehe: Moses Maimonides und seine Gegner.

Abraham Ibn Daud Halevi, (geb. 1110, gest. als Märtyrer im Jahre 1180), ein Mann vielfacher wissenschaftlicher Bildung aus den Reihen der jüdischen Gelehrten Spaniens, Sprößling mütterlicher Seite von dem Fürsten Isaak Ibn Albalia. Er studierte auch die Arzneikunde, die Philosophie und verlegte sich auf die Kenntnis der Geschichte und Geographie. So schrieb er 1160 sein Geschichtsbuch „Sefer" oder „Seder Hakabbala" (Buch der Ueberlieferung) auch „Doroth Olam", Geschlechter der Vorzeit. Die Veranlassung hierzu waren die damaligen Karäer in Spanien, denen er die Kette der Ueberlieferung, der Tradition, die sie in Abrede stellten, von der Zeit der Propheten bis auf seine Tage nachzuweisen suchte. Wertvoll ist in diesem Buche der Teil von den zwei letzten Jahrhunderten vor ihm. Die Aussagen älterer Zeitgenossen, sowie die Einleitungen in den Talmud bildeten seine Grundlagen hierzu. Im Anschlusse dieses Werkes giebt er eine kurze Geschichte des römischen Volkes und die des zweiten Tempels in Jerusalem. Er hat dazu den Josippon und andere unzuverlässige Quellen benutzt, daher seine Geschichte nicht ohne Irrtümer und Fabeln.[5]) Wichtiger ist seine

[1]) Nach Zunz, Geigers Zeitschrift II. 309. [2]) Vergl. die Schrift „Tumath Jescharim" (Venedig 1622) Teil Thamim Deim, wozu noch Frankels Monatsschrift IV. 37 ff. XXII. 337 nachzulesen ist. [3]) Vergl. Zunz, Geigers Zeitschrift II. 307 und Ozar Nechmad II. 7. [4]) Gutachtensammlung Nr. 143, Briefsammlung S. 13 ff. [5]) Gedruckt ist dieses Buch erst in Mantua 1513 u. a. O. mehrmals, das auch ins Lateinische übersetzt wurde. Steinschneider Katalog Bodel S. 677.

philosophische Schrift: „Emuna Rama", אמונה רמה, der erhabene Glaube, die in arabischer Sprache abgefaßt, aber später hebräisch übersetzt wurde.[1]) Ueber die Philosophie Ibn Daubs in diesem Buche bitten wir den Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie" nachzulesen.

Abulvalid Mervan Ibn Ganach, siehe Jona Ibn Ganach.

Accente, נגינות, siehe „Ton und Tonzeichen".

Aharon ben Elia, אהרון בן אליה; auch Aharon der Spätere אהרן האחרון (1300—1369.) Bedeutender Religionsphilosoph der Karäer, geboren in Kahiro, dem Sitze des karäischen Patriarchats, zugleich Mittelpunkt der Wissenschaft des Karäismus. Unterricht und Ausbildung erhielt er von seinem Oheim Jehuda, seinem spätern Schwiegervater Moses und von einem Lehrer Joseph; sie führten ihn in die verschiedenen Fächer der jüdischen und der profanen Wissenschaften ein.[2]) Im Jahre 1330 verließ er Kahiro und begab sich nach dem byzantinischen Reiche; er ließ sich in Nikomedien nieder. Man rühmt seine große Belesenheit in dem rabbinischen, karäischen und philosophischen Schrifttum, wodurch er sich einen großen Ideenreichtum erwarb, der ihn zu seinen schriftstellerischen Arbeiten ungemein befähigte. Er verfaßte das Buch „Ezchajim", Lebensbaum, in den Jahren 1340 bis 1346, welches das System seiner Religionsphilosophie enthält und zugleich ein Lehrgebäude der karäischen Religion darstellt, wo die Dogmatik der Karäer philosophisch behandelt und ausgebaut wird. Im Jahre 1350 vollendete er in Konstantinopel sein umfangreiches Werk „Gan Eden, Garten Eden", über die Gebote, dessen Teile seine andern Schriften bilden: 1. das Buch „Zaphnath Paneach" über die verbotenen Verwandschaftsgrade, Arajoth; 2. die Schrift „Dine Schechita", die 25 Traktate und 24 Kapitel hat mit 9 kleinen juridischen Abhandlungen. Darauf arbeitete er einen Pentateuchkommentar, „Kether Thora", Krone der Thora, aus, der alle seine bisherigen Schriften überragt. Diese seine Werke verschafften ihm eine weithin sich erstreckende Berühmtheit und Verehrung. Er starb in Konstantnopel im Jahre 1369. Die Bibliotheken in Leyden, München, Wien und Leipzig haben Handschriften von diesem Werke, nach welchem Professor Franz Delitzsch die schöne Ausgabe des Ezchajim, Leipzig 1841, veranstaltet hat. Auch von der Schrift „Gan Eden", das Buch der Gebote, liegen in den Bibliotheken zu Leipzig und Leyden Manuskripte, auch von dem Pentateuchkommentar „Kether Thora" hat die Bibliothek in Leyden ein Manuskript. In unserer Arbeit über die „Karäer", abgedruckt in der jüdischen Litteratur von Wünsche und Winter II haben wir Uebersetzungen von mehreren Artikeln dieser Schriften gebracht, als: über „die Prophetin", „die Gestalt der Prophetie", „die Fortdauer des Menschen nach dem Tode", „die Gestalt der Fortdauer des Menschen nach dem Tode", u. a. m.

Aharon ben Joseph, Karäer אהרן בן יוסף (1270—1300.) Arzt und berühmter Gelehrter in Konstantinopel, der auch zum Unterschiede von dem oben genannten „Aharon der Erste" hieß. In Sulacht, einer Stadt in der Krimm, wurde er geboren, wo er sich schon als Jüngling bedeutende Kenntnisse in der hebräischen Sprache, Bibelexegese, Religionsphilosophie und andern Wissenschaften aneignete. In seinem 19. Jahre galt er schon als Chacham, der über die Be-

[1]) In neuerer Zeit wurde dieses philosophische Werk von Simson Weil herausgegeben und übersetzt, Frankfurt a. M. 1852. Früher Augsburg 1850, veröffentlichte Gugenheimer die Religionsphilosophie des Abraham ben David. Vergl. Guttmann Frankels Monatsschrift 1877 S. 461 ff. [2]) Fürst, Karäer II S. 261—62.

stimmung des Neumondes Tischri mit den Rabbiniten polemisierte. Recht eingehend studierte er die Schriften des Ibn Esra (s. d. A.), Maimonides (s. d. A.) und Raschis (s. d. A.) So ausgerüstet, machte er sich auf Reisen nach verschiedenen Ländern und kam endlich nach Konstantinopel, wo er sein großartiges Werk „Mibchar", einen Kommentar zu den biblischen Büchern, anfertigte. Den Bibelkommentar Ibn Esras nahm er sich dabei zum Vorbild, dessen prägnanter Darstellungsweise und Schärfe in der Beurteilung seiner Vorgänger u. a. m., er nachahmte. Das hinderte ihn nicht, gegen ihn oft zu polemisieren. Wir finden in demselben ein vollständiges, religionsphilosophisches System, die Dogmatik der Karäer in religionsphilosophischer Bearbeitung, eine ausführliche Gesetzeslehre und Gesetzesauslegung. Sehr verdienstlich machte er sich durch Feststellung eines Rituals, Seder Tephilla, für den hebräischen Synagogen-Gottesdienst, er selbst bereicherte ihn durch eigene Dichtungen und Gesänge. Auch ein Lehrgedicht, das den geschichtlichen Inhalt jeder Sabbatvorlesung aus der Thora, Sidra, wiedergab und erläuterte, welches das Volk über das Vorgelesene belehren sollte, war seine dichterische Schöpfung. Ferner verfaßte er einen Kommentar zu den ersten Propheten Josua, Richter, den 2 Büchern Samuel und den 2 Büchern der Könige; einen andern Kommentar schrieb er zu den letzten Propheten Jesaia, Jeremia, Ezechiel und zu den 12 kleinen Propheten; ferner zu den Hagiographen. Auch eine Grammatik der hebräischen Sprache fertigte er an, die er „Kelil Jophi", Krone der Schönheit nannte, worin auch der Stil der Schrift und die hermeneutischen Regeln behandelt werden. Es existieren von diesen Schriften gedruckt und in Handschriften: 1. der Pentateuchkommentar „Hamibchar" in den Bibliotheken von Leyden und Paris: 2. der Kommentar zu den Propheten: Mibchar Jescharim, gedruckt in Koslow 1385; 3. der Kommentar zu Jesaia, gedruckt in Koslow 1835, als Manuskript in der Bibliothek zu Leyden; 4. die hebräische Grammatik, gedruckt in Konstantinopel 1581, ferner ist Manuskript in Leyden; 5. das Gebetritual, gedruckt in Kale 1734. Seinen Standpunkt bei Entlehnungen aus den rabbinischen Schriften war: „Nur in den Fällen, wo der Widerspruch zwischen dem Bibelwort und der Tradition der Rabbinen hervortrete, soll man letztere verwerfen".[1]) So hat er auch in seinem Gebetritual Hymnen von Gebirol, Jehuda Halevi und Ibn Esra (s. d. A.) aufgenommen. Uebersetzungen von seiner Einleitung zu dem Pentateuchkommentar, sowie aus dem Kommentar zu Theruma S. 50 über das Gebot zur Errichtung der Stiftshütte; das Gebot der Opfer und des Opferkultus brachten wir in unserer Arbeit „Die Karäer" in der jüdischen Litteratur von Wünsche und Winter II S. 94—99.

Albalag Isaak. יצחק אלבלג Religionsphilosoph freierer Richtung der Juden Spaniens im 13. Jahrhundert, ein treuer Anhänger der aristotelischen Philosophie arabischer Ausprägung. Bekannt ist von seiner Ueberarbeitung des arabisch geschriebenen philosophischen Werkes: Makasid Alphilosapha von Alghazali. Er schrieb hierzu eine Einleitung, in der er den Standpunkt des Judentums zur Philosophie klarlegte, (in den Jahren 1292—94).[2]) Er giebt daselbst die Lehre von der Schöpfung durch Gott und nimmt die Urewigkeit des Weltalls an, womit er die dagegen lautenden biblischen Aussprüche in Einklang zu bringen versucht Doch bald merkte er, daß Philosophie und Bibel Gegensätze enthalten, die nicht zu vereinen sind. Der Ausweg, den er angiebt, war: „Als Philosoph könne man etwas annehmen, was der gläubige Jude verwerfen müsse".[3]) In diesem Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen verharrte er, daher er auch gegen die Kabbala (s. d. A.)

[1]) In seiner Einleitung zum Pentateuchkommentar. [2]) Vergl. Schorr Hachaluz IV 1859 und VI 1861. [3]) Vergl. Chaluz IV, S. 93.

nichts auszusetzen hatte, er bekämpfte nur deren Ausartung und Mißbräuche. Man bezeichnete ihn später im Hinweis auf seine freien Aeußerungen als Ketzer, was jedoch nicht recht war. Mehreres siehe „Philosophie und Judentum".

Albalia, Isaak ben Baruch (geboren in Cordova 1035, gestorben 1094.) Berühmter Gelehrter in Cordova, Sprößling einer der vornehmsten Familien Spaniens, die ihren Ursprung auf einen bei der Eroberung Jerusalems durch Titus lebenden Juden Baruch zurückführt, der zur Anlegung von Seidenfabrikation zum Proconsul nach Merida in Spanien geschickt wurde. Isaak Albalia erhielt früh von dem Gelehrten Perigors Unterricht in den Fächern der jüdischen Wissenschaft, wo er nebenbei Astronomie, Mathematik und Philosophie studierte und sich die Kenntnis der griechischen Sprache aneignete So erfreute er sich der Gunst und Freundschaft des Fürsten Samuel Nagrela in Granada, ebenso seines Sohnes Joseph. Beide munterten ihn auf und unterstützten ihn zur Fortsetzung seiner Studien. Er wohnte darauf bald in Cordova, bald bei seinen Gönnern in Granada. Aus seiner Vertiefung in die talmudischen Studien ging sein ausgezeichnetes Werk „Kupath Rochelim" קופת רוכלים hervor, das wegen seines großen Umfanges unvollendet blieb. Seine astronomischen Studien benutzte er zur Ausarbeitung eines Werkes über die Prinzipien der jüdischen Kalenderberechnung, betitelt „Ibbur" (1085), welches er seinem Gönner Joseph Nagrela widmete. Im Jahre 1069 wurde er an den Hof des Abulhassan Almutamed in Sevilla als Sternkundiger berufen. Dieser junge Fürst lernte ihn noch als Prinz kennen und schätzte ihn hoch. Isaak Albalia wurde darauf auch zum Fürsten über sämmtliche jüdische Gemeinden seines Reiches erhoben. Gleich Chasdai Ibn Schaprut und Samuel Ibn Nagrela führte auch er den Titel „Nassi", Fürst, auch „Nagid". Der König zeigte sich gegen ihn sehr freigebig, sodaß Albalia sich bald eine bedeutende Bibliothek anzulegen vermochte. Auch die Juden der andern Teile Spaniens verehrten ihn sehr; er galt als der angesehenste und gelehrteste Mann der Juden Spaniens. Wie früher Granada und Cordova wurde nun auch Sevilla der Mittelpunkt der Juden. Er sorgte für die Verbreitung des Talmudstudiums, hielt selbst vor einem Jüngerkreis Vorträge. Ueber seine Gegnerschaft zu Alphasi siehe den Artikel „Alphasi".

Albo Joseph, יוסף אלבו, aus Monreal in Spanien, ein Mann der Wissenschaft, ausgezeichneter Religionsphilosoph, Schüler des berühmten Chasdai Creskas (s. d. A.) geb. 1380, gest. 1444. Seine gründlichen Kenntnisse in der jüdischen Theologie, sowie in der Naturwissenschaft erwarben ihm einen wohlverdienten Ruhm; er praktizierte als Arzt und war als solcher sehr gesucht. Von seinem Lehrer Chasdai Creskas wurde er in die Philosophie eingeführt, die ihn jedoch in seiner Anhänglichkeit am talmudischen Judentum nicht zu erschüttern vermochte, er strebte nach Verbindung und Versöhnung beider. Im Jahre 1413 wurde er von der jüdischen Gemeinde in Monreal als Abgeordneter zu der großen Disputation (s. d. A.) zu Tortosa geschickt, wo er als würdiger Hauptvertreter des Judentums auftrat. Im Jahre 1432 besetzte er sich in Soria, wo wir ihn auch als Prediger thätig finden.[1]) Auf der Disputation zu Tortosa gehörte er zu denen, die sich gegen die Lossagung von den Aussprüchen der Agada (s. d. A.) aussprachen. Sonst wird von seinem ferneren Wirken daselbst nichts angegeben. Ein würdiges Denkmal seiner litterarischen Arbeiten bildet sein Buch „Ikkarim" über die Grundlehren des Judentums, welches eine wissenschaftliche

---

[1]) Sakuto, Jochasin edit. Philipowski pag. 226 berichtet דרש עליו ר׳ יוסף אלבו

Darstellung des Religionssystems des Judentums enthält. Die 13 Glaubensartikel von Moses Maimonides (s. d. A.) werden auf drei zurückgeführt, denen er die andern teils unterordnet, teils von ihnen ableitet. Diese drei sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die göttliche Offenbarung und 3. die göttliche Vergeltung (Lohn und Strafe). Das Werk zeichnet sich durch populäre Darstellung aus, die ihm einen großen Leserkreis zuführte. Es wird in demselben unter Anderm untersucht, wie weit in religiösen Sachen die Freiheit der Forschung zugelassen werden kann. Wir verweisen darüber auf den Artikel Religionsphilosophie; es bleiben uns hier nur zwei Punkte zu erwähnen, die eine Polemik gegen Albo hervorgerufen und ihm viele Gegner verursachten. Der eine ist, daß er in der Theorie die Möglichkeit der Abänderung des Gesetzes zugab. Der zweite besteht darin, daß er den Messiasglauben nicht als Glaubensartikel aufgestellt hat mit der Angabe, daß auch im Talmud Lehrer genannt werden, die sich vom Messiasglauben lossagten; daher derselbe kein Glaubensartikel des Judentums bilden könne, man bleibe Jude, wenn man sich auch von demselben lossage. Die messianischen Schriftstellen lassen auch andere Auffassungen zu. Die Messiashoffnungen haben nur eine Tradition zu ihrem Boden. Gegen diese Aufstellung trat besonders der gelehrte Don Isaak Abarbanel (s. d. A.) auf, der in seiner Schrift: „Jeschuoth Meschicho" ihn heftig angriff und schmähte.[1]) Mehreres siehe „Philosophie und Judentum".

Alfasi Isaak ben Jakob, יצחק בן יעקב אלפסי genannt „Rif",[2]) aus Fez in Nordafrika, resp. aus der nahe bei Fez belegenen Stadt Kalar Ibn Hamad, geb. 1013, gest. 1103. Höchst achtbare gelehrte Persönlichkeit, Autorität in der talmudischen rabbinischen Wissenschaft, der unter der Leitung des R. Nissim ben Jakob und des R. Chananel seine Ausbildung erhielt. Im Jahre 1088 mußte er wegen der gegen ihn erhobenen politischen Anklagen durch falsche Angebereien eines abtrünnigen Juden seine Heimat verlassen; er floh nach Spanien, zunächst nach Cordova, von da nach Lucena, wo ihm das Rabbineramt übertragen wurde, welches er bis zu seinem im 90. Jahre erfolgten Tode (1103) verwaltete. Alfasi stand da einer Gelehrtenschule von zahlreichen Jüngern vor und wurde von allen Seiten als talmudische Autorität verehrt. Von allen Seiten kamen an ihn Anfragen, sodaß seine Responsen in großer Anzahl weithin versandt wurden.[3]) Nächst dieser Beschäftigung arbeitete er ein größeres, recht verdienstvolles Werk aus, betitelt „Halachot", es ist nichts geringeres als eine Umarbeitung des ganzen babylonischen Talmuds mit Weglassung derjenigen Traktate, die keine Anwendung mehr auf die religiöse Praxis der Gegenwart haben. Alles, was nicht direkt zur Halacha (s. d. A.) gehörte als die Agada (s. d. A.) und die Kontroversen, die kein Bezügliches zum Gesetze hatten, wurden ausgeschieden. Die halachischen Angaben der Mischna und der Gemara (s. Talmud) wurden mit der Angabe der Lehrer, die sie vortrugen, vorgeführt, denen sich die unerläßlichen Diskussionen in der Gemara anreihen; auch schiebt er zuweilen eigene Bemerkungen oder die von Andern überkommenen ein; ebenso gewisse Erklärungen und Entscheidungen. Es ist ein wahres Meisterwerk von der größten Bedeutung; es enthält sämmtliche zum religiösen Leben gehörigen Gesetze. In ihm werden die verwickelten halachischen Diskussionen vereinfacht und die Resultate kritisch festgestellt. Die Würdigung desselben von den gelehrtesten Männern blieb daher nicht aus. Maimonides sagt darüber in der Einleitung zu seinem Mischnakommentar: Sämmtliche halachischen

---

[1]) Siehe darüber den Artikel „Abarbanel" und Ausführliches darüber in Supplement II. Artikel: „Fortdauer des Gesetzes S. 49–50 und Gesetzesaufhebung" daselbst. [2]) Die drei Buchstaben von „Rif" bedeuten „R. Jizchak Fez". [3]) Im Jahre 1781 wurden Alfasis Responsen gedruckt, es waren 392.

Werke der Gäonen machte das Werk Alfasis, die Halachoth, überflüssig; in ihm sind alle Entscheidungen zusammengefaßt und die Fehler der Vorgänger verbessert. In dem ganzen Werk sind höchstens zehn Stellen, gegen die man etwas auszusetzen hätte. Doch hatte dieses Werk auch seine Gegner. Seradhja Halevi (gest. 1186) verfaßte gegen dasselbe eine Schrift „Hamaor", die kritischen Ausfälle gegen dasselbe enthielt. Gegen diese Ausfälle erhob sich später der gelehrte Nachmanides (Moses ben Nachman) und verteidigte Alfasi in seiner Schrift „Milchamoth", er wies mit gelehrter Gründlichkeit diese Angriffe zurück. Ein anderer Gelehrter, Nissim ben Ruben aus Gerondi (s. d. A.), verfaßte einen Kommentar zu Alfasis Halachoth, genannt „Ran". Aber noch während seines Lebens hatte er zwei bedeutende Gelehrte zu Gegnern, weshalb? ist unbekannt geblieben. Ibn Giat und Ibn Albalia (s. d. A.) lebten in Zerwürfnis mit ihm. Von diesen war es jedoch Letzterer, der auf seinem Sterbebett ein versöhnendes Schreiben an ihn absandte und ihn bat, sich nach seinem Tode seines Sohnes Baruch anzunehmen. Albalia starb im Jahre 1094 und Alfasi beeilte sich dem zurückgelassenen Sohne zuzurufen: „Ich will dir nunmehr Vater sein, komme zu mir!"

Allegorie, Allegoriker, Symboliker משל. In den Artikeln „Allegorie", „Allegoriker" und „Symbol, Symboliker" dieser Real Encyclopaedie haben wir von der Allegorie und Symbolik in dem biblischen Schrifttume, sowie von der allegorischen und symbolischen Erklärung der Geschichtsbilder und der Gesetze in der nachbiblischen Litteratur der Juden gesprochen; unsere Arbeit hier beschäftigt sich mit dem ferneren Gebrauch der allegorischen und symbolischen Erklärungsweisen in der Auffassung von den Erzählungen, den Gesetzen und den Institutionen des Pentateuchs bei den Bibelexegeten und den philosophisch gebildeten Juden im Mittelalter, sowie bei den Kabbalisten dieser Zeit. Das Eindringen der griechischen Bildung und Wissenschaft und deren dem Judentume fremde Anschauungsweise in jüdische Kreise Alexandriens und anderer Orte in dem letzten Jahrhundert vor der Auflösung des jüdischen Staates in Palästina brachte eine Scheidung zwischen hellenistischen Juden und ihren andern Glaubensgenossen. Um die Kluft zwischen der jüdisch-biblischen Lebens- und Denkweise und denen der gebildeten Griechen auszufüllen, griffen die hellenistischen Juden zur allegorischen und symbolischen Schrifterklärung. Es wurden die Gesetze und Institutionen in der Bibel, sowie ihre Erzählungen und ihre Geschichtspersönlichkeiten allegorisch oder symbolisch erklärt, sodaß Viele die Gesetzesvollziehung aufgaben und anstatt derselben die Auffassung der dem Gesetze zu Grunde liegenden Idee in ihrem bildenden Einfluß auf den Menschen setzten und damit dem Gesetze zu genügen glaubten. So trat bei ihnen die Vernachlässigung der religiösen Praxis ein. Wir lesen darüber bei Philo, dem Alexandriner: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze als Sinnbilder von geistigen Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, aber erstere verachten. Leute dieser Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des verborgenen Sinnes und auf Beobachtung ihrer selbst. Denn, wenn auch unter der Feier des Sabbats ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, aber dem Geschaffenen nur Dulden zukommt, so sollen wir deshalb keinesfalls die betreffenden Vorschriften von seiner Heilighaltung verletzten. Und wenn jedes Fest eigentlich nur Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deshalb dennoch nicht die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche aufgeben . . .[1]) Auf einer andern Stelle sagt er: Nur der mag den äußern Brauch vernachlässigen, der des Körpers

[1]) Philo de migratione Abr. I. 450 M.

ledig ist und als reiner Geist das Irdische abgestreift hat. Aber solange wir weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sondern an der irdischen Form gebunden sind, können wir die Wahrheit ohne ihre Hülle nicht erhalten".[1]) Aehnliche Folgen der symbolischen, allegorischen Erklärungsweise der biblischen Erzählungen mit ihren Geschichtspersönlichkeiten und der Schriftgesetze — machte sich auch im 13. Jahrhundert und später bei den philosopisch gebildeten Juden in Spanien und Südfrankreich, in der Provence, geltend. Die Wiederzuwendung der Juden zur Philosophie im 9. Jahrhundert, als deren ersten Repräsentanten in diesem Wissensfach wir Saadja Gaon (862—942) nennen, hatte eine mächtige geistige Bewegung unter ihnen hervorgebracht, die bei den Juden in Spanien und Südfrankreich, Provence, am stärksten hervortrat und viele Jahrhunderte anhielt. Die philosophischen Anschauungen und Meinungen suchte man auch da mit denen des Judentums auszugleichen und zu vereinen: auch das biblische Schrifttum in seinen Lehren und Gesetzen von Gott, Welt und Menschen, sowie in seinen Erzählungen enthalten nichts als philosophische Ideen und Lehren, die nur in anderer Ausdrucksweise verkündet werden. Diese biblische Ausdrucksweise, die Hülle der philosophischen Ideen und Lehren, mußte erklärt und in das gehörige Licht gesetzt werden. Es war die allegorische und symbolische Auffassung derselben, die hier zur Anwendung kam und so den Ausgleich der Bibel mit der Philosophie bewirkte und das Buch der Offenbarung mit dem Buche des freien Denkens vereinigte. So treffen wir den Gebrauch der allegorischen Schriftauslegung in fast sämmtlichen Schriften der jüdischen Philosophen des Mittelalters. Auch die Kabbalisten bedienen sich in ihren Schriften dieser Auslegungsweise, um deren Angaben und Lehren in den Aussprüchen, Lehren, Gesetzen und Erzählungen der biblischen Bücher nachzuweisen, als wenn dieselben durch sie gelehrt und verkündet werden. Wir bitten, darüber die Artikel „Sohar" und „Kabbala" nachzulesen.[2]) Ueber die allegorische Auslegung bei den jüdischen Philosophen verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie" und die einzelnen „Artikel der jüdischen Philosophen". Daß kein Mißbrauch mit dieser allegorischen Auslegungsweise getrieben werde, hat schon der erste Philosoph Saadja ihre Grenzen festgestellt. In Abschnitt VII seines Werkes „Emunoth Wedeoth" stellt er folgenden Grundsatz „Zum Gebrauch der Allegorie" auf: „Es ist nicht gestattet, den Text anders als nach seinem Wortsinn zu erklären, wo uns kein Grund zu einer andern Deutung nötigt, damit nicht die Vollziehung der Gesetze dadurch bedroht werde; auch könnten dadurch die biblischen Erzählungen in ihrem Berichte leiden. Nichts destoweniger konnte eine Ausartung in der Anwendung derselben bei den jüdischen Philosophen des 13. Jahrhunderts verhütet werden, die zur Vernachlässigung oder gar zum absichtlichen Aufgeben der Gesetzespraxis, wie zur Zeit Philos, führte. Ueber diese Ausartung oder diesen Mißbrauch der allegorischen Schrifterklärung haben wir ausführliche Berichte in der Briefsammlung von Abba Mari Mose ben Joseph,[3]) Brief 81. S. 152—153. Man erklärte allegorisch Abraham und Sara in der Bedeutung von Stoff und Form der Schöpfungswesen; Pharao bezeichnet das böse Gelüsten, Aegypten den Körper, das Land Gosen das Herz, Mose den göttlichen Geist, die Urim und Tumim (s. d. A.), das Astrolab der Astronomen oder Astrologen, um Tag und Stunden u. a. m. damit zu berechnen; ferner bedeuten die zwölf Stämme die zwölf Zeichen des Tierkreises, Amalek den bösen Trieb, Lot und sein Weib den νοῦς und die ὕλη; Lea die empfindende

[1]) Philo de cherubin I 540 M. [2]) Vergl. den Artikel „Sohar" in Supplement I. S. 145. Die ausführlicheren Zitate darüber. [3]) Gedruckt in Preßburg 1838.

Seele; Reuben den Gesichtssinn; Simeon den Gehörsinn; Jissachar den Geschmacksinn, denn es giebt einen Lohn; Sebulum den Gemeinsinn u. a. m. Mose wird drei Monate verborgen, d. h. die Vernunft des Menschen tritt erst zur vollen Wirklichkeit, wenn vom Lebensalter des Menschen drei vorüber sind u. a. m. Wir sehen, die Allegoristen begnügten sich nicht, manche Ausdrücke der Bibel sinnbildlich darzustellen, sondern symbolisierten die Erzählungen, die Geschichtspersönlichkeiten, die Gesetze u. a. m. und erklärten zuletzt die biblischen Wunder als natürliche Ereignisse. Derartige Erklärungen auch der gesetzlichen Bestimmungen wurden in den Predigten am Sabbat und Fest während des Gottesdienstes vorgetragen.[1]) Die Folgen davon waren auch da wieder eine Erschlaffung in der Vollziehung der religiösen Praxis. Man sagte sich, es sollen die Religionsgesetze gewisse philosophische Ideen und sittliche Vorstellungen in uns erwecken, es dürfte daher genügen, wenn wir diese Ideen in uns aufgenommen, von ihnen uns durchdringen fühlen, Herz und Geist mit ihnen erfüllen lassen, wozu da noch die Feier des Sabbats und der Feste, die Beobachtung der religiösen Satzungen. Es ging so weit, daß Allegoriker öffentlich in der Synagoge predigten, das Verbot des Genusses von Schweinefleisch habe keine Bedeutung mehr u. a. m. Es waren drei Männer die Häupter der Allegoristen: 1. Levi ben Chajim aus Villefranche bei Toulouse (geb. 1258, gest. 1306); 2 Jakob Antoli Verfasser der Predigtsammlung „Malmad Hatalmidim" und 3. Joseph Esobi aus Perpignan, von dem die symbolische Erklärung der Gebote von Tephilin (s. d. A.) und der Zizis (s. d. A.) verbreitet und von mehreren Autoren wiederholt wurden. Wir verweisen über dieselben auf die betreffenden Artikel und bemerken hier nur noch, daß erzählt wurde, die Juden in gewissen Gegenden Spaniens beachten nicht das Gebot von Tephilin und der Sabbatfeier, gegen welche der gelehrte Moses aus Coucy in seinen Mahnreden auftrat. So hatten die philosophisch gebildeten Männer unter den Juden mit ihrer allegorisch-symbolischen Auffassungsweise der heiligen Schrift den Boden des Judentums untergraben und dessen Fortbestand in Frage gestellt. Das erweckte bald eine Gegenrichtung, den Kampf gegen die philosophischen Studien, besonders gegen die des philosophischen Werkes More Nabuchim und Sefer Hamada im Jad Chasaka von Moses Maimonides. Wir haben den Verlauf dieses Kampfes in dem Artikel „Philosophie und Judentum" behandelt und dargestellt und verweisen hier auf denselben.

Apologetik, Apologeten. Unter „Apologetik" verstehen wir hier die Verteidigung, die Widerlegung, Abwehr und Zurückweisung der gegen die Lehren und Gesetze des Judentums erhobenen Anklagen und Beschuldigungen, sowie den Protest gegen die unrichtige Auffassung und absichtliche oder willkürliche Mißdeutung der Angaben des jüdischen Schrifttums. Apologeten waren die Gelehrten, die sich den Mühen dieser Verteidigung unterzogen. Es traten als Apologeten auf nicht blos Männer des jüdischen Bekenntnisses, sondern auch aufrichtige Gelehrten des christlichen Glaubens, welche aus innerm Antriebe im Namen der Wissenschaft die falschen Andichtigungen und unwahren Verläumdungen der Lehren und Gesetze des Judentums und dessen Schrifttums widerlegten und zurückwiesen.[2]) Wir haben in der Abteilung II dieser Real-Encyclopadie Artikel „Religionsgespräche" von der Apologetik des Judentums in dem biblischen und talmudischen Schrifttume, einschließlich der Zwischen- und Nebenlitteratur der Juden, der Apokryphen, der

[1]) Nach dem Sendschreiben von Simon ben Joseph an Menachem ben Salomo, von Prof. Kaufmann in der Jubelschrift Zenzs 90. Geburtstag 1884 S. 144—151 und Hebräisch S. 143—174. [2]) Wir verweisen darüber auf die Artikel: Manassa ben Israel" und „Zurückweisung der Blutbeschuldigung" in dieser Real-Encyclopädie.

Schriften Philos und Josephus u. a. m. gesprochen, die den Zeitraum des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina bis zum Abschluß des Talmuds (gegen 500 n.) umfassen; unsere Arbeit hier beschäftigt sich mit der Fortsetzung dieser **Apologetik** in der nachtalmudischen Zeit bis zur Gegenwart. Dieselbe fand statt, teils mündlich, als in den Religionsgesprächen auf öffentlichen Plätzen oder in den Wohnungen der Juden, in den Synagogen, in welche die Bekehrungseifrigen, meist Apostaten (s. d. A.), eindrangen, sowie in christlichen Kirchen, zu deren Besuch die Juden gezwungen wurden, oder in öffentlichen Disputationen (s. d. A.), teils schriftlich in eigens hierzu abgefaßten Schriften oder in den Kommentaren der Bücher der Bibel und des Talmuds u. a. a. Orten. Von zwei Seiten, von den Bekennern des Christentums und den Anhängern des Islams, wurde gegen das Judentum losgestürmt, beide behaupteten, ihre Religion sei an die Stelle der jüdischen getreten, und sie selbst seien anstatt des jüdischen Volkes die Träger und Verkünder des wahren Gottesglaubens geworden; daher waren beide in der Bekämpfung des Judentums und dessen Fortbestandes unermüdlich. Die Juden wurden zur Verteidigung ihrer Religion und zum Nachweis des geschichtlichen Bodens ihres Fortbestandes gleichsam herausgefordert. Es entstanden eine **Apologetik** des Judentums gegen das Christentum und eine **Apologetik** gegen den Islam. Wir beschäftigen uns mit der gegen die Angriffe von christlicher Seite und kommen in einer andern Arbeit auf die gegen den islamitischen Glauben zurück. Der **Zweck** der jüdischen Apologetik ist nicht die Bekämpfung der Lehren und Dogmen des Christentums, sondern nur die Wahrung, Beleuchtung und Befestigung der jüdischen Religion im Kreise ihrer Bekenner; sie verfährt nicht aggressiv, sondern nur abwehrend und zurückweisend, sie beweist die Nichtigkeit der Angriffe und Anklagen gegen die Lehren und Gesetze des Judentums, will dieselben in ihrem wahren Lichte vorführen, gegen deren Entstellung und unrichtige Auffassung protestieren und so den Juden selbst die Waffen zum Schutze ihrer Religion in die Hand drücken, auch in ihnen ein starkes Bewußtsein von der Erhabenheit ihres Gottesglaubens wecken und lebendig erhalten. Es sollen die Zudringlichkeiten, meist von seiten der jüdischen Apostaten (s. d. A.), mit ihren Religionsgesprächen zur Bekehrung der Juden machtlos und so der religiösen Verheerung durch sie vorgebeugt werden. Das Judentum hält an seinem Grundsatz fest: „Mögen die Völker wandeln, jedes im Namen seines Gottes, wir gehen im Namen des Ewigen unseres Gottes, ewig." (Micha 4. 5.) Die Männer, die mit Anklagen und Beschuldigungen gegen das Judentum auftraten, waren meist jüdische Apostaten (s. d. A.), die dadurch ihren Uebertritt zum Christentum zu bewahrheiten glaubten, ihn als Gegenstand ihrer Ueberzeugung zu dokumentieren dachten. Wir haben die Namen derselben in chronologischer Reihenfolge in dem Artikel „Apostaten" bezeichnet und verweisen hier auf denselben. Gegen ihre Angaben erhoben sich bald als Apologeten des Judentums die bedeutendsten jüdischen Gelehrten, höchst angesehene Männer: Rabbiner, hebräische Sprachforscher, jüdische Religionsphilosophen, Bibelexegeten, auch Aerzte und Dichter u. a. m., die in Religionsgesprächen, Disputationen und verschiedenen Schriften gegen die Anklagen und Beschuldigungen von seiten der Apostaten auftraten und die Nichtigkeit derselben überzeugend nachwiesen. Wir nennen von denselben: 1. S a a d j a b e n J o s e p h F a j u m i, Schuloberhaupt, Gaon, in Sura, geb. 892 in Fajumi (Aegypten), gest. 942 in Sura. Derselbe hat keine eigens abgefaßte apologetische Schrift gegen das Christentum hinterlassen, aber in seiner arabischen Uebersetzung des biblischen Schrifttums, besonders in seinem Kommentar zu demselben, sowie in dem von ihm verfaßten religionsphilosophischen Werke: „Emunoth Wedeoth" widerlegt er die christliche Auslegung der Bibelverse, welche die

Trinität des Gottesglaubens der christlichen Religion beweisen sollen; ferner spricht er unter Anführung von Schriftbeweisen gegen die Annahme des Christentums und des Islams von der Aufhebung des Gesetzes und dem Aufhören des Berufes des israelitischen Volkes und erweist die Fortdauer der jüdischen Religion mit ihren Lehren und Gesetzen sowie des Berufes des jüdischen Volkes.[1]) 2. Jehuda ben Samuel Halevi, arabisch Abul Hassan, geboren in Kastilien 1085, berühmter Dichter, Philosoph und Arzt. Unter seinen wertvollen Schriften behauptet sein religionsphilosophisches Buch Cusari noch immer eine beachtenswerte Stellung in der jüdischen Litteratur. Die Tendenz desselben ist die Widerlegung der gegen die jüdische Religion erhobenen Angriffe. Mehreres siehe den Artikel: „Jehuda ben Samuel Halevi". 3. Jakob ben Ruben, ein Karäite im 12. Jahrhundert. Er war der Erste, der eine selbständige, größere apologetische Schrift gegen das Christentum geschrieben hat. Dieselbe führt den Titel: „Milchanoth Adonai", „Kämpfe für Gott". Die christlichen Beweisstellen aus dem biblischen Schrifttum werden hier entkräftet; er gelangt zum Schluß, die Ankunft des Messias müsse erst erwartet werden. Von ihr hat sich nur die Vorrede mit der Einteilung des Werkes erhalten. 4. Nach diesem nennen wir hier 5. die bedeutendsten Kommentatoren des biblischen Schrifttums des 12. Jahrhunderts als: Abraham Ibn Esra (s. d. A.); Samuel ben Mair (s. d. A.); Joseph Bechor Schor (s. d. A.) u. a. m., die ebenfalls die Nichtigkeit der Schriftbeweise für das Christentum darthun.[2]) 6. Jechiel ben Joseph, Rabbiner zu Paris, der an der Spitze zweier andern Rabbiner, Jehuda ben David aus Melun und Samuel ben Salomo aus Château-Thierry, in der öffentlichen Disputation zu Paris (s. d. A.) im Jahre 1240 gegen den Apostaten Nikolaus Donim auftrat und ihm seine Angriffe auf den Talmud siegreich zurückwies. Einen praktischen Erfolg hatte dieser Sieg nicht, denn im Jahre 1242 wurden die Talmudexemplare (s. Talmud) in Paris öffentlich verbrannt. 7. Mose ben Nachman, genannt Nachmanides, aus Gerundi (geb. 1195, gest. 1270), der in einer öffentlichen Disputation zu Barzelona gegen den Täufling Pablo Christiani (s. Apostaten) aus Montpellier als Apologet des Judentums auftrat und ihm die Unwissenheit und Unrichtigkeit in seinen vorgebrachten Beschuldigungen gegen die Lehren und die Gesetze des talmudischen Schrifttums bewies.[3]) 8. Joseph ben Isaak Kimchi (1150—1170) Vater seiner zwei berühmten Söhne Moses und David Kimchi (s. d. A.), der wegen der Religionsverfolgung der Almohaden in Südspanien von da nach Narbonne in der Provence auswanderte. Ihm wird die apologetische Schrift „Sefer Haberith" ספר הברית, zugeschrieben.[4]) Er widerlegt darin wissenschaftlich die christlichen Dogmen. Das Ganze bildet einen Dialog zwischen einem Gläubigen (Maamim) und einem Abtrünnigen (Min). Das sittliche Verhalten der Juden, heißt es da, bewahrheitet die Wahrhaftigkeit ihrer Religion. Dieselben beobachten streng und gewissenhaft die zehn Gebote (s. d. A.), was nicht von den Anhängern anderer Konfessionen gesagt werden kann. Mehreres siehe „Joseph ben Isaak Kimchi". 10. Meir ben Simon, ein Gelehrter (1245), bekannt durch seine apologetische Schrift „Milchanoth Mizwa" מלחמות מצוה[5]) 11. Isaak Lopez, ein Provençale im

---

[1]) Ausführliches bringen wir in dem Artikel „Saadja ben Joseph Gaon". [2]) Siehe die betreffenden Artikel dieser Gelehrten einzeln. [3]) Mehr siehe: „Disputationen". Von diesen wurde die Disputation Nachmanis gedruckt in Konstantinopel 1711 in dem Sammelwerk מלחמת חובה. Die Aechtheit ist durch die päpstliche Bulle bewiesen. Vergleiche Graetz, Geschichte 7, Note 2. Eine neue Ausgabe erschien Berlin 1861 von M. Steinschneider. [4]) Diese Schrift ist in verstümmelter Form im Buche Milchameth Choba, Konstantinopel 1710 abgedruckt; es fehlen der Hauptteil und der Schluß. Vergl. Geiger, Jüdischer Volkskalender 1851. [5]) Vergleiche Frankels Monatsheft 1881, S. 295.

13. Jahrhundert, Verfasser der apologetischen Schrift: כור מצרף האמונה ומראה האמת. In derselben suchte er die von den Christen gegen das Judentum aus dem Schrifttume der Bibel und des Talmuds zitierten Aussprüche in ihrem wahren Lichte darzustellen. Das Buch erschien wieder in neuester Zeit, 1847, in Metz. 13. **David Kimchi**, דוד קמחי. Bedeutender hebräischer Sprachforscher (geb. 1160, gest. 1235), der sich als Grammatiker, Lexikograph und Bibelexeget durch Abfassung einer Grammatik, eines Wörterbuches, Michlol, der hebräischen Sprache und eines Kommentars zu mehreren Büchern der Bibel einen rühmlichen, wohlverdienten Namen erwarb. Wertvolles leistete er durch die Apologetik des Judentums in seinem Bibelkommentar, wo er die biblischen Stellen, die von den christlichen Gelehrten für die Dogmen des Christentums gedeutet werden, nach ihrem geschichtlichen Inhalt und einfachem Wortsinn erklärt. Mehreres siehe David Kimchi. 13. **Salomo b. Abraham ben Adereth**, שלמה בן אברהם בן אדרת. Berühmte rabbinische Autorität der Juden Spaniens, Rabbiner in Barzelona, (geb. 1235, gest. 1310.) Mit christlichen Theologen, die durch das Werk Pugio fidei von Raimund Martin mit den Stellen aus dem talmudischen Schrifttume, welche angeblich für die christlichen Glaubenslehren sprechen sollen, bekannt wurden, hatte er oft Religionsgespräche und verfaßte früh eine apologetische Schrift für seine Glaubensgenossen, welche die gegen den Fortbestand des Judentums vorgebrachten, mißdeuteten Zitate aus jüdischen Schriften widerlegte und entkräftete.[1]) Diese apologetische Schrift ist am Ende der Monographie „Salomo ben Adereth" von Joseph Perles als Anhang II abgedruckt.[2]) In derselben bekämpft er hauptsächlich die Annahme von der Aufhebung des Gesetzes durch Jesus und beweist durch Hinweisung auf Stellen im biblischen und talmudischen Schrifttume die Fortdauer des Gesetzes. Einen zweiten Punkt bildet die Zurückweisung der Annahme, daß die Leiden der Juden Beweise der Verwerfung des israelitischen Volkes seien. Das dritte hier ist seine Darlegung der richtigen Deutung der Bibelverse, die zur Begründung der christlichen Dogmen angeführt werden. Mehreres siehe den Artikel: „Salomo ben Adereth". 14. **Isaak Polkar** (im 14. Jahrhundert), bekannt durch seine in hebräischer Sprache abgefaßte pikante Antwort auf die ihm zugesandte antijüdische Schrift Minchath Kenaoth (die Eifergabe) des Apostaten Abner de Burgos, genannt Alphons von Valladolid. Auf Anraten der Gemeinde von Avila schrieb er den Hauptinhalt seiner Disputationen in ein Buch, das er „Eser Haemuna" nannte und der Toledoner Gemeinde zusandte, die dasselbe, wenn sie ebenfalls zur Disputation gezwungen werde, benutzen sollte. 15. **Salomo ben Ruben Bonafed** (im 14. Jahrhundert); er schrieb gegen den Täufling Maestro Astruk Remoch, der als Christ Franzisko dias Corni hieß und seine Freunde zum Uebertritt zu bewegen suchte, einen recht geharnischten Brief. 16. **Moses Kohen Tordesillas** (ebenfalls im 14. Jahrhundert). Derselbe trat in der Disputation zu Avila 1375 gegen den Täufling Johannes von Vallodolid auf, dem er die Unrichtigkeiten seiner Angaben vorwarf. Siehe: „Disputation". 17. **Josua Allorqui**, Arzt und Schriftsteller im 14. Jahrhundert; bekannt durch sein Schreiben an Salomo Halevi, der Christ geworden und den Namen Paulus de Santa Maria annahm, in welchem er ihm die Aenderung seines Glaubens vor=

---

[1]) Vergl. Ben Adereths Responsen IV. 187 ראיתי לכתוב כספר הת אשר נתוכח עמי אחד מחכמיה. In der von Perles gearbeiteten Monographie „Salomo ben Adereth" heißt es in dem hebräischen Anhange II Vorrede S. 25 unten: על כן נתתי אל לבי לאסוף אל ספר קצת דברים כדי לחזק ידי החברים וידעו כונת מה שבאו בקצת ההגדות [2]) Richtig hat dies Graetz, Geschichte VII. S. 178 Anmerkung 1 nachgewiesen.

warf und die Richtigkeit der jüdischen Religion darlegte. Später trat er selbst zum Christentum über und regte durch den Papst Benedikt XII. die große Disputation zu Tortosa an, die im Jahre 1413 mit einer größern Anzahl der bedeutendsten jüdischen Gelehrten Spaniens abgehalten wurde.[1]) 18. **Chasdai Chreskas** in Saragossa (1370 – 1410), er schrieb unter anderm auf Veranlassung mehrerer vornehmen Christen, mehr für diese als für die Juden, in spanischer Sprache eine apologetische Schrift, betitelt: Tratado (1396). In ruhigem, gemäßigtem Ton behandelt dieselbe die Dogmen des Christentums. Das Christentum, sagt er, giebt sich als eine neue, das Judentum ergänzende und verbessernde Offenbarung aus, aber die Spaltungen und Streitigkeiten innerhalb desselben macht doch wieder die Verkündigung einer neuen Offenbarung notwendig. Diese Schrift wurde 1451 ins Hebräische übertragen. 19. **Schemtob ben Isaak Schaprut** aus Tudela, (1378), der schon in frühen Jahren seinen jüdischen Glauben gegen christliche Bekehrungssüchtige verteidigen mußte. In Pampelona wurde er von dem Kardinal Don Pedro de Suan, später bekannt als Papst Benedikt XII., zur Disputation aufgefordert. In Gegenwart von Bischöfen und gelehrten Geistlichen disputierte er über Erbsünde und Erlösung.[2]) Später aber siedelte er mit vielen andern Juden infolge der Kriegsgräuel zwischen Kastilianern und Engländern nach Tarazona in Aragonien über. Hier verfaßte er sein bedeutendes apologetisches Werk „Eben Bochen", אבן בוחן, wo sämtliche, irrtümliche Beweise aus dem Schrifttum der Bibel und des Talmuds für die Dogmen des Christentums widerlegt werden. Wir haben hier ein Gespräch zwischen einem Anhänger des jüdischen Gottesglaubens von der Einheitslehre und einem Dreieinigkeitsgläubigen. Diese Schrift war gegen die Apostaten vom Schlage des Johannes von Valladolid, welche die Angaben des jüdischen Schrifttums und die Juden selbst bei den Machthabern anschwärzten und die Schwachköpfe unter ihren frühern Glaubensgenossen durch Disputationen für das Christentum zu gewinnen suchten. Auch die judenfeindliche Schrift des Apostaten Abner Alfonso (s. Apostaten) widerlegte er in allen Einzelheiten.[3]) 20. **Salomo ben Ruben Bonafed** in Saragossa (im 15. Jahrhundert) später Rabbiner in Tortosa, ein gewandter satyrischer Dichter; er verfaßte ein geharnischtes Sendschreiben an den Apostaten Mästro Astruk Remoch, eine Erwiderung auf die an seine Freunde gerichtete Aufforderung zum Uebertritt in das Christentum. In demselben versuchte er die Glaubenslehren des Judentums klar darzulegen.[4]) Gewiß ist es, daß dieser Gelehrte an der Disputation zu Tortosa teilnahm. 21. **Prophiat Duran**, hebräisch Isaak ben Mose, auch Esodi genannt (geb. 1350), ein mutiger und kräftiger Apologet, dessen Schriften Aufsehen erregten. Die eine, betitelt „Al Tehi Keabotecha", אל תהי כאבותיך, „Sei nicht, wie Deine Väter", welche an seinen im Christentum verbliebenen Freund David Bonet Bongiora, sowie auch an den Apostaten Paulus de santa fe gerichtet war, ist in ironischer, zweideutiger Sprache abgefaßt, sodaß sie von vielen als für das Christentum sprechend, gehalten wurde, auf die sich irrtümlich viele Christen beriefen. In ihrem wahren Inhalt wurde sie jedoch später erkannt und als Ketzerschrift verbrannt.[5]) Dieselbe beginnt mit der satyrischen Mahnung: „Sei nicht, wie Deine Väter, die da glaubten . . .", als wenn sie den

---

[1]) Mehreres siehe: „Disputationen". [2]) Eben Bochen II. Kapitel 9. [3]) Daselbst Abteilung XV. [4]) Vergleiche die Mitteilung darüber in Orient Litteraturblatt 1845, Nr. 44 S. 697 von Leopold Dukes; auch Zunz, Zur Geschichte und Litteratur I. S. 461; besonders die Schrift „Dibre Chachamim" S. 86; ferner „Ginse Oxford" S. 40—64. Im Wiener Kodex Kobez Vicuchim findet sich diese Schrift [5]) Dieselbe wurde in neuester Zeit vielmal gedruckt.

Freund in seinem Abfalle bestärken wollte. Ihm wird noch eine andere apologetische Schrift: כלימת הגוים, zugeschrieben.[1]) 22. Don Vidal Benevisti (i. 15. Jahrhundert), Rabbiner in Saragossa, der zum Sprecher in der Disputation zu Tortosa (s. Disputation) gewählt wurde. Er verfaßte gegen die Anschuldigung wider den Talmud von dem Apostaten Geronimo (s. Apostaten) eine vorzügliche apologetische Schrift in hebräischer Sprache, betitelt: „Kodesch Hakedoschim" קדש הקדשים, die lesenswert ist. 23. Don David Nassi, (im 15. Jahrhundert), in Kandia, wo er ein vertrauter Lehrer des Bischofs Franzisko Bentivogilo war. Als Apologet des Judentums machte er sich durch seine Schrift (1430): Hodaath Baaldin, הודאת בעל דין, „Zugeständnisse des Gegners" bekannt, worin die Glaubenslehren des Judentums durch Aussprüche der Schriften des neuen Testaments dokumentiert werden.[2]) 24. Chajim Ibn Musa aus Bejar in der Gegend von Salamanka, (geb. 1390, gest. 1460). Er war Arzt, Dichter und Schriftsteller, verkehrte 40 Jahre an dem Hofe der Königin von Granada. Verdienstvoll ist sein apologetisches Werk: „Schild und Tasche", מגן ורומח, verfaßt 1456, worin er gegen die Schrift des Nikolaus de Lyra „Postillae", die Quelle der christlichen Gelehrten in ihren Disputationen mit den Bekennern des jüdischen Glaubens, auftritt und gleichsam ihnen die Waffen entreißt. Ferner stellte er in derselben Schrift 12 Regeln für das Disputieren auf, die den Juden als Disputationsgesetze gelten und von ihnen beachtet werden sollten, wenn sie aus ihren Disputationen siegggekrönt hervorgehen wollen: 1. an dem einfachen Wortsinn festzuhalten und jede mystische, allegorische und philosophische Deutung zurückzuweisen; 2. jede chaldäische Bibelversion, Targum, nicht anzuerkennen; 3. die Beweise aus der Agada (s. d. A.) oder die von Josephus zu verwerfen.; 4. alle von der Massora abweichenden Lesearten des biblischen, hebräischen Textes in der Septuaginta und der Vulgata nicht gelten zu lassen; ebenso 5. über Wörter des hebräischen Bibeltextes von zweifelhafter, vielfältiger Bedeutung nicht zur Disputation zuzulassen u. a. m. Eine andere Schrift von ihm ist über das Messiastum, die er auf seinem Schmerzenslager geschrieben und seinem Sohn gewidmet hat.[3]) 25. Isaak Nathan Kalonimos, oder Isaak Kalonimos ben Nathan, (im 15. Jahrhundert), Abkömmling einer gelehrten Familie in der Provençe; er selbst verewigte sich durch die Abfassung einer hebräischen, biblischen Concordanz, die einen umfassenden Ueberblick über den ganzen Sprachschatz der Bibel geben und die richtige Darlegung der Bedeutung der hebräischen Wörter und Ausdrücke erleichtern sollte, wodurch jeder willkürlichen Darstellung der Wörter vorgebeugt werden konnte. So wurde dieses Werk bei Disputationen ein unentbehrliches Hilfsmittel; er arbeitete daran vom Jahre 1437—1445. Auch als Verfasser zweier apologetischer Schriften kennen wir ihn, von denen eine „Tochachath Matheh", תוכחת מתעה, „Zurechtweisung des Irrlehrers", heißt und die Anklagen des Apostaten Geronimo widerlegt, dagegen die andere unter dem Namen „Ir Mibzar", עיר מבצר, unbekannter Tendenz ist.[4]) 26. Joseph Ibn Schemtob, (geb. um 1400, gest. als Märtyrer 1460), bedeutender Schriftsteller und beliebter Prediger, hochgeachtet, der am kastilianischen Hof verkehrte. Durch seinen häufigen Verkehr mit Geistlichen und andern hochangestellten Persönlichkeiten sah er sich genötigt, mit der christlichen Theologie

[1]) Mehreres im Artikel: „Profiat Duran". [2]) Auch diese Schrift wurde in neuester Zeit mehrere mal gedruckt, zuletzt in Leipzig 1866. [3]) Diese Schrift: „Magen Weromach" und die über „Messiastum" befinden sich als Manuskript in der Breslauer Seminarbibliothek Nr. XXVI. 2. Vergleiche Graetz, Geschichte B. 8 Note 4. [4]) Beide Schriften existieren als Manuskripte.

vertraut zu werden, um jede an ihn gestellte Bekehrung abweisen und jeder unwahren Darstellung der Lehren des jüdischen Glaubens entgegen treten zu können. So wurde er in Religionsgespräche gezogen und mußte bei Fragen an ihn zu Rede stehen. Die Resultate seiner Forschungen legte er in eine Schrift nieder, betitelt: „Zweifel über die Religion Jesu", ספקות בעקרים על מעשה ישו נוצרי, die sich handschriftlich in der Seminarbibliothek Nr. 38 in Breslau befindet. Eine zweite apologetische Arbeit von ihm war ein Kommentar zur Prophiat Durans satyrischen Schrift (s. oben): „Al tebi Kheabotecha", „Sei nicht wie Deine Väter". Endlich übersetzte er ins Hebräische die oben genannte Schrift: Chasdai Crescas (s. oben). 27. Simon ben Zemach Duran, (geboren 1361, gestorben 1444), ein gründlicher Apologet des Judentums, was seine Schrift: „Bogen und Schild", קשת ומגן, bezeugt. Aus derselben heben wir besonders den Nachweis hervor, daß Jesus von Nazaret die Aufhebung des mosaischen Gesetzes nicht beabsichtigte. Schärfer als Prophiat Duran (s. d. A.), der ebenfalls diesen Punkt erörtert, betont er, daß Jesus in seinen von den Evangelien gebrachten Aussprüchen die fernere Fortbauer des Gesetzes fordert,[1]) aber seine Jünger haben im Gegensatz zu Jesu Lehre die Aufhebung des Gesetzes ausgesprochen, um die Heidenwelt für das Christentum zu gewinnen und ihr die Annahme desselben zu erleichtern. Ferner giebt er daselbst eine ausführliche Begründung des Judentums auch gegen den Islam. Diese seine Schrift bildete einen Teil seines größern Werkes „Magen Aboth", das 4. Kapitel des zweiten Teiles, betitelt: חלק שוסינו, und wurde extra unter angegebenem Titel Livorno 1785 gedruckt.[2]) Mehreres siehe: Duran Simon. 28. Salomo Duran, (geb. 1410, gest. 1467). Sohn und Amtsnachfolger des Vorhergehenden. Auch er hat sich rühmlich durch seine apologetische Schrift: „Michamoth Choba", אגרת מלחמות חובה, als tüchtiger Kämpfer für seine Religion bekannt gemacht. Dieselbe ist meist gegen den Apostaten Geronimo de santa fé (s. Apostaten) gerichtet, dessen Ausfälle gegen das Judentum, namentlich gegen den Talmud, er gründlich widerlegt. Der Talmud sollte der Unkeuschheit Vorschub leisten, wo grade das Gegenteil die strenge Enthaltsamkeit von unkeuschem Lebenswandel gelehrt wird.[3]) 29. Joseph Albo, (geb. 1380, gest. 1444), Religionsphilosoph, Arzt und Prediger, der in seinem rühmlichst bekannten Werke „Ikkarim" die Grundsätze des Judentums gegen das Christentum und die extremen Richtungen im Judentum nach rechts und links erörterte und feststellte. — Er versteht die Angriffe auf das Judentum geschickt zurückzuweisen, andererseits aber auch für ein geläutertes Judentum einzutreten. In der Disputation zu Tortosa war er einer der Hauptvertreter des Judentums, aber er schloß sich denen an, die keinen thätigen Anteil an dem unfruchtbaren Hin- und Herreden nahmen, dafür richtete er seine Thätigkeit auf die Klarlegung der Grundlehren des jüdischen Gottesglaubens in seinen Lehren und Gesetzen und verfaßte das denkwürdige Buch: Ikkarim. Gegen das Christentum beweist er, daß die Messiasverheißungen, sowie der Messiasglauben nicht zu den Hauptdogmen des Judentums gehören. In Bezug auf die Fortdauer des Gesetzes lehrte er, daß das Judentum die Aufhebung einzelner Gesetze zugiebt. In spanischer Sprache verfaßte er ein Religionsgespräch, welches er mit einem hohen Kirchenfürsten

---

[1]) Siehe Abteilung III in dieser R.-E. Artikel „Fortdauer des Gesetzes." [2]) Unvollständig ist diese Schrift in dem polemischen Sammelwerk מלחמת חובה abgedruckt. Fälschlich ist dort der Namen des Verfassers Salomo Duran angegeben. Vergl. über ihn Senior Sachs in Kerem Chemed IX. pag. 114. [3]) Diese Schrift ist neuester Zeit unter dem Titel „Milchamath „Mizwa" in Leipzig 1856 und Lemberg 1857 erschienen.

gehalten; es sollte den Juden Spaniens zur Belehrung dienen. Mehreres siehe den Artikel: „Joseph Abo". 30. Don Isaak ben Juda Abarbanel, geboren 1437 in Lissabon, gestorben 1509 in Venedig. Indem wir hier über diese hervorragende Persönlichkeit der Juden Portugals und Spaniens auf den ausführlichen Artikel „Abarbanel Isaak" verweisen, erwähnen wir hier von seiner schriftstellerischen Thätigkeit seine gelehrte apologetische Schrift: „Jeschuoth Meschicho", ישועות משיחו, welche die von den jüdischen Apostaten in ihren Religionsgesprächen und öffentlichen Disputationen (s. d. A.) mit den jüdischen Gelehrten zitierten Stellen gegen das Judentum zur Begründung der Dogmen des Christentums in ihrem wahren Lichte darstellt und die andern Folgerungen aus denselben widerlegt und zurückweist.[1]) 31. Abraham Farisol, (geboren 1451), aus Avignon, später lebte er in Mantua und Ferrara. Wir nennen von ihm sein apologetisches Werk „Magen Abraham", worin er unter anderm gegen die Anklagen der Juden wegen Wucher auftritt, daß die Päpste den Juden die Wucherzinsen erlaubten, damit man von ihnen höhere Steuern nehmen könnte. 32. Liepmann (Jomtob) aus Mühlhausen (im Anfange des 15. Jahrhunderts), achtbarer Gelehrter, ein Deutscher aus Mühlhausen, später Rabbiner in Prag,[2]) der sich außer seinen andern Schriften,[3]) besonders durch sein apologetisches Buch „Nizzachon" (Wettstreit, Sieg), rühmlichst bekannt machte. In dieser Schrift kennen wir ihn als einen Mann von hervorragender Bildung, der Latein verstand, sodaß er die Evangelien und Episteln in lateinischer Sprache, sowie die lateinische Bibelübersetzung, Vulgata, gelesen und sich mit ihr vertraut machte. Nicht minder war er belesen in den Schriften der hervorragenden jüdischen Gelehrten Spaniens, deren freisinniger Auffassung der „Agada" er gegen die Angriffe auf den Talmud von seiten der Apostaten (s. d. A.) in seinem Nizzachon zur Verteidigung des Talmuds gefolgt ist. Seine oben erwähnte Schrift „Nizzachon" war gegen die Anklagen und Hetzereien des Apostaten Peter (1399—1400) gerichtet. Gegen die vorgebrachten Angriffe und Schmähungen des Talmuds sagte er unter Anderm: es sei in dem Teile des Talmuds (Agada genannt) mehreres hyperbolisch, eine Redeweise, die auch das biblische Schrifttum hat; anderes sei wunderbar, was jedoch nicht die Möglichkeit ausschließt; ferner ist vieles da, was nur bildlich aufgefaßt werden muß; endlich ist Vieles traditionell, auch sind Erzählungen als Traumerscheinungen, aber nicht als wirklich geschehen anzunehmen. Seine Polemik ist nicht gegen das Christentum allein, sondern auch gegen Ungläubige und Schriftverächter unter den Juden, als gegen die Karäer und deren Vorgänger, die Sadducäer, besonders gegen die Leugner der Schöpfung aus nichts, der leiblichen Auferstehung u. a. m. Die Schrift selbst bespricht in sieben Abteilungen, Pforten, die Schriftstellen des Pentateuchs, der Propheten und der Hagiographen, welche von den Christen als Beweise ihrer Dogmen vorgebracht wurden. Dieses Buch erregte in der Christenheit großes Aufsehen. Der Professor Hackspan an der Universität zu Altorf 1640 verschaffte sich eine Abschrift desselben, die er in Nürnberg 1644 drucken ließ. Eine Gegenschrift fertigte der Bischof von Brandenburg Stephan Mobacker an, die erschienen ist. Der Nizzachon hat eine Vorrede, wo er das Geschichtliche seiner Zeit vorbringt.[4]) 33. Jakob Nachmann von Belzyce (im 16. Jahrhundert), ein gelehrter Rabbanit in Polen, bekannt durch seine Schrift zur Widerlegung

---

[1]) Die jüngste Ausgabe dieser Schrift ist die von Königsberg 1865. [2]) Weiss V. S. 270. Nach den Angaben über ihn von dem Bischof Stephan in Brandenburg 1435 lebte er auch in Krakau. [3]) Er verfaßte auch סדר תקון גט sowie einen Kommentar zum שיר היחוד, Lied von der Einheit Gottes u. a. m. [4]) Ueber Mehreres verweisen wir auf Anmerkung 1 in Geigers Proben jüdischer Verteidigung III. Liebermann Volkskalender 1854.

der Behauptungen des Unitariers Martin Czechowitz gegen den Fortbestand des Judentums und des jüdischen Volkes. Diese Schrift erschien in Lublin 1581, scheint jedoch nicht mehr vorhanden zu sein. Sie muß sehr gründlich und überzeugend gewesen sein, da sich Czechowitz bald zu einer Gegenschrift bewogen fühlte.[1]) 34. Isaak ben Abraham, ein Karäer aus Troki bei Wilna in Polen, (geboren 1533, gestorben 1594), ein gelehrter Mann, der philosophische Bildung besaß und außer seiner Belesenheit in dem jüdisch-wissenschaftlichen Schrifttume auch des Lateinischen und des Polnischen kundig und mit der christlich-theologischen Litteratur vertraut war. In der damals auch in Polen herrschenden Bewegung auf christlich-theologischem Gebiete, die zur Bildung von verschiedenen Sekten und Parteien führte, wo Religionsgespräche, Disputationen über religiöse Themata an der Tagesordnung waren, war unser Abraham ben Isaak mit seinen Kenntnissen der jüdischen und christlichen theologischen Wissenschaft ein gesuchter und gern gesehener Mann. Er hatte Zutritt bei dem Adel, den Kirchenfürsten und in andern vornehmen christlichen Kreisen, die gern mit ihm Religionsgespräche hielten und über Glaubenslehren des alten und neuen Testaments disputierten. In denselben zeigte er sich bibelfest und auch im neuen Testament und in den Kirchenvätern sehr belesen. Ebenso waren ihm die Schriften der freiern religiösen Richtung in Polen bekannt, als von Nikolaus Paruta, Martin Czechowitz und Simon Budag. Es kamen auch die Fragen über die Fortdauer des jüdischen Gesetzes und den fernern Bestand des jüdischen Volkes u. a. m. vor, die von den Kirchenvätern als aufgehoben erklärt und durch das Christentum ersetzt gehalten wurden, zur Besprechung. Unser Isaak Troki weist solche Zumutungen zurück, da auch Jesus und Paulus das Gesetz befolgten und es selbst auszuüben ermahnten. Diese treffenden, geschichtlichen Nachweise mit verschiedenen Belehrungen über noch andere Themen, die in den Religionsgesprächen behandelt wurden, — stellte Isaak Troki vor seinem Tode 1593 zusammen; sie bilden das von ihm hinterlassene Werk „Chisuk Emuna", חזוק אמונה, „Befestigung des Glaubens", welches von einem seiner Schüler, Joseph aus Krakau, mit einer Vorrede von ihm und einer vom Verfasser herausgegeben wurde. Das Buch fand eine nicht geahnte Verbreitung und wurde ins Spanische, Lateinische, Englische und Französische übersetzt.[2]) Im Jahre 1681 hat es Professor Wagenseil zu Altorf mit andern ähnlichen Schriften mit lateinischer Uebersetzung unter dem Titel: „Tela ignea Satanea" herausgegeben. Ueber den Wert dieses Buches äußert sich Voltaire in seinen vermischten Schriften, Melanges I. III. p. 344. „Er (der Verfasser) hat all die Schwierigkeiten zusammengestellt, welche die Ungläubigen seitdem allgemeiner bekannt gemacht haben . . ., sie haben nichts angeführt, was sich nicht in dieser Glaubensveste des Rabbi Isaak findet." Ein Herzog von Orleans machte sich daran, dieses Buch zu widerlegen.[3]) In neuester Zeit hat der gelehrte Rabbiner David Deutsch in Sohrau, Oberschl., diese Schrift in korrektem, hebräischem Texte und mit einer guten deutschen Uebersetzung 1865 herausgegeben. 35. David de Pomis, ein berühmter Arzt in Italien, geboren in Spoleto 1525, gestorben in Venedig 1588; Abkömmling einer der ältesten Familien in Italien, deren Stammbaum bis auf die unter Titus (s. d. A.) nach Rom Gekommenen, genannt Hatapuchim, hinaufgeführt wird. Die Erlaubnis zur Ausübung der Arzneikunst erhielt er von Papst Pius IV. und war bei dem hohen Adel,[4]) auch beim Papst Pius IV., angesehen. Unter Papst Pius V. änderten sich seine günstigen Verhältnisse; er sah sich mehreren Beschränkungen in

---

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte Band 9, S. 489. [2]) Vergl. Geiger, in Liebermanns Kalender 1854 S. 43—45. [3]) De Rossi Bibliotheca Antichristiana p. 45. [4]) Er war Leibarzt bei dem Grafen Nicola Ursino und bei der fürstlichen Familie Sforza.

der Ausübung seiner Praxis unterworfen, gab dieselbe teilweise auf und lebte von da ab nur der Wissenschaft. Er schrieb unter anderm ein hebräisch-talmudisches Wörterbuch, betitelt: „Zemach David“ und eine „Apologia pro medico hebraeo“. In dieser apologetischen Schrift weist er die Verwandtschaft der christlichen Religion mit der jüdischen nach, welche nur freundliche Beziehungen zwischen Christen und Juden zur Folge haben sollte. Der jüdische Arzt wird von seiner Religion verpflichtet, den Christen als seinen Bruder zu lieben, ihm, wenn er krank ist, volle Aufmerksamkeit zuzuwenden, gegen das Vorurteil, der jüdische Arzt füge dem Christen Schaden zu. Er nennt eine große Anzahl von jüdischen Aerzten, die sogar Kirchenfürsten, Kardinäle und Päpste behandelt und für Widerherstellung ihrer Gesundheit bemüht waren und Auszeichnungen von ihnen und von ganzen Städten erhielten. Den Schluß dieser Schrift zieren mehrere Kernsprüche aus dem Talmud in lateinischer Uebersetzung, welche darthun, daß diese so sehr verläumdeten Schriften auch gesunde ethische Lehren verkünden. Diese Apologie ist dem Fürsten Franzisko Maria von Urbino gewidmet und hat auf den Papst Sixtus einen guten Eindruck gemacht und sein günstiges Verhalten gegen die Juden bewirkt. Der berühmte Aldus Manutius der Jüngere fühlte sich nach der Kenntnisnahme des Inhalts dieser Apologie bewogen, den Verfasser derselben zu beglückwünschen; sie wurde 1588 in Venedig gedruckt. 36. Simon Simcha Luzzato, (geb. 1590, gest. 1663), geachteter Rabbiner in Venedig, ein Mann von moderner Weltbildung und Kenner der jüdischen Wissenschaft in allen ihren Teilen. Von seinen Schriften in italienischer Sprache ist die unter dem Titel: „Discorso circa il Stato degli Hebrei“, „Ueber den Stand der Hebräer“, am bekanntesten. Er beweist den Engherzigen, wie die Juden durch ihre Beweglichkeit und weiten Verbindungen ein Segen für die Republik Venedig und deren volkswirtschaftliche Bedeutung geworden. Neben dem Lobe, das er den Juden in Bezug auf ihr sittliches Familienleben u. a. m. zollt, verschweigt er auch nicht deren Fehler. So befleißigt er sich in seiner Schilderung der Objektivität und will durch sie die sittliche Hebung der Juden, soweit sie durch Druck und Verfolgung heruntergekommen, bewirken.[1]) 37. Salomo Zebi Offenhausen (1615), ein Deutscher, der gegen die vom Haß geschwängerte Schrift des Apostaten (s. d. A.) Samuel Fr. Brenz „Jüdischer, abgestreifter Schlangenbalg“, eine in deutscher Sprache abgefaßte Apologie „Der jüdische Theriak“ veröffentlichte.[2]) 38. Manasse ben Israel, geb. in Lissabon 1604, gest. auf der Rückreise von England in Middelburg 1657. Rabbiner in Amsterdam, der sich durch die Abfassung und die Ueberreichung einer Adresse an Cromwell, den Protektor der englischen Republik in London, mit einem Schreiben an die Republik England, wo um die Wiederaufnahme der Juden in England gebeten wurde, rühmlichst bekannt machte. Das Schreiben enthielt eine längere Erklärung, eine Widerlegung der Vorurteile gegen die Juden und die Nachweise der Vorteile, welche England durch die Wiederzulassung der Juden gewinnen würde. Den wesentlichen Inhalt dieser zwei überreichten Schriftstücke faßte er später (1656) in eine Schrift: „Rettung der Juden“ zusammen, um die Gegenstimmen mit ihren Darlegungen zurückzuweisen. Markus Herz in Berlin hat diese Schrift 1782 ins Deutsche übertragen, die mit einer Vorrede von Moses Mendelssohn gedruckt wurde. Auch gegen die Blutbeschuldigung der Juden schrieb Manasse ben Israel eine treffliche Schrift: „Vindiciae Judaeorum“. 39. Isaak Pinto, (geb. in Bordeaux 1715, gest. in Amsterdam 1787). Ab-

---

[1]) Wir verweisen auf die treffliche deutsche Uebersetzung mehrerer Stücke aus dieser Schrift in Band III. S. 398—402 der Geschichte und Litteratur von Winter & Wünsche.
[2]) Dieselbe wurde mehreremal gedruckt.

kömmling der Marranen in Portugal, der von Bordeaux nach Amsterdam übersiedelte und daselbst wegen seiner Verdienste um den holländischen Staat und die portugiesisch-jüdische Gemeinde hoch geachtet war. Als Mann von Bildung und hohem Ansehen wurde er bald von seinen spanischen und portugiesischen Glaubensgenossen in Bordeaux ersucht, für sie eine Schutz- und Verteidigungsschrift abzufassen, die sie den Behörden in Frankreich überreichen wollten. de Pinto willigte ein und arbeitete dieselbe im Geiste der portugiesischen Juden aus, die sich als die sittlich höherstehenden betrachteten. In derselben verteidigte er die Juden und das Judentum gegen die Verläumdungen und Schmähungen derselben durch Voltaire (Reflexions, Haag 1762). Er führte unter anderm aus, es sei eine größere Sünde, eine ganze Nation zu verläumden, wegen der Vergehungen Einzelner derselben, zumal sie gegen die gerichtet ist, die ohnehin von allen geschmäht wird, daß Sämtliche wegen der Schuld Einiger verantwortlich gemacht werden. Die Juden haben infolge ihrer Zerstreuung den Charakter und die Sitten der Bewohner des Landes, wo sie ansässig geworden, angenommen. So gleiche ein englischer Jude nicht den Juden in Konstantinopel u. s. w. Aber Voltaire habe dennoch sie Alle in allen Ländern gleich beurteilt und verdammt. Voltaire sei den Juden die Wahrheit und seinem Jahrhundert Genugthuung schuldig. Diese Schutzschrift de Pintos erregte großes Aufsehen, sie wurde, weil sie in französischer Sprache abgefaßt war, viel gelesen und öffentlich günstig besprochen. Voltaire fühlte sich bewogen, in einem Antwortschreiben sein Unrecht einzugestehen.[1]) 40. **Jakob Hirschel Emden**, Sohn des berühmten Rabbiners in Amsterdam Zebi Aschkennsi, genannt Chacham Zebi, ein Mann von großer Gelehrsamkeit im Talmudischen und andern jüdischen Wissensfächern, geb. 1696, gest. 1776 Er wohnte in Emden, wo er fünf Jahre Rabbiner war, dann in Altona und Amsterdam; hat 24 wertvolle Schriften verfaßt, die er in seiner eigenen Buchdruckerei drucken ließ. In seinem Streite gegen Jonathan Eibelschütz (s. d. A.), der ihm viel Ungemach verursachte, erwies er sich als ein Mann von festem Charakter und unerschütterlicher Wahrheitsliebe. Als Apologet des Judentums trat er in seinem Schreiben an die Vierländersynode in Polen auf, die in Lublin und Jaroslau ihre Sitzungen hielt.[2]) In demselben weist er durch Zitierung von Aussprüchen aus dem Evangelium und den Briefen der Apostel und deren Geschichte nach, daß Jesus und Paulus, die zwei Gründer des Christentums, gegen die Aufhebung des mosaischen Gesetzes waren und ausdrücklich zur fernern Verpflichtung der Juden für dessen Aufrechterhaltung ermahnten und selbst danach lebten.[3]) Das Christentum, sagt er, sei für die Heiden gegründet worden, daß sie an Gott glauben und die noachidischen Gesetze (s. d. A.) vollziehen. Die Stifter des Christentums waren die wahren Wohlthäter für die Heidenwelt.[4]) 41. **Moses Mendelsohn**, geb. in Dessau 6. September 1729, gestorben in Berlin 1786. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit, mit der die Geschichte des Judentums ihre Epoche der neuern Zeit eröffnet. Wir sprechen hier von dem Manne als Apologet des Judentums und verweisen über alles andere seines Lebens und seiner epochemachenden klassischen Kulturarbeiten als Philosoph und Volksbildner auf den ihm gewidmeten besondern Artikel. Moses Mendelssohn war der erste deutsche Jude, der in deutscher Sprache für die

---

[1]) Vergl. Ausführlicheres darüber Frankels Monatsschrift 1868 S. 208 ff. [2]) Dieses Sendschreiben ist gedruckt in Hamburg bei Christian Simon 1757; ferner in dem von Jakob Emden herausgegebenen Seder Olam rabba wo Sutta und Megillath Taanith; auch in seiner Verteidigungsschrift: Motheg lo Chamor (Ein Zaum für den Esel.) [3]) Siehe Apostelgeschichte, Kap. 16; Matth. 5. 17. 19; Lukas Kap. 16. [4]) In deutscher Uebersetzung ist dieses treffliche Sendschreiben in der Geschichte der jüdischen Litteratur von Winter & Wünsche III. S. 710—713 abgedruckt. Man möge dasselbe dort nachlesen.

seinen Glaubensgenossen vorenhaltenen Menschenrechte eintrat und die gegen dieselben laut werdenden Vorurteile und Verunglimpfungen mit scharfen Geisteswaffen bekämpfte. Von seinen Schriften dieser Art nennen wir, als speziell apologetisch, zwei: a) den 35. Brief vom 26. April 1759, die neueste Litteratur betreffend, und b) die Vorrede zur deutschen Uebersetzung der in englischer Sprache in London erschienenen Schrift: „Rettung der Juden" von Manasse ben Israel, Rabbiner in Amsterdam. In dem 35 Brief vom April 1759, wo von der Ankündigung der deutschen Uebersetzung der Mischna (s. d. A.) von dem Capellan Rabe gesprochen wird, ergreift er die Gelegenheit, gegen die Verlästerung des talmudischen Schrifttums, besonders des Teils, der unter dem Namen „Agada" (s. d. A.) bekannt ist und die Legenden, Allegorien, Märchen u. a. m. enthält, das Wort zu ergreifen. „Der Talmud", sagt er unter anderm, „ist der Inbegriff aller, unserer Gesetze, der Sitten und Gebräuche unserer Glaubenslehren" u. a. m. Die Märchen, Allegorien u. a. m., die verlacht werden, machen kaum den 20. Teil des Talmuds aus, weiter enthält er gründliche Abhandlungen und Betrachtungen über die Rechte, den Gottesdienst und andere Gebote des alten Testaments. Sollten Männer, die Proben von ihrer Weisheit abgelegt haben, auf Dinge verfallen, die man Kindern nicht weiß machen kann? Die Allegorien, in die sie die Weisheit eingehüllt, sind nicht so widersinnig, als man glaubt. Wie die Natur ihre Früchte mit einer äußern Schale bekleidet, die oft ungenießbar ist, damit man bei der Schale sich nicht aufhalte sondern den Kern suche, so machten es die Talmudweisen, sie hüllten den Kern ihrer Lehren in Schalen ein.[1]) Die Vorrede zur deutschen Uebersetzung der Schrift: „Die Rettung der Juden" wurde als Anhang der trefflichen Schutzschrift Dohms „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden" (vollendet 1781) beigefügt, sie sollte die gehässigen, grundlosen Vorurteile gegen die Juden und ihre Religion bekämpfen und die darin ausgesprochenen Wahrheiten zum Gemeingut der gebildeten Welt machen. Dieselbe eröffnet er mit den Worten: „Dank sei der allgütigen Vorsehung, daß sie mich am Ende meiner Tage noch diesen glücklichen Zeitpunkt hat erleben lassen, in welchem die Rechte der Menschheit in ihrem wahren Umfange beherzigt werden". Den Hauptinhalt dieser Vorrede bilden die Verläumdungen und die erlogenen Verbrechen, die man den Juden andichtete, welche eine spätere Zeit als schändliche, boshafte Lügen enthüllte. So die Vergiftung des Kurfürsten Joachim II. durch den Juden Lippold u. a. m. Zum Schlusse nennen wir noch eine dritte vorzügliche Schrift Moses Mendelssohns, welche das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen zeichnet und im Gegensatz zum Christentume darstellt. Dieselbe, die den Titel führt: „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum" (1783) wurde von Kant als epochemachend bezeichnet, als die Verkündigung einer großen Reform, wenn auch nur langsam vorrückend, nicht allein für Juden, sondern auch für andere Bekenntnisse". Wir stehen bereits in der litterarischen Kampfeszeit der Emanzipation der Bekenner jüdischen Glaubens, welche eine große Menge von apologetischen Schriften des Judentums von Juden und Christen hervorgebracht, über welche wir auf den Artikel „Judenemancipation" verweisen.

Apostaten, מומרים. Wir sprechen hier von den jüdischen Apostaten im Mittelalter, etwa vom 11. Jahrhundert bis zur Neuzeit, die nach ihrem Uebertritt zum Christentume, teils aus Rache wegen erlittener Unbillen, teils zur Bewahrheitung ihres neuen Bekenntnisses, feindlich gegen Juden und Judentum auftraten und durch schändliche Verläumdungen und lügnerische Anklagen Verrat gegen sie

---

[1]) Siehe „Agada", und „Allegorie".

übten.[1]) Wir führen dieselben in chronologischer Reihenfolge vor. A) Petrus Alfonso, Gelehrter Jude, der 1106 zum Christentume übertrat, wird als Erster der spanischen Juden bezeichnet, der nach seiner Taufe feindlich gegen die Juden und das Judentum auftrat. Gegen seine Angriffe auf das Judentum und die von ihm gehaltenen Religionsgespräche haben die bedeutendsten Gelehrten Entgegnungen geschrieben.[2]) B) Nikolaus Dunin aus Rochelle in Frankreich (im 13. Jahrh.), ein Talmudkundiger, der nach der Taufe den Namen „Nikolaus" erhielt. Derselbe wurde von den Rabbinern in Frankreich wegen seines unsittlichen Betragens und infolge seiner zweifelnden Aeußerungen über den gültigen Fortbestand des Gesetzes und der Tradition in den Bann gelegt. Er trat darauf zum Christentume über und suchte sich an den Juden zu rächen. Vor den Papst Gregor IX. trat er 1239 als Ankläger gegen den Talmud auf; er gab an, daß in ihm die Worte der heiligen Schrift verdreht und unwürdige Vorstellungen von Gott gelehrt werden; auch enthalte er Schmähungen gegen Jesus und dessen Mutter u. a. m. Es waren 35 Anklagepunkte, die er vorbrachte und die zur Vernichtung des talmudischen Schrifttums aufforderten. Der Talmud, fügte er hinzu, sei an der Halsstarrigkeit der Juden schuld, daß sie nicht zum Christentume übertreten. Der Papst ging bereitwillig auf die Anklagen ein und forderte in einem Rundschreiben die Könige und Kirchenfürsten in Frankreich, England, Portugal und Spanien auf, die Talmudexemplare zu konfiszieren und sie den Dominikanern und Franziskanern zur Prüfung der Anklagepunkte Donins zu übergeben und sie, wenn die Anklagen sich bewahrheiten, öffentlich zu verbrennen. Am ersten Sonnabend der Fastenzeit, zur Zeit, da die Juden beim Gottesdienste in ihren Synagogen sein werden, soll die Konfiskation des talmudischen Schrifttums stattfinden, doch wurde diese päpstliche Aufforderung nur in Frankreich unter Ludwig IX., der den Namen „der Heilige" führte, vollzogen. Ein Tribunal, bestehend aus dem Erzbischof von Sens, dem Bischof Wilhelm von Paris und dem Dominikaner Goofroi von Belville mit andern Geistlichen lud einige Rabbiner vor, worauf der Talmud zur Verbrennung verurteilt wurde. Den durch diesen Vorfall trostlos gewordenen Juden kam unerwartet eine augenblickliche Hilfe. Eine hochgeachtete Persönlichkeit des geistlichen Standes, ein Erzbischof, verwendete sich für den Talmud, es sei, sagte er, der Talmud zum Verständnis der biblischen Bücher unentbehrlich. So kam der Beschluß nicht zur Ausführung. Aber ein sonderbares Geschick trat ein, der edle Erzbischof starb plötzlich im Palast des Königs. Die Geistlichkeit beeilte sich, dieses Ereignis dem Könige als göttliche Strafe für seine Verwendung zur Rettung des Talmuds zu deuten. Der König bereute seine That und befahl, eine nochmalige Prüfung der Anklagepunkte Donins vorzunehmen. In einer Disputation zwischen drei Rabbinern, zu denen der Pariser Rabbiner R. Jechiel gehörte, und dem Apostaten Donin, sollte darüber entschieden werden. Dieselbe fand den 24. Juni 1240 (Montag den 20. Tamus) in Gegenwart der Königin-Mutter Blanche statt. Die Zensurkommission verurteilte den Talmud zum Scheiterhaufen. Die Ausführung geschah einige Jahre später. Im Jahre 1244 wurden 24 Wagen mit Talmudexemplaren in Paris öffentlich verbrannt.[3]) Es war das erste Autodafé des Talmuds.[4]) Ein Klagelied, verfaßt von Rabbi Meir aus Rotenburg, drückte die Trauer darüber aus. Dasselbe wird heute noch in den Synagogen am 9. Ab vorgetragen; es beginnt mit den Worten שאלי שרופה באש. Mehreres siehe: „Disputationen" und

[1]) Ausführliches darüber bei Zunz, die Synagogale Poesie, S. 13—15. [2]) Die meisten befinden sich in der Sammlung מלחמות חובה. Vergl. de Rossi col. 1710 f. 1—10. ([3] Graetz, Geschichte VII. S. 217. [4]) Vergl. daselbst Note 5.

„Jechiel, Rabbiner in Paris". C) **Pablo Christiani**, auch **Fra Paulo**, getaufter Jude im 13. Jahrhundert, Beichtvater des Königs von Aragonien. Derselbe wurde in dem von Raymund de Penjaforte errichteten Seminar für Missionare in Aragonien herangebildet und von da zur Bekehrung der Juden ausgesandt. Auf seinen Reisen suchte er in Religionsgesprächen den Juden zu beweisen, daß Bibel und Talmud das Christentum verkünden. Nach Erfolglosigkeit desselben versuchte der Erzbischof Raymund Disputationen zwischen ihm und den Rabbinern anzustellen. Im Jahre 1263 war die erste Disputation mit Pablo und mehreren Rabbinern, zu denen auch Nachmanides gehörte, über die wir in dem Artikel „Disputationen" nachzulesen bitten. Eine spätere Anklage gegen den Talmud übersandte er dem Papst Clement IV. mit dem Ersuchen, dieselbe einer Kommission zur Prüfung vorzulegen und den Talmud, wenn sie richtig befunden wird, zum Verbrennen zu verurteilen. Aber selbst Raymund Martin sprach sich gegen solche Zumutung aus, er meinte, daß sich auch im Talmud Aussprüche über die Wahrheiten des Christentums befinden. Nur sollte man die Stellen in ihm streichen, die gegen das Christentum aussagen. D) **Abner de Burgos**, später Alfonso Burgensis oder de Valladolid, geb. 1270, gest. 1346. Angesehener Gelehrter in Kastilien, Kenner des biblischen und talmudischen Schrifttums, der auch in andern Wissenschaften heimisch war, und sich die Arzneikunde zu seinem Lebensunterhalt bestimmte. Die aristotelische Philosophie und die Astrologie hatten auf die Gestaltung seines spätern Lebens bedeutenden Einfluß. Die Bescheidenheit und Entsagung, welche die jüdischen Gelehrten auszeichneten, legte er ab und strebte dagegen nach Pracht und Lebensbequemlichkeit, wozu ihm jedoch bald die Mittel fehlten. Da seine Glaubensgenossen ihm hierzu jede Unterstützung versagten, trat er 1330 zum Christentum über; er wurde in einer größern Kirche zu Valladolid Sakristan und erhielt eine große Pfründe, sodaß er seine weltlichen Wünsche befriedigen konnte. Sein Glaube an die astrologischen Lehren, der Mensch unterliege der über ihn verhängten, in den Sternen verzeichneten Bestimmung, hat jede bessere Regung in ihm vernichtet. In einer Schrift stellte er die menschliche Freiheit in Abrede. Als Christ trat er gegen das Judentum und dessen Bekenner auf; er wurde für sie ein gefährlicher Apostat, der Anklagen gegen sie häufte, wozu er seine Kenntnisse und Belesenheit im jüdischen Schrifttume mißbrauchte. In mehreren Schriften schleuderte er Angriffe gegen das Judentum und verteidigte das Christentum. Von diesen sandte er eine seinem frühern Freunde Pulkar zu, von dem er als Antwort ein derbes Spottgedicht zugesandt erhielt. Bald trat er sogar vor den König Alfonso von Kastilien als Ankläger gegen die Juden auf, sie sprechen in ihrem Gebete Verwünschungen gegen Christen aus. Es wurde nämlich im 2. Jahrhundert unter dem Patriarchat des R. Gamliel II. (s. d. A.) gegen die Ueberläufer und Verräter, welche den Römern Denunziationen zubrachten und die meist der Sekte der Judenchristen angehörten, eine Verwünschungsformel abgefaßt, die nichts mit den Bekennern des Christentums gemein hatte. Aber der Täufling Alfonso verläumdete, als wenn dieses Gebet sich auf Christen bezöge. Der König von Kastilien zog darüber die Vorsteher der jüdischen Gemeinde zu Valladolid zur Verantwortung. Nach einer vom König veranstalteten Disputation darüber zwischen Alfonso und den Juden wurde die Verrichtung dieses Gebetes im Jahre 1336 verboten. Seine in hebräischer Sprache verfaßten Schriften waren: 1. ein Superkommentar zu Ibn Esras Kommentar zu den zehn Geboten; 2. eine polemische Schrift: „More Zedek", gegen die Agada im Talmud; 3. eine Widerlegung der apologetischen Schrift von David Kimchi; 4. eine Rechtfertigung der Astrologie gegen Pulgars Schrift: אגרת החרפות

betitelt: „Minchath Kenaoth“, Eifergabe. E. **Johannes von Valladolid (1335)**, getaufter Jude, Verfasser zweier gegen das Judentum feindlichen Schriften, der vom Könige in Katalonien die Erlaubnis erhielt, Religionsgespräche mit den Juden in jeder Stadt zu halten, zu denen sie sich einfinden mußten. In Burgos fand in Gegenwart des Erzbischofs Gomez von Toledo eine solche Disputation statt. Im Jahre 1375 mußte die ganze jüdische Gemeinde von Avila sich in die dortige große Kirche begeben, wo im Beisein von Christen und Muhamedanern disputiert wurde. Der gelehrte Moses Kohen aus Tordesillas trat da als Verteidiger des Judentums auf. Mehreres siehe: „Disputationen“. F. **Astruk Remach** (im 14. Jahrhundert) aus Fraga, ein geachteter Gelehrter, der als Jude zu den Säulen der Rechtgläubigkeit gehörte; er war auch ein angesehener Arzt und verkehrte mit den angesehensten Juden von Saragossa. Nach der Taufe erhielt er den Namen „Franzisko dias Korni“ und trat gegen das Judentum feindlich auf, machte unter den Juden Proselyten, auch versuchte er seinen Freund En Schaltiel Bonafaur für das Christentum zu gewinnen. In einem Sendschreiben an ihn hob er die christliche Religion hervor und sprach von deren Verkennung bei den Juden. Die Antwort seines Freundes war ausweichend und milde, aber der Dichter Salomo ben Ruben Bonfed fertigte ihn in gereimter Prosa mit gelungener Wendung recht geharnischt ab. Er sagte in betreff der Berufung auf die biblischen Aussprüche, die für das Christentum sprechen sollen: „Ihr drehet und deutet die Bibelverse zur Begründung der Trinität, so daß ihr auch eine Viereinigkeit, gehörte dieselbe zu eurem Glauben, hättet herausdeuten können. G. **Salomo Levi aus Burgos**, später Paulus de santa Maria, auch Paulus Burgensis, (geb. 1352, gest. 1435 im Alter von 83 Jahren). Gelehrter, der in den Fächern der Wissenschaft heimisch war. Als Rabbiner stand er mit dem höchst angesehenen Rabbiner Isaak ben Scheschet in gelehrter Korrespondenz. In seinem Leben war er streng religiös; er vollzog pünktlich sämtliche Ritualien und wurde als Säule des Judentums verehrt. Aber seine bisherige Thätigkeit genügte ihm nicht, er sehnte sich nach geräuschvoller Thätigkeit. Es gelang ihm, am Hofe ein Amt zu erlangen, und war wie umgewandelt. Er spielte den Großen, hielt sich Gespann, Prachtwagen und viele Diener. Da erfolgte eine starke Judenverfolgung im Jahre 1391, die ihm jede Hoffnung auf eine höhere Stellung am Hofe vernichtete. Sein Ehrgeiz ließ ihm keine Ruhe, er faßte den Entschluß Christ zu werden. Im Jahre 1391 ließ er sich nach zurückgelegtem 40. Jahre taufen und erhielt den Namen Paulus de santa Maria oder Paulus Burgensis. Dieser Uebertritt ihres so hoch verehrten Mannes war für die Juden niederschmetternd, es war eine Schreckenskunde, die völlig betäubend auf sie wirkte. Sein gelehrter Freund und ehemaliger Schüler Josua Lorki wandte sich an ihn mit der Frage nach dem Grunde seines plötzlichen Uebertrittes. Er kann sich nicht denken, schrieb er, daß äußeres Glück, Prunk und Glanz ihn dazu bestimmt hätten. Ich erinnere mich, fuhr er fort, wie Du im Reichtum, von Dienern umgeben, lebtest, aber Dich dennoch nach einer einfachen Lebensweise und der Beschäftigung mit der Wissenschaft zurücksehntest. Die Erniedrigung der Juden kann für Dich kein ausreichender Grund gewesen sein, da die Juden in Asien freier und selbständiger leben und sogar Staaten bilden. Hat Dich vielleicht ein Philosoph verführt, daß alle positiven Religionen nichts als Blendwerk seien. Sollten Dir Schriftdeutungen und Glaubenswahrheiten klar geworden sein, die den Männern vor Dir verborgen geblieben? Schließlich gelangt er zur Frage, ob es einem geborenen Bekenner einer Religion obliege, zu forschen und zu prüfen, ob eine andere Religion Besseres lehre. Doch, wo bliebe dann der feste Glaube? Man befände sich ja in steter Unruhe, vielleicht nicht den

rechten Glauben, der zur Seligkeit führe, zu haben. Paulus antwortet ihm kurz und bestimmt, daß jeder Jude sich zum Christentum bekehren müsse. Er unterzeichnete den Brief: Salomon Levi, der Gott nicht richtig erkannt hat, aber als Paulus de Burgos ihn auf rechte Weise verehren gelernt habe.[1]) Paulus wählte nun den Beruf des Geistlichen und hatte damit Glück, die höchsten Würden eines christlichen Geistlichen wurden ihm zu teil. Auf der Universität in Paris, wohin er sich begab, lag er dem Studium der christlichen Theologie ob. Seine hebräischen Kenntnisse verhalfen ihm bald zu Auszeichnungen. In kurzer Zeit erhielt er die Weihe eines Priesters. Er begab sich darauf nach Avignon zum dort residierenden Gegenpapst Benedikt XIII. Dieser erhob ihn zum Archidiakonus von Trevinjo und zum Canonicus von Sevilla, auch zum Bischof von Carthagena. Ebenso überhäufte ihn der König von Kastilien Heinrich III. mit Gunstbezeugungen. Er erwies sich dafür dankbar. Gegen die Juden und das Judentum trat er gleich den andern Apostaten gehässig auf. Mit den Waffen der jüdischen Litteratur bekämpfte er das fernere Bestehen des Judentums. Ein Sendschreiben richtete er an seine frühern Bekannten unter den Juden, auch an den Leibarzt des Königs von Navarra, an den Oberrabbiner und Leibarzt des Königs von Kastilien Heinrich III. u. a. m. Durch Verläumdungen suchte er neue Verfolgungen gegen sie herauf zu beschwören, auch gegen Chasdai Crescas schmiedete er Ränke. H. Josua ben Joseph Ibn Vives aus der Stadt Lorqui, Allorqui, in Murcia, Arzt und Kenner der jüdischen Litteratur, der auch heimisch in andern Wissensfächern war. Sehr früh wurde er in jüdischen Kreisen durch seine Mahnschreiben an den zum Christentum übergetretenen Paulus Burgensis, dessen Schüler und Freund er gewesen und ihm wegen seiner Taufe Vorstellungen machte, berühmt. Doch trat er später selbst zum Christentum über und erhielt den Namen Geronimo de santa fé; er wurde Leibarzt des Papstes Benedikt XIII. in Avignon. Demselben riet er zur Veranstaltung einer großen Disputation zu Tortosa, die 1413—1414 abgehalten wurde. Hier trat er den vorgeladenen jüdischen Notablen gehässig gegenüber; erhob Anklagen gegen das Judentum und dessen Bekenner. Wir haben über den Verlauf dieser Disputation in dem Artikel „Disputationen“ berichtet und heben hier nur hervor, daß er folgende Streitschriften verfaßte: 1. Ueber die Irrtümer der Juden, in 12 Abschnitten und 2. Gegen den Talmud, mit 6 Abschnitten. Beide Schriften wurden im Auftrage des Gegenpapstes Benedikt XIII. vor der Disputation verfaßt und sollten Bestandteile derselben bilden.[2]) J. Pasach, Peter, ein getaufter Jude in Deutschland, der nach seiner Taufe „Peter“ hieß. Von Haß gegen seine frühern Glaubensgenossen erfüllt, trat er mit Anklagen gegen das Judentum in mehreren deutschen Städten auf. Den alten Anklagen früherer Apostaten fügte er eine neue hinzu: die Juden schmähen in dem Schlußgebet „Alenu“ (s. d. A.) Jesus und bewirkte, daß viele Juden in Prag den 3. August 1399 verhaftet wurden, unter denen sich der gelehrte Liepmann Mühlhausen befand.[3]) K. Paulus de Heredia (geb. 1405, gest. 1485). Gelehrter in Aragonien, der sich als Jude einiges Wissen des jüdischen Schrifttums aneignete, so daß er mit christlichen Theologen zu disputieren verstand, denen gegenüber er das Judentum in Schutz nahm. Später wurde er Christ und machte sich durch eine dem Gesetzeslehrer (Tana) Nechunja ben Hakana, im 2. Jahrhundert, unterschobene Schrift bekannt,

---

[1]) Abgedruckt ist dieser Brief in der Sammlung „Dibre Chachamim“ von Elieser Aschkenasi Tunensis pag. 31. Vergleiche Geschichte Graetz 8, Note 3 und Liebermanns Kalender 1850/51 die Apologie der Juden im Mittelalter, auch Ozar Nechmad II. S. 5., wo diese Antwort gebracht wird. [2]) Gegen diese Schriften hat Don Vidal, der Sprecher in der Disputation, eine bedeutende Gegenschrift, betitelt: קודש קדשים verfaßt. [3]) Vergleiche Wolf I. p. 347. Graetz, Geschichte 8 S. 76, Anmerkung 2.

die dem Christentume große Dienste leisten sollte. Diese Schrift, in hebräischer Sprache, gab er vor, habe er aufgefunden und lateinisch übersetzt, sie verkünde das christliche Dogma der Trinität, die jungfräuliche Geburt Jesu und dessen Messianität, die Aufhebung des jüdischen Gesetzes und deutet den geheimnisvollen Gottesnamen, das Tetragrammaton, auf Jesus. Das Buch führte den Namen: „Igereth Hassodoth", Brief der Geheimnisse. Darin ermahnt Nechumja ben Hakana, Jesus als den wahren Messias anzuerkennen und legt zuletzt das christliche Bekenntnis ab. Die Schrift verrät sich dadurch, daß sie Nechumja, der im 2. Jahrhundert lebte, dem Redakteur der Mischna, Jehuda Hanassi im 3. Jahrhundert Mitteilungen machte. Dieselbe sollte als Bekehrungsschrift zur Verbreitung des Christentums dienen. Eine andere Schrift von ihm war gegen den Talmud, betitelt: De Mysteriis fidei und eine dritte: Corona regia spricht über die unbefleckte Empfängnis Maria, die er dem Papst Innocenz VII. gewidmet hat. L. Peter Schwarz, getaufter Jude in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er erhob als Apostat feindliche Anklagen gegen die Juden und das Judentum und erwirkte sich die Erlaubnis, in der Kirche Bekehrungsreden gegen die Juden zu halten, welche sie anhören mußten. M. Hans Vagol (Mitte des 15. Jahrhunderts). Apostat, der ebenfalls gegen das Judentum feindlich auftrat; er erhob gegen den Rabbiner in Regensburg (geb. 1400, gest. 1486), Anklage, er habe ihm ein Christenkind abgekauft und es geschlachtet. Der Rabbiner wurde in Haft genommen. Aber endlich besann sich der Ankläger und gestand ein, der Rabbiner sei unschuldig, da die Anklage falsch war. Der greise Rabbiner wurde aus der Haft entlassen. N. Viktor von Korban, ein höchst gefährlicher Apostat, der angeblich früher Rabbiner war, (geb. 1432, gest. 1515). In seinem 50. Jahre trat er zum Christentum über. Derselbe verstand wenig hebräisch und ebenso waren seine Kenntnisse im Rabbinischen nur gering.[1]) Der Erzbischof von Köln und der Landgraf von Hessen veranstalteten, um seine Christgläubigkeit zu prüfen, eine Disputation in Pappelsdorf bei Bonn zwischen ihm und mehreren jüdischen Gelehrten des Rheinlands, bei der viele Hofleute, Geistliche und Ritter zugegen waren. Der Judenfeind Hochstraten in Köln, an der Spitze der Judenfeinde fand an ihm und an dem Täufling Pfefferkorn (s. d. A.) ein gefährliches Werkzeug; sie verläumdeten die Juden bei dem Erzbischof Hermann und bewirkten deren Ausweisung aus der Niederrheingegend.[2]) Der Apostat Viktor von Korban erneuerte die Anklage gegen den Talmud und drang bei dem genannten Erzbischof auf Verbrennung desselben. O. Joseph Pfefferkorn, später nach der Taufe Johannes Pfefferkorn, ein Jude aus Mähren, wo sein Oheim Rabbiner war. Bei diesem erwarb er sich einige Kenntnisse im Hebräischen und im Talmud, die er als Christ gegen seine früheren Glaubensgenossen schrecklich mißbrauchte. Mit seiner Taufe hat es folgendes Bewandnis. Er wurde wegen eines Diebstahls angeklagt und überwiesen, um sich der Strafe zu entziehen, trat er zum Christentum über. Im Jahre 1505 nahm er die Taufe und erhielt den Namen Johannes Pfefferkorn. Der Bund der Dominikaner, der schlimmste der Judenfeinde, an deren Spitze der bekannte Hochstraten stand, zog getaufte Juden an sich, die sie zu geschickten Werkzeugen für ihre Anschläge gebrauchten. Neben Viktor von Korban war Pfefferkorn, jünger und ränkevoller, vorzüglich geeignet hierzu. Den Namen Pfefferkorn tragen elf Schriften, von denen die meisten nur dem Namen nach von ihm sind. Er mag wohl das Material zu denselben geliefert und tüchtig mitgeholfen haben, aber die Abfassung derselben war das Werk eines Andern. Mit einer fürchterlichen Ver-

---

[1]) Nach der Schrift De vita et Morbüs Judaeorum Kapitel 1 von Ortuinus Gratius, zu der Korban das Material geliefert hat. [2]) Daselbst Kapitel 24.

folgungswut tritt er in ihnen gegen den Talmud und die Bekenner des jüdischen Glaubens auf und drängt auf die Vernichtung des talmudischen Schriftums. In der ersten Schrift: „Spiegel zur Ermahnung", ist er noch unter der Maske der Heuchelei freundlich und angeblich auf das Wohl der Juden bedacht; er erklärt darin die Anklagen gegen sie vom Schlachten der Christenkinder als lügnerische Verläumbung und bittet die Christen, die Juden nicht auszuweisen. Doch bald ermahnt er die Israeliten, ihre Hoffnung auf die Ankunft des Messias aufzugeben, wobei er auf das schmähliche Ende des Pseudomessias Lämmlein (siehe Messiasse) hinweist. Es kämen jetzt so viele Uebertritte der Juden zum Christentum vor, sie möchten ihnen nachfolgen. Aber in seinem vollen Haß gegen Juden und Judentum erscheint er in den andern Schriften. Wir nennen von denselben: „Die Judenbeichte", „Das Osternbuch", „Der Judenfeind", „In Lob und Ehren dem Kaiser Maximilian", „Der Brandspiegel" und „Die Sturmglocke". Uebergehen wollen wir die Angaben in seinen Anklagen und Aufforderungen zur Vernichtung der jüdischen Bücher. Die Zeit war schon eine andere, gegen die die Macht der Dominikaner gebrochen erschien. Die Vorboten besserer Tage waren da; sie wagten schon den Kampf für Licht und Wahrheit. Mehreres siehe „Disputationen".

Asaria de Rossi, עזריה מן האדומים, Asaria von dem Geschlechte der Roten (geb. 1514, gest. in Ferrara 1578). Angesehene historisch-wissenschaftliche Persönlichkeit, die erste unter den Juden des Mittelalters, die zur Erklärung der geschichtlichen und archäologischen Angaben in dem jüdischen, nachbiblischen Schrifttume, als in Mischna, Talmud und Midrasch, auch die Berichte darüber in den Schriften Philos, Flavius Josephus und der Kirchenväter heranzog und sie benutzte. In Mantua 1514 geboren, genoß er eine sorgfältige Bildung und studierte die Arzneiwissenschaft, worauf er als Arzt in Ferrara praktizierte. Doch bald zog ihn auch das Studium der hebräischen Wissensfächer an, denen er sich in seiner Mußezeit hingab. Er zeichnete sich in seinen vorgenommenen Arbeiten als Kritiker aus und leistete Vorzügliches. Mehrere Schriften machten ihn bald berühmt, aber sie zogen ihm auch den Haß der Strenggläubigen unter den Juden zu, der sich bis zur Verdammung seiner Schriften steigerte. Sein Hauptwerk, betitelt: „Meor Enajim", מאור עינים, Augenleuchte, zerfällt in drei Teile, von denen der erste „Kol Elohim", Stimme Gottes, das erlebte furchtbare Erdbeben in Ferrara schildert, wozu er auch die biblischen Schrifstellen von Erdbeben in Palästina heranzieht und sie bespricht. Der zweite Teil „Habrath Sekenim", Ansehen der Alten, enthält eine hebräische Uebersetzung der griechischen Schrift „Aristäas" (s. d. A.) eine Abhandlung über die Septuaginta (s. d. A.) Der dritte Teil endlich: „Imre Bina, אמרי בינה, behandelt in 60 Kapiteln verschiedene archäologische und geschichtliche Gegenstände des talmudischen Schrifttums, als: die Alexandersage, die Anfertigung der griechischen Pentateuchübersetzung, Septuaginta, die Juden Alexandriens und Cyrenes, den Barkochbakrieg, den König Cyrus, die Hohenpriester in Jerusalem, den spätern Kaiser Titus, die verschiedenen Zeitrechnungen u. a. m. Vor allem aber sind seine Arbeiten über Philo, Josephus, die Sekten, besonders über die Essäer hervorzuheben. In diesen Arbeiten zeigte er, wie notwendig es sei, auch Stimmen, Nachrichten und Urteile im griechischen Schrifttume, auch in den von Nichtjuden, anzuhören. Durch Aufstellung von Parallelen zu den Berichten in den hebräischen Schriften gelangte er zu Urteilen, die von der gewöhnlichen Annahme abwichen. So soll nach ihm die Zählungsweise der Juden nach der Weltschöpfung nicht ganz richtig sein, weil sie auf falschen Angaben im Talmud beruhe u. a. m. Aber im Lager der Strenggläubigen sah man dieses neue Verfahren als unerlaubt und sündhaft an. So wurde in

Palästina eine Verdammung über seine Schriften ausgesprochen. Joseph Karo, der Verfasser des Schulchan Aruch (s. d. A.), beauftragte als Vorsitzender des Rabbinats den Elisa Gallai das Verdammungsurteil anzufertigen. Aber 1515 starb Joseph Karo, bevor er die Schrift unterzeichnete. In Italien waren die Rabbiner nicht so fanatisch. Das Rabbinat in Mantua verbot nur den Jünglingen das Lesen dieser Schriften vor ihrem 25. Jahre. Asaria de Rossi selbst hat gegen diese Anklagen seiner Schriften eine ausführliche Schrift „Mezaref Lekeseph" abgefaßt, in der er sämtliche Angriffe überzeugend zurückweist.

Ascher ben Jechiel, אשר בן יחיאל, genannt Ascheri, אשרי. Bedeutender Gelehrter im Talmudischen (1250—1327), ein Deutscher aus dem Rheinlande, wo schon seine Ahnen namhafte Talmudgelehrte waren. Ascheri selbst war ein Jünger des Rabbiners Meir aus Rothenburg, von dem er sich die scharfsinnige Lehrweise der Tosafisten (s. d. A.) aneignete, sodaß er nach dem Tode seines Lehrers zu den bedeutendsten Rabbinern Deutschlands gezählt wurde. Im Jahre 1203 wanderte er infolge ausgebrochener Verfolgung gegen die Juden und wegen des von ihm für seinen gefangen gehaltenen Lehrer Mair aus Rothenburg geforderten hohen Lösegeldes — mit Frau und Kindern über Savoyen nach Südfrankreich (Montpellier) und später von da nach Spanien, wo er sich in Toledo niederließ und 1305 daselbst zum Rabbiner gewählt wurde. Als Deutscher fühlte er sich dort mit seinen Sitten, religiösen Anschauungen und seiner gewohnten Lebensweise fremd. Auch mit seinem Wissen, das sich nur auf das Rabbinische erstreckte, stand er gegenüber den jüdischen Gelehrten Spaniens, welche mit jüdischem Wissen allgemeine wissenschaftliche Bildung vereinigten, vereinsamt da, ihm waren die wissenschaftlichen Studien der Juden in Spanien und in der Provence völlig verhaßt; er dankte Gott, der ihm vor dem Verderbnis dieser Studien bewahrt habe.[1]) In der Streitfrage über Moses Maimonides schloß er sich dem Hauptgegner Abba Mari (s. d. A.) gegen die Freunde Maimanides an, er ging noch weiter und forderte die Berufung einer Synode, die das Studium fremder Wissenschaften, besonders das der Philosophie, ein für allemal verbieten solle. Mit Ausschluß aller andern Wissensfächer sollte das Studium des biblischen Schrifttums und des Talmuds Sache der Rabbiner werden. Ascheris ganze Geistesthätigkeit erstreckte sich auf das talmudische Gebiet; er bearbeitete den Talmud für die religiöse Praxis, wobei er die Entscheidungen Alfasis (s. d. A.) und die der Rabbiner Deutschlands und Nordfrankreichs zu Grunde legte. Diese Arbeiten zogen ihm wegen ihrer Klarheit die Achtung der Mit- und Nachwelt in der Judenheit zu, er wurde als eine der ersten Autoritäten im Rabbinischen angesehen. Außer diesen Arbeiten verfaßte er einen Kommentar zum Talmudtraktat Nedarim, auch zur Mischna des ersten und sechsten Seders; ebenso Kommentarzusätze zu mehreren andern Talmudtraktaten „Halachoth Ketanoth".[2]) Ferner stellte er seine ausgearbeiteten Gutachten zusammen, die mehrere mal gedruckt wurden und sich einer großen Beachtung erfreuten. Unter dem Namen „Hanhaga", Führung, oder „Orchoth Chajim" verfaßte er eine lesenswerte ethische Schrift, die er zunächst für seine Kinder bestimmte, aus welcher Dr. Leopold Zunz in seiner gelehrten Schrift: „Zur Geschichte und Litteratur" S. 147—149 einige Auszüge brachte. Mit Salomo ben Idereth (s. d. A.) stand er im Briefwechsel. Auch sein früheres feindliches Auftreten gegen alles Fremdwissenschaftliche mäßigte sich allmählich, sodaß er den berühmten jüdischen Astronomen Isaak Israeli zur

---

[1]) Vergl. Kebod Elohim p. 27 b von Joseb ben Samuel. [2]) Als zu Sepher Thora, Mesusoth, Tephillin u. a. m.

Abfassung und Herausgabe seines Werkes „Jessod Olam“ über Mathematik und Kalenderwesen aufmunterte. Ascheri starb im Jahre 1327 in Toledo, wo sein Sohn Juda ihm als Rabbiner nachfolgte. Ein zweiter Sohn Jakob machte sich durch die Abfassung der vier Codices „Turim“ rühmlichst bekannt. Mehreres siehe „Schulchan Aruch“.

B.

Bachja, auch **Bechai ben Joseph Jbn Pakuda** oder **Bakoda.**[1]) בחיי, mit dem Epitheton, Bachja der Fromme als בחיי החסיד, oder Bachja der Richter, בחיי הדיין,[2]) auch: Bachja der Aeltere, בחיי הזקן.[3]) Rühmlicher Religionsphilosoph, Rabbiner in Saragossa, weithin bekannt durch seine philosophisch-religiöse Moralschrift: „Anweisung oder Anleitung zu den Herzenspflichten“, תורת חובת הלבבות, die er in arabischer Sprache im Jahre 1050 unter dem Titel: „Kitab al Hidaja Faradhi al Kalub“ verfaßte. Dieselbe wurde später von zwei Gelehrten, von Juda Jbn Tibbon (s. d. A.) und Joseph Kimchi (s. d. A.) hebräisch übersetzt,[4]) und sehr oft kommentiert. Auch ins Spanische und Deutsche wurde diese Schrift übertragen. In zehn Abteilungen, Pforten, behandelt sie: 1. die Einheit Gottes; 2. die Betrachtung der Natur, wie sie die göttliche Güte und Fürsorge offenbart; 3. den Gottesdienst; 4. das Gottvertrauen; 5. die Gottweihung unserer Arbeit; 6. die Demut; 7. die Buße; 8. die Abrechnung des Menschen mit seiner Seele; 9. die Enthaltsamkeit und Absonderung und 10. die Gottesliebe. Von seinem Leben und seinem Wirken wissen wir nur, daß er Mitglied des Rabbinatskollegiums war und als Richter fungierte. Wo? Man vermutet in Saragossa, der Stadt der bedeutendsten Gelehrten im 11. und 12. Jahrhundert.[5]) Nach seiner genannten Schrift, die uns ein Abbild von ihm erkennen läßt, war es ein Mann tiefinniger Religiosität mit starkem Sittlichkeitsgefühl, dem nicht die Vollziehung äußerer Gesetzeswerke als wahre Frömmigkeit gilt, es muß zu derselben die innere Gesinnung, die Herzensempfindung hinzukommen, die äußerliche Frömmigkeit muß Ausdruck der innern Stimmung werden. Die Vorschriften der Religion, lehrte er, bestehen aus äußern, leiblichen Pflichten zur Bethätigung der menschlichen Glieder, חובת האברים, und aus innern Geboten, den Herzenspflichten, חובות הלבבות, von denen erstere nur Wert haben, wenn sie mit letztern verbunden sind. Mit einem Worte, Bachja dringt auf die Verinnerlichung der Religion mit ihren Gesetzen, wodurch er den Gegensatz zu den Lehrern bildet, welche Gesetzescodices abfassen, die nur äußere Frömmigkeit bestimmen, nur leibliche Gesetzeswerke aufstellen. Bachjas Buch giebt, was das Herz zu seiner Veredlung bedarf; es will, daß der Mensch in sein Inneres hinabsteige, sich da seiner Vorzüge als Mensch bewußt werde und an seiner sittlichen Vervollkommnung arbeite. Wir erkennen in ihm den würdigen Zeitgenossen des Abulvalid Mervan Jbn Gamach (s. Jona Jbn Gamach) und des Jbn Gebirol (s. d. A.) Das Ziel unserer Arbeit, lehrte er, sei die Läuterung der Herzensempfindung und

[1]) Siehe: Landshut voce בקודה, der Beinamen „Der Fromme“ kommt bei arabisch-jüdischen Schriftstellern vor. Vergleiche Gebirol Tikun Hamidoth S. 16 b, ferner Sachs „Religiöse Poesie“ S. 273 Anmerkung. [2]) So genannt als Rabbinatsmitglied. [3]) Zum Unterschiede von „Bachja ben Ascher“ (s. d. A.) [4]) Von diesen zwei Uebersetzungen erhielt sich nur die des Jbn Tibbon während die des Joseph Kimchi verloren ging. [5]) Vergleiche Zunz, Litteraturgeschichte S. 201; Sachs, „Die religiöse Poesie“ S. 63. u. 373. In neuester Zeit sind Uebersetzungen dieser Schrift erschienen von M. Fürstenthal in Breslau mit einem guten Kommentar und von Immanuel Baumgarten, Wien 1884.

die Reinheit der Gesinnung, wozu die Gotteserkenntnis die Grundlage bildet, die er als erste Pflicht obenan stellt und in der ersten Pforte, ersten Abteilung, von ihr spricht, nämlich von der Gotteseinheit. Einen solchen Wegweiser für das innere religiöse Leben, sagt er, habe er noch nicht vorgefunden, der doch für den Menschen unabweisbar ist. So arbeitete Bachja einen solchen zunächst nur für sich aus, ein Buch, das bald das beliebte für Tausende Jahrhunderte lang wurde. Aus der Erhabenheit Gottes folgert er die Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens, wie derselbe in dem Lehr- und Gesetzesinhalt des Judentums verzeichnet ist. Doch scheint er in seinen Lehren der Absonderung von der menschlichen Gesellschaft die Grenzen des Mosaismus überschritten zu haben. Mehreres siehe: „Religionsphilosophie“.[1]) Als Anhang zu diesem Buche ist eine Ermahnung, תוכחה, Selbstbetrachtung, für dre Nachtandacht, über die wir auf den Artikel „Poesie“ verweisen.

Bachja oder Bechai ben Ascher, בחיי בן אשר, aus Saragossa, Gelehrter der mystischen Richtung im Judentume, Jünger des Rabbiners Salomo ben Ibereth (s. d. A.) in Barzelona. Durch den Einfluß der Schriften von Nachmanides (s. d. A.) wurde er frühzeitig für die Kabbala (s. d. A.) gewonnen, deren Studium er sich mit großem Eifer hingab. Er verfaßte einen Kommentar zum Pentateuch, wo vier Auslegungsarten angegeben sind: 1. die des einfachen Wortsinnes, דרך הפשט; 2. die der agadischen Erklärung, דרך הדרש; 3. die der philosophischen Auffassung דרך החכמה und 4. die der Kabbala, דרך הקבלה, in der er den Angaben des Nachmanides folgte. Diese vier Erklärungsweisen stellte er ohne Vermittlung und Uebergang nach einander, daher der ganze Kommentar mehr einem Sammelwerk gleicht. Ein zweites Werk von ihm ist ein agadisches, religiös-ethisches Wörterbuch, in alphabetarischer Ordnung „Kad Hakemech“, כד הקמח.[2]) Endlich nennen wir seine dritte Schrift: „Schulchan Arba“ über die bei den Mahlzeiten gebräuchlichen Vorschriften. Die vierte ist der weniger bekannte Kommentar zu Hiob. Von diesen Schriften erfreute sich der Pentateuchkommentar einer vielfachen Beliebtheit und wurde gern gelesen. Für seine Popularisierung sorgten mehrere Superkommentare.[3]) Die einzelnen Abschnitte des Pentateuchs werden mit einem Vers aus den Sprüchen Salomos eingeleitet. Weiter sagt er: „Vier Richtungen geben die Pentateucherklärer an, daher hielt ich es angemessen, um jeder Richtung gerecht zu werden, und stellte diese vier Auffassungen in meinem Kommentar neben einander; es sollte da jede Parteirichtung das ihm Ansprechende finden“. Von seinem Privatleben wissen wir, daß er in Saragossa als Prediger wirkte, von dessen Volksreden vieles in sein Buch „Kad Hakemech“ aufgenommen zu sein scheint. Es entwirft uns in seinen Vermahnungen ein Zeitbild von dem Leben der Juden in Spanien. „Es verhalten sich“, heißt es daselbst, „Viele gegenüber den wichtigsten Geboten gleichgültig und vernachlässigen sie, wir sprechen unsern tiefen Schmerz darüber offen aus, der Sabbat wird öffentlich entweiht, während die Andersgläubigen ihre Feste gewissenhaft feiern; die Führer in Israel machen, als wenn sie dies nicht sehen[4]); man achte doch, ruft er den Vorstehern zu, auf den Unterricht der Kinder[5]);

[1]) Aus der neuesten Zeit nennen wir Jellenicks Herausgabe des חובות הלבבות, mit Einleitung, Leipzig 1846. Kaufmann, Theologie des Bachja; Goiger, Vorlesungen II. S. 99.; vorzüglich Bacher. die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen I. S. 56—79; Zunz, zur Litteraturgeschichte S. 201; Sachs, die religiöse Poesie S. 63, 273 und 18, im hebräischen Teil. Die deutschen Uebersetzungen von diesem Buche sind erschienen von Fürstenthal in Breslau mit gutem Kommentar; in Wien 1854 von Immanuel Baumgarten und Stern mit Vorrede. [2]) Neuerdings wurde dieses Buch in Lemberg gedruckt. [3]) Vergleiche Zunz, zur Geschichte S. 166. [4]) Daselbst S. 171 und 126. [5]) Daselbst S. 192.

man führe keine Gespräche in der Synagoge u. a. m. Auch Andersgläubige sollen als Brüder angesehen und behandelt werden[1]) u. a. m. In neuester Zeit wurde das früher Nachmanides zugeschriebene Buch: „Vom Glauben und Vertrauen", ספר האמונה והבטחון, unserm Bachja mit Recht zuerkannt.[2]) Nicht mehr vorhanden nennt man noch eine fünfte Schrift von ihm: Choschen Hamischpat", „Das Brustschild der Entscheidungen" über die Prophetie.

Bedarschi, auch Bedrassi oder Bedaresi Jedaja Penini, auch Enbonet Bedaresii oder Bonet Profiat, Sohn des Dichters Abraham Bedaresi (Boziers), geb. 1280, gest. 1340. Vorzüglicher Dichter und Sittenlehrer in Montpellier, der wegen seiner hebräischen Sprachgewandheit der Wohlredner, המליץ, genannt wurde. Rühmlichst bekannt wurde er durch seine in elegantem Hebräisch abgefaßte Denkschrift an Salomo ben Adereth (s. d. A.) zur Verteidigung des Studiums der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt gegen die Gegner derselben in ihrer schmählichen Befehdung der philosophischen Schriften des Moses Maimanides.[3]) Von seinen andern Schriften nennen wir: a. die ethische Schrift, Hapardes, הפרדם, die vier Abschnitte hat: 1. vom Gottesdienst und der Frömmigkeit; 2. über Freund und Feind; 3. die Welt und ihre Plagen und 4. die Kenntnisse;[4]) b. das Buch: Die Weltprüfung, בחינת עולם, eine Weltbetrachtung, die den Lebensschmerz, Weltschmerz von der Eitelkeit und Nichtigkeit alles Weltlichen unter großartigen Naturbetrachtungen und Wortspielen zum Ausdruck bringt. Diesem gegenüber stellt er die Hoheit und Unvergänglichkeit der geistigen Schöpfungen auf. Das Ganze ist von einer pessimistischen Stimmung durchweht, die sich infolge der erlebten Verfolgungen durch die Vertreibung der Juden aus Frankreich im Jahre 1306 unter Philipp dem Schönen seiner bemächtigt hatte; c. ein schwungvolles Gebet in künstlerischer Form, wo edes Wort mit dem Buchstaben „מ" beginnt; d mehrere Kommentare zu den agadischen Schriften: Rabbot zum Pentateuch, Tanchuma, Sifre, Pesikta, Pirke de R. Elieser u. a. m; endlich e. das Buch über das Schachspiel, betitelt: Das königliche Spiel, מעדני המלך. Mehreres siehe „Poesie".

Benjamin ben Moses aus Nahamendi (800—830), ein gelehrter Karäer von energischem und entschiedenem Charakter. Alles Rabbinische, was nicht mit der freien selbständigen Auslegung des Schriftwortes übereinstimmt, wurde von ihm verworfen. So beseitigte er sämtliche rabbinische Gesetzesbestimmungen und Bräuche, auch die, welchen man gewohnheitsmäßig noch anhing.[5]) In diesem Geiste behandelte er in mehreren Schriften das Gesetz in seinem ganzen Umfange, der Kultus-, der Ehe- und Familienrechte, des Zivil- und Kriminalrechts; ebenso verfaßte er einen Kommentar zu mehreren biblischen Büchern und begründete philosophisch die Religionslehren. In seinem Kommentar zum Pentateuch wies er zur Erklärung auf die Sitten und Bräuche im Orient hin. Die messianischen Stellen in Jesaia erklärte er in abweichender Weise. Im Buch Daniel giebt er in der Erklärung des Kap. 12, Vers 12 durch die Deutung von Jamim auf Jahre des Erlösungsjahres die Erlösung auf das Jahr 1000 an. Sein Kommentar zu den Büchern Hohelied, Ruth, Esther, Klagelied und Koheleth wurde von den Karäern Salomo ben Jerucham und Jephet oft benutzt und zitiert.[6]) Von seinen Schriften werden oft genannt: das Buch der Gebote „Sefer humizwoth", ein anderes, betitelt: „Masseoth

---

[1]) Daselbst 35 a. [2]) Vergleiche Reifmann in Hamagid, Jahrgang 1861, Seite 222. [3]) Diese Denkschrift ist in den Responsen Salomo ben Adereth I. S. 418 abgedruckt. [4]) Dieselbe befindet sich handschriftlich in der Oxforder Bibliothek in der Büchersammlung Michel daselbst. [5]) Vergl. Salomo ben Jerucham zu Ps. 21. [6]) Dukes, Beiträge S. 27.

Benjamin" stellt die Ehe-, Zivil- und Kriminalgesetze zusammen. Endlich kennt man noch ein Buch der Religionsphilosophie von ihm.[1]) Diese Schriften haben sich jedoch mit Ausnahme des Buches Masseoth Benjamin nicht erhalten.[2]) Der Geist der freien Forschung wird in allen seinen Arbeiten erkennbar. Er stellte den Grundsatz auf: „Das Forschen ist Pflicht, der Irrtum im Forschen keine Sünde.[3]) Man prüfe und untersuche selbständig und binde sich nicht an Autoritäten. Es darf der Sohn vom Vater, der Bruder vom Bruder, der Jünger von seinem Lehrer abweichen, sobald sie Gründe dafür haben, irren sie, so haben sie doch den Lohn der Aufklärung".[4]) In seiner Religionsphilosophie nahm er Anstoß an den menschlichen Bezeichnungen von Gott in den biblischen Büchern, ebenso an den in ihnen angegebenen versinnlichenden Offenbarungen Gottes, auch an der bezeichneten göttlichen vermenschlichenden Weltschöpfung und Gesetzgebung. Zur Erklärung dieser Stellen stellte er, wie Philo der Alexandriner (s. d. A.) Jahrhunderte vor ihm, die Annahme eines Logos, eines Engels als Vermittler zwischen Gott und der Welt auf, sodaß sämtliche Angaben im biblischen Schrifttum von Gottes Werken sich nicht direkt auf Gott, sondern auf den Engel, Logos, beziehen. Wenn es heißt: „Gott schuf", „Gott ließ sich herab", „Gott erschien" u. s. w., so habe man dies auf den stellvertretenden Engel zu beziehen. Es versteht sich, daß er sich mit dieser Aufstellung, ebenso wie Philo selbst, von den Grundlehren des Judentums (s. Einheit Gottes) weit entfernte, aber das gehörte mit zur Freiheit der Forschung, zu deren Gunsten er jede Autorität preisgab. Andererseits scheute er es nicht, rabbinische Bestimmungen in seine Gesetzesbestimmungen aufzunehmen, als wenn dieselben das Resultat seiner Forschungen gewesen. So finden wir in seinem Buche von den Gesetzen mehrere Bestimmungen, die ganz rabbinisch sind.[5]) Sie ergaben sich aus seiner Auslegung des Gesetzes und widersprachen daher durchaus nicht dem Karäertume, da dieselben ebenfalls konsequente Ausgänge eines Prinzips der freien Gesetzesauslegung sind, dessen Durchführung in jeder Richtung mit den noch so sehr entgegengesetzten Resultaten ihm stets heilig war.

C.

Chajug (Chajudsch), **Jehuda ben David**, arabisch: Abu Zakaria Jachja ben David al Fasi al Kortubi. Bedeutender Sprachforscher und gründlicher Kenner der hebräischen Sprache, Gründer der hebräischen Grammatik in Fez (Fas) Ostafrika, der früh aus seiner Heimat nach Cordova kam, wahrscheinlich, wie viele andere Gelehrte vor ihm, auf Veranlassung Chasdais, des edeln Förderers der jüdischen Wissenschaft daselbst. Er war ein Jünger des Sprachforschers und hebräischen Dichters Menachem ben Seruck. Nach einem Jahrzent wirkte er schon als angesehener Lehrer und zählte den berühmten Staatsmann und Gelehrten, den Fürsten Samuel Nagdela zu seinen Jüngern. Seine Leistungen auf dem Gebiete der hebräischen Sprachforschung waren sehr bedeutend; er stellte das System auf, wonach sämtliche Wörter der hebräischen Sprache auf drei Wurzelbuchstaben zurückzuführen seien und verfaßte in arabischer Sprache, welche bei den Juden in Nordafrika und in dem arabischen Spanien heimisch war, drei Bücher, in die er die Resultate seiner hebräischen Sprachforschung niederlegte. Von diesen ist das

---

[1]) Hadassi in Eschkol S. 25b. [2]) In Koslow wurde in neuster Zeit das Buch Massеoth Benjamin gedruckt 1834. [3]) Duckes Beiträge S. 26. Nach einem Zitat von dem Karäer Jephet daselbst. [4]) Daselbst S. 26 ein Zitat von Benjamin ben Jephet. [5]) Vergleiche Weiss, Tradition V. S. 69, Anmerkung 9.

eine über die ruhenden Buchstaben bei den Wurzelwörtern, Wortstämmen, d. h. die über die Zeitwörter mit schwachlautenden Wurzelbuchstaben und zwar mit einem ersten, zweiten oder dritten. Das andere behandelt die Stämme mit zwei gleichlautenden Konsonanten, Doppelbuchstaben, deren zweiter und dritter Wurzellaut völlig gleich sind. Das dritte endlich ist über die Vokal- und Tonzeichen, Sefer hanikud. Von den Gelehrten des 11. und 12. Jahrhunderts wurden diese Schriften hochgeschätzt und gleichsam als eine Offenbarung gepriesen, so von Moses Ibn Esra (s. d. A.), Abraham Ibn Esra (s. d. A.), Abraham Ibn Daud u. a. m. Mehreres siehe „Grammatik".

Chananel, R, רבנו חננאל. Bedeutender Talmudgelehrter am Ende des 10. Jahrhunderts, Sohn des gelehrten Chuschiel, der zu den vier Gelehrten gehörte, die als Geldspendensammler auf einer Seereise von Bari nach Sabaste in Gefangenschaft gerieten und darauf von den Juden in Spanien, Alexandrien, Kairvan und Kahiro losgekauft wurden. Chuschiel kam nach Kairvan, einer Stadt, die als Sitz der jüdischen Wissenschaft bekannt war. Hier erhielt der später rühmliche Gelehrte Chananel seine Ausbildung und folgte seinem Vater als Vorsteher seines Lehrhauses, wo er den Ehrentitel „Unser Lehrer Chananel", Rabenu Chananel, erhielt. Außerhalb Kairvans machte er sich durch seine Schriften rühmlichst bekannt. Chananel verfaßte Kommentare zu den biblischen Büchern und zu mehreren Talmudtraktaten, als zu den Traktaten Berachoth, Sabbat, Erubin, Roschhaschana, Joma, Taanith, Sukka, Megilla, Pesachim, Beza, Moed Katon, Jebamoth, Kethuboth, Kiddușchin, Gittin, Sota, Makkoth, Aboda Sara, Chulin und Nidda. Es wurden von demselben gedruckt: der zu Pesachim[1]) und Makkoth.[2]) In der Bibliothek der Angelika zu Rom befinden sich noch Manuskripte dieser Kommentare und zwar Col. 127 von den Traktaten Jona, Megilla, Roschhaschna, Taanith, Sukka, Beza und Moed Katon. In Col. 128 daselbst sind die Kommentare zum Traktat Sabbat, Erubin, Pesachim und Chagiga. Die Bibliothek des British Museums zu London hat die Kommentare von Baba Kama, Baba Mezia, Sanhedrin, Makkoth und Schebuoth. Diese Kommentare sind in einem fließenden hebräischen Stile abgefaßt und werden in demselben auch Zitate aus dem Talmud Jeruschalmi angetroffen, welche die talmudischen Diskussionen verdeutlichen.[3]) Eine andere Eigenheit seines Kommentars ist die Kürze, er meidet jede Wiederholung und verweist gewöhnlich auf die Stellen, wo früher Erklärungen gegeben sind. In Kürze umschreibt er auch die Diskussionen im Talmud und will nur ein richtiges Verständnis des Ganzen erzielen und die Resultate der behandelten Themata angeben. Er benutzt die Schriften des Hai Gaon (s. d. A.), dessen Erklärungen und Entscheidungen ihm maßgebend sind. Häufig führt er Vernommenes, Tradiertes, an.[4]) In den Entscheidungen folgt er meist der erschwerenden Meinung. Eine größere Beachtung verdient seine Auffassung und Erklärung der hagadischen Stellen in den Talmuden. Er ist in derselben gegen jede buchstäbliche Erklärung betreffender Aussprüche und schlägt den Weg einer freien rationalen Erklärung ein, besonders bei den Stellen, wo Gott in menschlicher

---

[1]) Von J. Stern in Paris 1868. [2]) Herausgegeben von Rabbiner Dr. J. Hildesheimer in Berlin 1876, nach einer Abschrift von dem in der Angelika zu Rom sich befindlichen Manuskript. [3]) Hiermit folgte er der Mahnung des Hai Gaon (s. d. A.), der nach Eschkol (ediert von Auerbach Halberstadt) II. S. 49, sagt: „Wenn im Talmud Jeruschalmi etwas vorhanden ist, was dem Gesetze des babylonischen Talmuds nicht widerspricht, oder wenn es da etwas gut Motiviertes giebt, so achte man auf die Angaben des Talmud Jeruschalmi.
[4]) Vergleiche die Zitate darüber in Berliners Biographie des Chananel, Leipzig 1876, S. 8.

Gestalt gezeichnet wird.[1]) In Berachoth S. 32b. werden die Worte: „er gestand Mose ein", והודו לו למשה, im Sinne: „es dankte Gott dem Mose", erklärt. Seine Erklärung des Ausspruches Berachoth S. 6b.: „Gott lege Tephilin" dahin, daß Gott sich dem Propheten und den ausgezeichneten Männern offenbare, auch in ihrem wachenden Zustande in einem geistigen Gesichte", hat auch Elieser ben Natan in Eben Haeser n. 124 und in Or Serua Hilchoth Kriath Schema n. 7 aufgenommen. Mit solchen Erklärungen kämpft er gegen die, welche sich Gott leiblich denken.[2]) Der Ausspruch in Baba mezia S. 59b, der R. Elieser ausrufen läßt: „Die Wände des Lehrhauses mögen es bezeugen", wird als prophetischer Traum erklärt.[3]) Solche Erklärungen von ihm fanden besonders in Spanien Aufnahme und zwar durch Alphasi (s. d. A.) und durch Isaak ben Giath (s. d. A.), die sie in ihren Schriften zitieren. Außer seinen Kommentaren ist noch eine Schrift von ihm, betitelt: המקצעות, zu erwähnen, ein Sammelwerk von Gesetzen ספר הדינים[4]), welches die Gesetze bald nach den Halachoths, bald nach den Traktaten des Talmuds ordnet, wo sich zahlreiche Responsen von den Gäonim vorfinden. Nächst seinem Talmudkommentar haben wir noch von seiner Exegese der biblischen Bücher zu sprechen. In derselben ist er ebenfalls weniger selbstschöpferisch, aber mehr reproducierend. Er schwankt zwischen dem sogenannten Derusch, d. i. der agadischen Auslegung und der einfachen wörtlichen Auffassung. Er wird bald von dieser Erklärungsweise, bald von jener beherrscht und befindet sich in der Mitte dieser Gegensätze ohne zur Klarheit zu gelangen. Doch bemerkt man bei ihm eine gewisse Vorliebe für den einfachen Wortsinn, פשט. Zitiert werden seine Schriftauslegungen von Menachem b. Salomo in seinem Kommentar שכל טוב;[5]) von Bachja (Bechai) ben Ascher in seinem Kommentar zum Pentateuch, wo ganze Stellen desselben angegeben werden[6]) und bei mehreren Andern.[7]) Zur Litteratur über Chananel gehörten die Biographie Chananels von Rappaport in den Bikkure Haitim, Jahrgang 1831 und die von Dr. Berliner in der Schrift „Migdal Chananel". Mehreres siehe: „Exegese" und „Talmudstudium".

Charisi, Jehuda Salomo ben Charisi, Alcharisi, יהודא בן שלמה חריזי. Berühmter Dichter der neuhebräischen Poesie zu Toledo (1170—1235), der die Reihe der spanischen Dichter, die durch Anmut der Sprache und die Gewandtheit im Ausdrucke klassisch genannt zu werden verdienen,[8]) schließt. Von seinem Bildungsgange und der spätern Lebensgeschichte wissen wir wenig. Er verstand Talmud, machte sich auch mit den Systemen der Philosophie vertraut, aber am mächtigsten zogen ihn die poetischen Arbeiten seiner Zeitgenossen an. Er war mittellos, daher auf die Freigebigkeit seiner Glaubensgenossen angewiesen. In seinen Gedichten beklagt er sein Geschick und schmäht die Hartherzigkeit der Reichen.

„Damals", klagte er, „als des Sanges Meister Mose und Jehuda lebten[9]),
„Und auch Salomo Gebirols Klänge auf und nieder schwebten,
„Fanden edle Männer sie, Freunde der Dichtkunst und Harmonie,
„Doch, als ich geboren wurde, schlug kein edles Herz mehr;
„Fanden sie blumige Auen, fand ich Wüste, öde und leer.[10])

---

[1]) Siehe Nr. 110—119 der Responsen der Geonim edit. Lyk, wo der Kommentar des R. Chananel zu den stark anthropophormistischen Stellen angegeben ist. [2]) Mehr dergleichen Erklärungen hat Rappaport gesammelt in seiner Biographie von Chananel Note 14. [3]) Vergl. Juchasin voce ר' אליעזר הגדול S. 33 edit Philipowski. [4]) Genannt wird diese Schrift in Or Serua I. S. 167a. [5]) Siehe Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 71. Litteraturblatt des Orients VII. S. 431. [6]) Zusammengestellt finden sich dieselben in Rappaports Biographie Chananels im Anhange S. 34—55; ebenso bei Berliners Biographie des Chananel S. XXII. und XXIII. [7]) Daselbst. [8]) Siehe: „Poesie, neuhebräische". [9]) Mose Ibn Esra (s. d. A.) u. Jehuda Halevi (s. d. A.). [10]) Sulzbach in Winters Litteraturgeschichte III. S. 156—157.

Oft sandte er den Wohlhabenden seine Gedichte zu, aber, er klagte, sie legen dieselben wie nutzloses Zeug bei Seite, auf der Jagd nach Geld ist ihnen der Sinn für das Schöne und Erhabene abhanden gegangen. Es wurden ihm Versprechungen 'gemacht, die man nicht erfüllte. Der Lauf seines fernern Lebens war dem des gelehrten Abraham Ibn Esra ähnlich. Wie dieser brachte auch er sein Leben auf Reisen zu. Er bereiste von Barzelona aus das übrige Spanien, Frankreich, Narbonne, Marseille u. a. O. Darauf machte er sich nach Aegypten, Alexandrien, später nach Palästina, Jerusalem, Safed, Damaskus u. a. O., endlich nach Persien, wo er die Gräber Ezechiels, Esras u. a. m. besuchte. Von da kam er nach Griechenland, bis er über England 1218 zurückkam, wo er im Jahre 1235 starb.[1]) Auf diesen Reisen waren poetische Arbeiten seine Hauptthätigkeit, nebenher hat er auf Aufforderung noch andere Arbeiten angefertigt. Auf Verlangen des Rabbiners zu Marseille hat er den Mischnakommentar von Maimonides, der in arabischer Sprache abgefaßt war, nämlich den von Seder Seraim und den von Seder Moed hebräisch übersetzt. Ferner übersetzte er das arabisch geschriebene Buch: „Sinnsprüche der Philosophen" מוסרי פילוסופים ins Hebräische. Auch das philosophische Werk „More Nebuchim", das in arabischer Sprache abgefaßt war, übersetzte er, wovon noch die ersten Teile vorhanden sind. Auch eine hebräische Grammatik verfaßte er, von der jedoch sich nur das Titelblatt erhalten hat. Seine Haupt- und Lieblingsbeschäftigung war, wie schon erwähnt, die Dichtkunst. Zahlreich sind seine Gedichte. Er besang den frühern Glanz Zions, auch dessen spätern Fall; dichtete über die Unterredung der Seele mit dem Geist und dem Körper u. a. m. Daß die hebräische Sprache Wohllaut, einen Reichtum von verschiedenen Ausdrucksweisen, deren Gelenkigkeit nach beliebigem Gebrauch gehandhabt werden kann, bewies er durch sein größeres Werk: „Tachkemoni". Dasselbe ist ein poetischer Roman, der in 50 Makamen, Pforten oder Abschnitten zerfällt. Zwei Personen treten in demselben auf; ein Abenteurer, Namens Cheber Hakeni und ein zweiter, Heman Haesrachi, der mit ersterm seine Gedanken austauscht. Die Gespräche zwischen beiden erstrecken sich auf alles mögliche, über der Menschen Weisheit und Thorheit, Laster und Tugend, auch über das Gebet, den Vorbeter, die Seele, den Verstand, den Wein, den medizinischen Charletan, die jüdischen spanischen Dichter, die Länder und die verschiedenen Gegenden, die er bereiste u. a. m. Ebenso verwendet er in demselben seine gemachten Erfahrungen auf den Reisen u. a. m. Am wichtigsten sind der 3. und 18. Abschnitt (Makame) über die Dichter der Gegenwart und Vergangenheit, die kritisch behandelt und angeführt werden. Der Dichter erscheint da als Kenner der Litteratur und feinfühlender Kritiker. Einen trefflichen Humor und eine Gedankenfülle haben die zwei Makamen von Ameise und Floh und von dem zweideutigem Briefe. Der Professor Dr. Kämpf in Prag und der Rabbiner Dr. Abraham Geiger haben treffliche deutsche Uebersetzungen von diesen Makamen geliefert. Mehreres siehe „Poesie, neuhebräische".

Chasdai ben Isaak, ben Esra Ibn Schaprut, חסדאי בן יצחק (915—970[2]). Ausgezeichneter Gelehrter, Leibarzt und genialer Staatsmann am Hofe der Kalifen Abderrhaman III., 911—961 und Alhakim I., 961—976, in Cordova, deren Ratgeber und Vermittler von Staatssachen er war. Auch die jüdische Wissenschaft fand an ihm ihren edeln Förderer, ebenso erwies er sich als eifriger Beschützer seiner Glaubensgenossen und als wahrer Mäcen der jüdischen Gelehrten und ihrer wissenschaftlichen Leistungen. Von der Jugendgeschichte, der Erziehung und Bildung

[1]) Zunz, Benjamin Tudela T. II. Nr. 45. [2]) Nach anderen lebte er bis gegen 990

dieses merkwürdigen Mannes wissen wir nur wenig. Er war ein Sprößling der edeln Familie Ibn Esras in Cordova; sein Vater Isaak wohnte in Jaen, der wohlhabend und freigebig war und ebenfalls die jüdische Wissenschaft förderte. Mit diesen Eigenschaften war er für seinen Sohn ein treffliches Vorbild. Er studierte Medizin und Sprachwissenschaft, lernte mehrere Sprachen, auch die lateinische, die in Cordova niemand kannte. Mit Vorliebe vertiefte er sich in die Arzneiwissenschaft und erfand eine Art Theriak, ein Universalmittel unter dem Namen Faruk. Auch in den Sprachen und in der Diplomatie erlangte er früh Meisterschaft, die ihn zum gewandten und genialen Staatsmann machte. So zog er die Aufmerksamkeit hochgestellter Persönlichkeiten auf sich. Der Kalife Abderrhaman III., dessen Leibarzt er war, lernte seine diplomatische Gewandtheit kennen und ernannte ihn zu seinem Dolmetscher in Staatsgeschäften 940. Später erhob man ihn zum Leiter der Finanzen und zum Führer der ausländischen Gesandtschaften. Durch seine Hand gingen die Landeseinnahmen für Produkte und Zölle, die in die Staatskassen flossen. Die auswärtigen Gesandtschaften hatten sich bei ihm anzumelden, von deren Eintreffen er dem Kalifen berichtete. Ihre Geschenke und Diplome nahm er entgegen und überreichte ihnen zuletzt die Gegengeschenke. In Begleitung des Hauptbotschafters wurde er als Gesandtschaftsrat an die christlichen Höfe gesandt.[1]) Einen Beweis seiner diplomatischen Tüchtigkeit legte er ab, als er nach eingeleiteter Unterhandlung im Jahre 958 mit dem entthronten Könige von Leon, Don Sancho, Sohn des Ramir und mit dessen Onkel Don Garcia Sanchez und der Mutter Tota, es dahin brachte, daß beide, Sancho und Tota, nach Cordova in Begleitung von Geistlichen und den Großen kamen und den Beistand des Kalifen Abderrhaman nachsuchten. Das Bündnis kam zu Stande, aber um den Preis der Rückgabe der Festungen, die früher dem spanischen Kalifat entrissen wurden. Es wurde ein dauernder Frieden abgeschlossen. Der Kalife belohnte Chasdai, er übergab ihm noch mehrere Aemter, in denen er dem Staate nützlich werden konnte. Die Gelegenheit dazu war bald da. Abderrhaman schickte eine Gesandtschaft an den deutschen Kaiser Otto I. In dem Gesandtschaftsschreiben bediente er sich einiger unpassender Ausdrücke gegen das Christentum. Darauf sandte der Deutsche Kaiser eine Gegengesandtschaft mit Johann von Gorze an der Spitze mit einem Schreiben, worin ebenfalls Ausfälle gegen den Islam vorkamen. Der Kalife, der eine gleiche Erwiderung erwartete, beauftragte Chasdai, nach dem Inhalt des Gesandtschaftsschreibens zu forschen. Der gewandte Staatsmann verstand in mehreren Gesprächen den Inhalt des Schreibens zu erfahren. Darauf ließ der Kalife den Gesandten ein ganzes Jahr auf Audienz warten, er bewog endlich mit Hilfe des Bischofs von Cordova den Gesandten von Gorze, sich ein anderes Gesandtschaftsschreiben vom Kaiser kommen zu lassen. Johann von Gorze, der kurz vor seinem Tode seine Erlebnisse niederschrieb, berichtet in denselben, daß sie (die Gesandten) niemals einen klügeren Menschen gesehen oder gehört hätten als dieser Jude Chasdai es war. Bald kam eine dritte Gelegenheit für Chasdais Thätigkeit. Der griechische Kaiser in Konstantinopel, Konstantin VIII., suchte diplomatische Verbindung mit dem mächtigen Kalifen in Cordova anzuknüpfen. Eine feierliche Gesandtschaft schickte er nach Cordova 944 mit kostbaren, reichen Geschenken, darunter ein Buch des Dioskorides über die einfache Heilung. Heilmittel, welche der Kalife und sein medizinisches Kollegium gewünscht hatten. Das Buch jedoch, das in griechischer Sprache abgefaßt war, konnte niemand lesen. Es mußte ein Mönch nachgesandt werden, der es lateinisch übersetzte, worauf Chasdai es wieder aus dem Lateinischen ins Arabische übertrug. Durch Chasdais

[1]) Nach einem Zitat bei Graetz Geschichte V. Note 1.

Bemühung war das Buch eine ärztliche Quelle für die arabische Heilkunde. Die vielen andern Verbindungen, die Chasdai für seinen Herrn anknüpfte, erstreckten sich bis nach dem fernen Osten und den slawischen Reichen. Es gingen Gesandtschaften hin und zurück, welche den gegenseitigen Verkehr und das Vertrauen befestigten. Dieselben überbrachten ihm auch Nachrichten von den in den fernen Gegenden wohnenden Juden, auch von einem jüdischen Reiche, das von einem jüdischen König regiert wird. Es war das Reich der Chazaren, das im 10. Jahrhundert seine höchste Blüte erreicht hatte. Chasdai hörte schon in seiner Jugend von einem solchen Königtum, was er jedoch für ein Märchen hielt, er war daher von dieser Nachricht ganz ergriffen und wandte derselben seine volle Aufmerksamkeit zu. Was Chasdai infolge dieser Kunde unternommen, darüber verweisen wir auf den Artikel „Chazarenreich". Auch nach dem Tode dieses Kalifen stand er noch bei dessen Sohn und Nachfolger Alhakim in hohem Ansehn; er bestätigte ihn ferner in seinen Würden und fügte noch den Rang als wirklicher Staatsdiener hinzu. Auch ihm leistete er segensvolle Dienste. Wir hören darüber:

„Mit Gottes Beistand siegte er wie ein Held
„Und eroberte durch der Rede Gabe Länder und Städte,
„Ohne Schwertstreich und Lanzenwurf.[1])

Auf dieser erstiegenen Höhe seines Ansehns vergaß er nicht seine Glaubensgenossen; für das jüdische Volkstum und seinen Beruf zu wirken, war sein unvertilgbarer Wunsch, der ihn nie zur Ruhe kommen ließ. Er wurde ein hingebender Beschützer desselben in seiner leiblichen und geistigen Existenz. In der jüdischen Gemeinde zu Cordova galt er als eine Oberhoheit von richterlicher und politischer Bedeutsamkeit.[2]) Auch den Juden auswärts wendete er seine volle thatkräftige Aufmerksamkeit zu. Von seinem Briefe an den jüdischen König Joseph im Chazarenreich haben wir im Artikel „Chazarenreich" berichtet. Auch mit den Lehrhäusern in Sura setzte er sich in Verbindung und sandte an dieselben reiche Geschenke zur Erhaltung des Gaonats (s. d. A.), daselbst. Als Anerkennung dieser Gunstbezeigung ernannten ihn die Schulvorsteher in Sura zum Oberhaupt des Schulhauses, ריש כלה. Bei dem Empfange auswärtiger Gesandten erkundigte er sich nach den Juden und deren Verhältnissen in ihren Ländern und suchte dieselben für sie günstig zu stimmen. Um die jüdische Wissenschaft in Spanien zu heben kaufte er hebräische Bücher an, berief jüdische Gelehrte und unterstützte ihre wissenschaftlichen Arbeiten. So erwies er sich als wahrer Mäcen der jüdischen Litteratur und deren Männer. Von Dossa, dem Sohne Saadja Gaons in Sura, erbat er sich eine Biographie seines großen Vaters. Ein anderer Gelehrter, mit dem er erst schriftlich verkehrte, war Dunasch ben Tamim (s. d. A.), von dem er sich die astronomische Berechnung des Festkalenders anfertigen ließ. Vier jüdische Gelehrte aus Babylonien gerieten in Gefangenschaft und wurden von den Juden der verschiedenen Gegenden losgekauft und in Freiheit gesetzt. In Cordova war es unser Chasdai, der einen von ihnen Namens Moses loskaufte und ihn später zum Schuloberhaupt eines Lehrhauses einsetzte. Durch ihn machte er die spanischen jüdischen Gemeinden von dem Lehrhause zu Sura unabhängig; sie hatten nun ihr eigenes talmudisches Lehrhaus mit einem Schuloberhaupte. Ein ferneres Werk zur Hebung der Kunst und Wissenschaft unter den Juden war die Berufung von Dichtern und hebräischen Sprachforschern nach Cordova, erst des Menachem ben Seruk und später des schon genannten Dunasch ben Labrut, über beide und deren Verhältnis zu Chasdai bitten wir die Artikel „Menachem ben Seruk" und „Dunasch

[1]) S. D. Lazzato Beth Haozar p. 24. [2]) Vergleiche Sefer hakabbala von Abraham Ibn Daud edit. Amsterdam S. 70.

ben Labrut" nachzulesen. Wir geben hier die Würdigung seiner Verdienste bei den Dichtern seiner und der spätern Zeit in deutscher Uebersetzung. Dunasch ben Labrut (s. d. A.) und Menahem ben Seruk (s. d. A.) nennen ihn: „Das Heil und das Licht der Söhne der Lehre"; „Ein Held für die Ueberlieferung der erhabenen Thora". Die Jünger des Erstern sangen von ihm:

„Er nahm von seinem Volke das drückende Joch,
„Weihte ihm seine Seele und nahm es ins Herz.
„Zerbrach die Geißel, die es verwundete
„Und schreckte dessen herzlose Bedrücker von ihm zurück.
„Der Unvergleichliche sandte ihn seinem Ueberreste
„Zum Troste und zum Heil!"[1]

Ausführlicheres lesen wir bei Charisi, dem Dichter des 13. Jahrhunderts: „Chasdai, der Fürst, Isaaks Sohn, er weilt nun an Gottes Thron, der allen zuströmen ließ Segen und hohen Lohn". Der Fürst ließ laut verkünden: „Wer Gottes ist, komm herein, seine Sorge ist mein!" Und wohin die Stimme erklang, nach Edom und Arabien, nach Osten und Westen, da sammelten sich zu ihm alle Künstler und Lehrer von Rang. Nun blitzen und wettern alle kühnen Geister, in edlem Wissenskampf vor dem herrlichen Meister, und er eiferte sie an, zu wirken in Wissenschaft mit Geist und Kraft. . . . Ja, damals gab's der Wissenschaft Jünger und Kenner, denn sie hatten an Chasdai einen Schützer und Gönner!"[2])

Chasdai Creskas, חסדאי בן חסדאי בן אברהם בן יהודה. Bedeutender Gelehrter, gründlicher Religionsphilosoph der Juden Spaniens, wohnhaft in Barzelona, später in Saragossa (geb. 1340, gest. 1410). Sprößling einer angesehenen, gelehrten Familie und Jünger des berühmten Talmudgelehrten Nissim ben Reuben in Barzelona. Er eignete sich neben der talmudischen Gelehrsamkeit auch eine gründliche philosophische Bildung an und war mit den damals bekannten philosophischen Systemen vertraut, trotzdem bewährte er sich als origineller Denker. Seine spätere vielseitige Beschäftigung hinderte ihn, ein Rabbineramt zu bekleiden. In Aragonien lebten die Juden unter Don Pedro IV. und Juan II. in günstigeren Verhältnissen als die in Castilien. Chasdai stand wegen seiner Bildung und Wohlhabenheit in Verkehr mit den Granden des Landes, so daß er oft unter Juan II. in wichtigen Fragen mit zu Rat gezogen wurde; auch in andern angesehenen größern Kreisen war seine Persönlichkeit von Einfluß, wo er in verwickelten wichtigen Verhältnissen zur Entscheidung angerufen wurde.[3]) Nichtsdestoweniger wurde er wegen einer falschen Anschuldigung mit seinem Lehrer Nissim und dem gelehrten Isaak ben Scheschet eingekerkert, aber bald mit ihnen wieder in Freiheit gesetzt. Chasdai stand auch einem Lehrhause vor und zählte zu seinen Jüngern eine Anzahl von später sehr berühmten Männern, als: Joseph Albo (s. d. A.), Matitja Hajizhari, Serachja Halevi u. a. m.[4]) Höchst sonderbar erscheint es, daß er sich von dem Messiasschwindler (s. Messiasse) Jakob Altarsono in der Stadt Cisneros bethören ließ und dessen Anhänger wurde. Der Schwindel wurde entdeckt und der angeklagte Messias erlitt ein klägliches Ende. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit sind besonders drei verdienstvolle Schriften zu nennen: 1. die über die Verfolgung der Gemeinde in Perpignan, verfaßt im J. 1391;[5]) 2. die zur Beleuchtung der christlichen Dogmen, in spanischer Sprache geschrieben im J. 1398 und benannt „Tratado", eine Art Apologetik

[1]) Nach dem Gedichte von den Jüngern Menahem Seruks, Beth Haozar S. 23. Siehe Graetz, Geschichte V. [2]) Nach Geiger S. 87 u. 88 I., „Das Judentum und seine Geschichte". [3]) Graetz, Geschichte VIII., Note 2 S. 414. [4]) Daselbst. [5]) Abgedruckt in Wieners Schebet Jehuda als Beilage daselbst.

(s. d. A.), eine Darlegung der Gründe, weshalb die Juden in ihrer Religion beharren und keine Christen werden. Diese Schrift hat Joseph Ibn Schemtob unter dem Titel בטול עקרי נוצרים hebräisch übersetzt. Er spricht in derselben von der Unbegreiflichkeit der wichtigsten christlichen Dogmen, denen die Glaubenssätze des Judentums gegenüber gestellt werden, die mehr dem menschlichen Verstande zusagen. Das spanische Original dieser Schrift ist uns verloren gegangen. Die Abfassung derselben geschah auf Aufforderung christlicher Granden, weshalb er sie in spanischer Sprache abfaßte.[1]) Endlich nennen wir die dritte Schrift als die vorzüglichste und verdienstvollste, nämlich: Or Adonai, אור ה׳, Licht Gottes, ein religionsphilosophisches Werk, das die Einleitung zu einem größern Werke über Judentum bildet. In der Vorrede sagt er: „Ich beabsichtige, ein Werk zu arbeiten von den Ideen, Gesetzen u. s. w. des Judentums, wie es Maimonides gethan". Die genannte Schrift „Licht Gottes", Or Adonai, wurde 1556 in Ferrara gedruckt; später 1860 in Wien und noch später in Leipzig. Im Jahre 1866 ließ Dr. M. Joel eine Monographie über dieselbe erscheinen, in der er den geschichtlichen Einfluß derselben auf Spinoza darthut. Die Schrift „Licht Gottes" hat vier Traktate, von denen spricht der erste über die Lehre von Gott, das Grundprinzip der Religion; der zweite über die fundamentalen Glaubenslehren; der dritte von den andern Lehrsätzen, die zwar keine fundamentalen des Judentums sind, aber gekannt werden müssen, und endlich der vierte von den Lehren, über die man sich nach Ermessen entscheiden kann. Im Ganzen erweist er sich in dieser Schrift als ein origineller, scharfsinniger Denker; er erkannte die Schwächen der in seiner Zeit herrschenden Philosophie nach dem System des Aristoteles und sagte sich von derselben los. Spinoza erwähnt ihn und nimmt von ihm Mehreres in seine Philosophie auf.[2]) Wir verweisen darüber, sowie über die Philosophie Chasdais überhaupt auf den Artikel „Religionsphilosophie".

Chazaren oder Kozaren, כוזרים; **Chazarenkönig**, מלך כוזרים. Angehörige eines finnischen Volksstammes am Kaspisee, an der Mündung der Wolga, in der Nähe von Astrachan, welche ein Reich zwischen dem kaspischen und dem schwarzen Meere gründeten, dessen Könige den Titel Chakane oder Chagane führten. Später überstiegen sie den Kaukasus und eroberten die Krimhalbinsel, die von da „Chazarien" hieß. Von da erstreckte sich ihre Macht nach den fernsten Ländern, so daß auch die Kaiser in Konstantinopel ihren Königen Tribut zahlten; auch die Bulgaren und andere Völker gehörten zu ihren Vasallen. Mit den Arabern führten sie siegreiche Kriege. Mit den Juden und den Bekennern des Islams kamen sie darauf durch ihre Handelsbeziehungen mit den ferneren Völkerschaften in Berührung, deren Religion sie kennen lernten. Das Christentum kannten sie schon früher, sie selbst waren Heiden. Die Juden waren bald bei ihnen als Kaufleute, Dolmetscher, Aerzte und Ratgeber am chazarischen Hof, gekannt und beliebt; sie verstanden den Chazaren Verehrung für ihre Religion einzuflößen Der König der Chazaren war für das Judentum so sehr eingenommen, daß er bald die Bekehrung seiner Umgebung und später des ganzen Volkes zum jüdischen Glauben bewirkte. So wurden im 8. Jahrhundert die Chazaren Bekenner des Judentums. Wie das geschehen, darüber wird folgendes erzählt. Bulam, der König der Chazaren, dem der Götzendienst seines Volkes zuwider war und der denselben später verboten hatte, hatte einen Traum, in welchem ihm, wenn er sich zum wahren Gott bekennen werde, Sieg über die

[1]) Siehe Graetz, Geschichte VIII., Note 2 S. 411. [2]) Siehe die zitierte Schrift von Dr. M. Joel.

Araber und Reichtum verheißen wurde. Aehnliches träumte auch sein Unterkönig Peg. Und wirklich errang er bald darauf in einem Kampfe gegen die Araber den Sieg und eroberte im Jahre 731 die aramäische Festung Ardebil. Es beschlossen nun der König und der Unterkönig sich zur jüdischen Religion zu bekennen. Die Kalifen des Islams und der byzantinische Kaiser, die davon Kunde erhielten, sandten Abgeordnete und Religionskundige mit reichen Geschenken an den König der Chazaren mit dem Ersuchen, er möge sich zu ihrer Religion bekennen. Daraufhin ordnete er Religionsdispute zwischen den Vertretern der drei Religionen an. Dieselben stritten lange miteinander, ohne den König von ihrer Religion zu überzeugen. Da entschloß er sich zu einem andern Mittel. Er berief den christlichen Geistlichen zu sich und frug ihn, ob er sich zum Islam bekennen solle. Da antwortete er, zum Islam? doch lieber zum Judentume, da dieses doch die alten Offenbarungen hat. Nun lud er auch den Vertreter des Islams zu sich und frug ihn, ob er die Annahme der christlichen oder der jüdischen Religion empfehlen werde. Die jüdische würde ich empfehlen, war seine Antwort, denn diese ist älter und vortrefflicher. Der König ließ nun dem byzantinischen Kaiser und dem Kalifen benachrichtigen, daß ihre eigenen Gesandten ihm zur Annahme der jüdischen Religion geraten, zu der er sich nun bekennen wolle. Es bekannten sich nun der König und der Unterkönig mit ihren Hofangehörigen, später auch das ganze Chazarenvolk zum Judentum.[1]) Der jüdische Weise, der bei seiner Bekehrung thätig war, hieß Isaak Sangari.[2]) Es waren erst 4000 Mann, die das Judentum annahmen, aber später war es das ganze Volk. Auch von den Vasallenkönigen des Chazarenreiches nahmen mehrere den jüdischen Glauben an.[3]) Ausdrücklich wird dies vom Könige des Landstriches Semander, an der Westküste des Kaspisees, erzählt.[4]) Der spätere Chazarenkönig Obadja berief jüdische Gelehrte, gründete Lehrhäuser und führte den Gottesdienst in der Gestalt der ältern Gemeinden ein.[5]) Nach dem Tode dieses Königs regierte noch eine große Anzahl jüdischer Könige, die Chagane genannt wurden. Unter ihnen herrschte im Chazarenreich vollständige Rechtsgleichheit auch für Nichtjuden. Ein oberster Gerichtshof war aus sieben Richtern, von denen zwei Juden, zwei Muhamedaner, zwei Christen und einer ein Heide waren, letzterer für die Bulgaren und Russen. In Europa herrschte unter den Juden nur eine dunkle Kunde von der Existenz eines selbständigen jüdischen Reiches im Lande der Chazaren. In Spanien interessierte sich für diese Kunde der jüdische Staatsmann Chasdai Ibn Schaprut. Bei den Gesandtschaften aus weiter Ferne, die er zu empfangen hatte, erkundigte er sich über die Existenz eines solchen Reiches. Es gelang ihm endlich von einem Gesandten von Charosan, östlich vom Kaspisee, zu erfahren, daß es einen jüdischen König im Chazarenlande gebe. Diese Nachricht bestätigten ihm auch die byzantinischen Gesandten und fügten hinzu, daß dieser König „Joseph" heiße. Ihr Land sei von ihnen nur 15 Tagereisen entfernt, sie stehen mit ihrem Reiche in Handelsverbindung, kennen die Chazaren als ein mächtiges, kriegerisches Volk. Chasdai war voller Sehnsucht, mit diesem jüdischen Könige in Verbindung zu treten; er fertigte ein Huldigungsschreiben an ihn aus, in welchem er um nähere Auskunft von seinem Reiche und seinem Volke bat. Zum Abgesandten wählte er einen Juden, Namens Isaak ben Nathan, den er mit reichen Mitteln, Gefolge

---

[1]) Nach dem Brief des Chazarenkönigs an Chasdai Ibn Schaprut. Auch Albekri erzählte ähnliches nach der Mitteilung von Dufremery im Journal Asiatique. Vergl. Graetz, Gesch. V. S. 224, Anmerkung 1. [2]) Nachmani kennt ihn schon, Colloquium edit. Jellinek S. 14; siehe Rappoport Kerem chemed V. S. 297. [3]) Vergl. Ibn Foszlan bei Fraehn de Chazaris p. 484 und 597. [4]) Daselbst. [5]) Nach dem Brief des Chazarenkönigs an Chasdai Ibn Schaprut.

und Empfehlungsbriefen an den befreundeten Hof in Konstantinopel versah. Er ließ ihn mit dem Gesandten Abdul Rhamans nach Konstantinopel abreisen. Der griechische Kaiser nahm den jüdischen Abgesandten gut auf, hielt ihn jedoch listig ein halbes Jahr hin und schickte ihn endlich nach Spanien zurück. In einem Schreiben an Chasdai gab er das Gefahrvolle der Reise dahin als Grund zur angeratenen Rückreise an. Chasdai, voll Aerger darüber, sah sich bald um eine andere Gesandtschaft um, die ihren Weg über Jerusalem, Nisibis und Westarmenien nehmen sollte. Zu diesen neuen Gesandtschaften gehörten zwei Juden Mar Saul und Mar Joseph, die einer soeben in Cordova eingetroffenen Gesandtschaft des slawischen Königs Hunu angehörten. Das Schreiben war wahrscheinlich von Menachem ben Seruk angefertigt. Der Inhalt desselben war, zu erfahren, ob denn wirklich in einem Lande die Juden nicht unter fremder Oberherrschaft lebten. Sollte dies in seinem Lande sein, so würde er alle Ehren hier gering achten und zu ihm hineilen, um sich vor einem Könige von Israel niederzuwerfen und sich an seiner Macht und Größe zu erfreuen. Er bittet Auskunft über alles mögliche seines Reiches und von welchem Stamme die Chazaren sich rechnen, auch ob die hebräische Sprache bei ihnen eingeführt sei u. a. m. Vielleicht habe er Kunde, zu welcher Zeit der Erlöser kommen werde. Er schließt mit dem Brudergruß an den König. Das Schreiben gelangte durch Jakob ben Elasar an den König der Chazaren. Er war hoch erfreut über dasselbe. Die Chazaren verstanden Hebräisch und bedienten sich desselben in ihrer Korrespondenz. Der König antwortete herzlich: er freue sich ungemein über das Schreiben. In Bezug auf seine Anfragen berichtete er, daß die Chazaren nicht von den Israeliten abstammen, sondern von Togarma; die Ugier, Tiras, Avaren, Uson, Tarnier, die Bulgaren u. a. m. sind stammverwandt. Sein Urahn Bulam habe sich zum Judentum bekehrt, die nachfolgenden Könige führten von da ab hebräische Namen. Er beschreibt den Umfang seines Reiches und die Völker, die ihm unterwürfig sind. In Bezug auf die Zeit der Erlösung wisse auch er nichts bestimmtes. Wie Du, schreibt er zuletzt, sehne auch ich mich, Dich und Deine Weisheit kennen zu lernen. Könnte dies geschehen, so wärest Du mir ein Vater und ich Dein Sohn. Dir würde ich die Leitung des Staates übergeben. Chasdai erhielt dieses Antwortschreiben nach mehreren Jahren. Man freute sich, daß noch Juden ein eigenes Reich inne haben. Juda Halevi hat diesen Bekehrungsvorgang zur Unterlage seines philosophischen Werkes Cusari, „Al. Cazari", gemacht. Beide Briefe sind dem Werke vorgedruckt. Aber auch extra sind sie mehreremal gedruckt und übersetzt worden.

Chivi Albalchi,[1]) חיוי. Der Wiedereinzug der griechischen Philosophie in die Judenheit des 9. Jahrhunderts in Aegypten, Babylonien und Spanien unter der arabischen Herrschaft, das Wiederbekanntwerden derselben mit den phiosophischen Forschungen und Geistesprodukticnen der alten Weisen Griechenlands, eines Plato, Aristoteles u. a. m.[2]) hat unter ihnen eine Zeit der freiern Forschung, Aufklärung und der Geistesaufregung überhaupt hervorgebracht, die an dem überkommenen Judentum mit seinen Lehren und Gesetzen stark rüttelte, das heilige Schrifttum desselben mit seinem Inhalte mißkreditierte, zur Vernachlässigung der religiösen Praxis führte und die Bildung verschiedener Sekten veranlaßte.[3]) Alles das, was bei den Juden in Alexandrien vor mehreren Jahrhunderten infolge ihres Bekanntwerdens mit griechischer Bildung, der Denk- und Anschauungsweise derselben, vorging, die Umwandlung ihrer altjüdischen Lebensweisen, ihres Studiums des Schrifttums der

[1]) Aus Balch im ehemaligen Baktrien. [2]) Siehe „Philosophie und Judentum". [3]) Siehe „Sekten".

griechischen Philosophie u. a. m. wiederholte sich nun bei einem großen Teil der Juden in genannten Ländern. Chivi Albalchi oder Alkalbi wird als die Persönlichkeit gekannt, die eine Schrift gegen die Glaubwürdigkeit des Geschichtlichen, Gesetzlichen im Pentateuch abfaßte, in der er 200 Thesen, Zweifel und Fragen, aufstellte. Er erlangte mit dieser Schrift solchen Anklang und nachhaltige Wirkung, daß es noch nach einem halben Jahrhundert im Bezirke des Gäonats von Sura Lehrer gab, welche den Lehren Chivis huldigten und dieselben in ihren Schriften verbreiteten.[1]) Chivi erklärte die Wunder in der Bibel als Naturereignisse. So geschah der Durchzug der Israeliten durch das Meer infolge von Ebbe und Flut;[2]) er hielt das Manna der Israeliten in der Wüste für ein Harz der Bäume[3]) u. a. m. Seine Fragen, die er aufstellte, waren: „Wozu hätte Gott den Aufenthalt unter den reinen Engeln verlassen und den bei den Menschen gewählt?“[4]) Ferner: „Wozu wählte Gott die Opferdarbringung? bestimmte die Schaubrote? wozu die Lampen?“ u. a. m.[5]) Er bemerkte zu der biblischen Angabe: „Das Gesicht Moses strahlte hornartig“, daß Moses Gesicht infolge des Fastens hornartig geworden.[6]) Ferner bekämpfte er die Annahme der Weltschöpfung aus nichts und behauptete dagegen, sie sei aus vorhandenen Urstoffen hervorgegangen u. a. m. Doch bald erhoben sich gegen derartige Annahmen und Lehren die bedeutendsten Gelehrten als: Saadja Gaon, Salomo ben Jerucham, Abraham Ibn Esra, sie widerlegten dieselben und wiesen sie zurück. Mehreres siehe: „Salomo ben Jerucham“ und „Saadja Gaon“.

D.

David Kimchi, דוד קמחי, genannt Redak.[7]) (Geboren 1160, gestorben um 1235.) Verdienstvoller Gelehrter der hebräischen Sprachwissenschaft, gründlicher Grammatiker, Lexikograph und Bibelexeget, der in diesen Wissensfächern bei Juden und Christen Anerkennung und Verehrung gefunden. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er in der Provence zu Narbonne 1160 geboren wurde, sein Vater, der ihm früh gestorben, war Joseph Kimchi, ebenfalls bekannt als hebräischer Sprachkenner und Sprachforscher; er hatte noch zwei gelehrte Brüder, Jehuda und Mose Kimchi, die er jedoch überragte; er verstand ihre wissenschaftlichen Arbeiten zu vervollständigen und zu einem gewissen Abschluß zu bringen. Sein Hauptwerk in der hebräischen Sprachforschung ist das Buch „Michlol“, מכלול, bestehend aus zwei Teilen, von denen der erste die Grammatik der hebräischen Sprache behandelt und der andere ein Wörterbuch derselben ist. Letzteres wurde später extra: „Buch der Wortstämme“, Sefer Hascheraschim, ספר השרשים, genannt, während man unter „Michlol“ nur die Grammatik verstand. Von seinen andern schriftstellerischen Leistungen nennen wir seine Bibelexegese. Er verfaßte einen Kommentar zu den Büchern der Chronik, den Psalmen, den ersten und letzten Propheten. Von dem Kommentar zum Pentateuch kennt man nur den zum ersten Buch, der nicht einmal vollständig da ist. In den Kommentaren zu den Propheten und Psalmen erklärt er die messianischen Stellen

---

1) Siehe das Zitat in Graetz Geschichte V. S. 589, wozu noch Edelmann, Chemda Genusa S. 28 nachzulesen ist. 2) Vergl. Ibn Esras Kommentar zu 2. Moses 4. 25. 3) Daselbst zu 2. Mose 16. 13. 4) Vergl. Graetz Geschichte V. S. 533 und 587. Zitat bei Jehuda ben Barsillai aus Saadjas Schrift gegen die Ketzer. 5) Vergl. Saadja Emunoth Wedeoth III. IV. Pinsker L. K. S. 28. Graetz Geschichte V. S. 538. 6) Vergl. den Kommentar von Ibn Esra zu 2. Mose 34. 29. 7) Eine Abkürzung des Namens ist רדק, Rdk, von dem das „R“ = Rabbi, das „D“ = David und das „K“ = Kimchi bedeutet.

gegen die christlichen Deutungen derselben. Eine dritte Schrift von ihm unter dem Namen „Et Sofer", עט סופר, ist über die Massora und die Accente, die man erst in neuester Zeit veröffentlicht hat. Dieselbe bildet ein Handbuch für korrekte Punktation der Bibelhandschriften, hat einen Hauptteil über die Punktation, ein Kapitel über massoretische Verschiedenheiten des Buchstabentextes der Bibel und einen Abschnitt über die Accente. Die Eigentümlichkeiten dieser Schriften sind: Klarheit, Vollständigkeit und mögliche Kürze. Zu seinen Arbeiten benutzte er die Leistungen seiner Vorgänger als z. B. die von Jona Ibn Ganach, genannt Abulvalid Ibn Ganach, Mose Ibn Gikatilla, Abraham Ibn Esra u. a. m. In der kurzen Vorrede zum Michlol sagte er: „Ich kam mir vor gleich einem Aehrenleser nach dem Schnitte und gleich dem, der die Nachlese nach dem Winzer hält. Nach ihren Spuren wandelte ich, nur daß ich ihre Worte kürzte und so den Michlol verfaßte." Er verfehlte dabei nicht die Namen und die Verdienste dieser, seiner Vorgänger, zu nennen, besonders hoch schätzte er die Angaben von Jona Ibn Ganach, die er als Wahrheiten hinnahm. Durch diese Zitierung der Namen sind dieselben der Vergessenheit entrissen worden. So entwickelte er in seinen Arbeiten weniger eigene originelle Ideen, ohne dennoch bei Benutzung fremder Forschungen ein Kompilator zu werden, da er dieselben selbständig gekürzt, umgearbeitet, klar, deutlich und systematisch angeordnet und übersichtlich wiedergegeben hat. Seine Worte darüber sind in der Einleitung zum Michlol: „ich habe die verschiedenen weitläufigen Vorarbeiten übersichtlich darstellen wollen". Seine eigene Arbeit ist in der Grammatik die Darlegung des Unterschiedes von langen und kurzen Vokalen, wodurch die Vokalwandlungen verständlicher werden. Im Ganzen kam durch ihn das grammatische System seines Vaters Joseph Kimchi zur Anerkennung und Verbreitung. Doch wurde dieses grammatische System von Efodi stark angegriffen,[1]) aber von dem gelehrten Elischa ben Abraham in der Schrift „Magen David" (Konstantinopel 1517) verteidigt und zurechtgelegt. In dem Kommentar zu den Büchern der Bibel, den er erst nach der Vollendung seines „Michlol" angefertigt, ist er einfach und wortsinngemäß gegen die Weitläufigkeiten der Exegesen der Kabbalisten und Philosophen; er kommt darin Abraham Ibn Esra in seinem Bibelkommentar ganz nahe. Auch seine Grundlagen der Exegese sind: Grammatik und Vernunfterwägung. Von der Schriftauslegung Maimonides in seinem More Nebuchim nimmt er nur einiges auf; es wird manche biblische Erzählung als Vision ausgelegt. Die erste Vision in Ezechiel erklärt er in philosophischem Sinne. So wurde die Grammatik und das Wörterbuch David Kimchis Jahrhunderte lang maßgebend, ebenso sein Bibelkommentar; man wendete darüber witzig den Spruch von Aboth an: „Wenn Kemach d. h. Kimchi nicht da ist, giebt es keine Thora".[2]) In der Zeit des Kampfes der Strengfrommen gegen Moses Maimonides stand er in jugendlicher Begeisterung in den Reihen der Verteidiger dieses großen Gelehrten und wies die Angriffe der Gegner mutig zurück.[3]) Mehreres siehe „Joseph Kimchi" und „Moses Kimchi".

David ben Mervan Almokamez aus Irak, auch David Hababli genannt. Hochangesehener Religionsphilosoph und Arzt, der sich durch seine Schriften einen bedeutenden Namen erwarb. Er war ein Vorläufer von Saadja Gaon (s. d. A.) als dessen Lehrer er gehalten wird.[4]) Sein Wohnsitz war längere Zeit in Fajumi, Aegypten,[5]) wo Saadja mit ihm verkehrte. Von seiner Lebensgeschichte erzählt

[1]) Siehe den Artikel „Prophiat Duran". [2]) Der Spruch in der Mischna Aboth lautet: אם אין קמח אין תורה, d. h. wenn kein Mehl, Nahrung, ist, giebt es keine Lehre, wo der hebräische Ausdruck קמח auf Kimchi gedeutet wurde. [3]) Siehe darüber den Artikel: „Philosophie und Judentum". [4]) Nach Fürst, Karäer I. S. 101. [5]) Siehe Saadja Gaon.

man sich, daß er der Geburt nach Muhamedaner war und später zum Judentum übertrat. Die Karäer [1]) rechnen ihn zu den Ihrigen, dagegen soll er nach Andern ein Bekenner des talmudischen Judentums geworden sein.[2]) Er machte viele Reisen im Orient, auf denen er seine Kenntnisse der Litteratur bereicherte. Seine Schrift über die Sekten der Muhamedaner und Karäer folgte darauf. Allgemein berühmt machte ihn seine zweite Schrift, ein philosophisches Werk, betitelt: „Kitab el Mukames", bestehend aus 20 Abschnitten, über die Einheit Gottes. Auf dem Wege der Forschung bringt er in demselben Beweise für die Grundlehren des Judentums und widerlegt die Einwürfe der Ketzer und anderer Gegner des jüdischen Glaubens.[3]) Dieses Werk machte großes Aufsehn, soll von Saadja benutzt worden sein und die jüdischen Religionsphilosophen des 11.—14. Jahrhunderts kennen es und sprechen von demselben recht rühmlich. Im 14. Jahrhundert war dieses Werk noch vorhanden, aber später ging's bis auf einige Fragmente verloren. Der Professor Julius Fürst hat das Verdienst, diese Fragmente nebst dem 9. und 10. Abschnitt des Werkes im Orient Litteraturblatt 1847 Nr. 39—41 gesammelt und zusammengestellt zu haben. Bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen seiner Zeit und in den späteren Jahrhunderten stand er in hohem Ansehen, sie kennen sein oben genanntes philosophisches Werk und zitieren aus demselben. Der Karäer Menachem Ghizni aus Ghazan in Kabulistan sandte ihm aus seinem Werke mehrere religionsphilosophische Abhandlungen. Er muß sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, daß er die unjüdische Lehre von der Ewigkeit der Welt anzunehmen scheine u. a. m.[4]) Aus den Reihen der Bekenner des talmudischen Judentums nennen wir Moses Ibn Esra in Granada (1070 bis 1131), der die 20 Abschnitte des Werkes Davids Almokamez nennt;[5]) ferner Jedaja Penini (1300), der in seiner an Salomo ben Adereth gerichteten Schutzschrift für das Werk „More" des Maimonides sagt: Von David Hababli besitzen wir ein Werk, worin er sich bemüht, uns Beweise auf dem Wege der Forschung für unsern Glauben beizubringen, um die Ketzer zu widerlegen und zu bekämpfen; ebenso sagt Bachja ben Joseph Ibn Pakuda (s. d. A.) in der Vorrede zu seinem Buche „Chobath halebaboth", die Herzenspflichten, (1040);[6]) ferner Jehuda Hadassi, der Karäer (1140), der ihn in seinem Buche Eschkol Hakopher oder Sefer Hapeles (c. 96. 98.) nennt und von ihm rühmt: „Er war belesen in den Schriften der Griechen, der Medizin und der Weltweisheit."

David Reubeni, siehe Messiasse S. 87.

David Alroi, siehe Messiasse S. 83.

Disputationen, ויכוחים. Wir sprechen hier von den obrigkeitlich angeordneten öffentlichen Disputationen in den für die Juden verhängnisvollen Jahrhunderten des Mittelalters zwischen den christlichen Gelehrten, meist jüdischen Apostaten (s. d. A.), und den Rabbinern und andern jüdischen Gelehrten, die in Frankreich, Spanien und Deutschland stattfanden. Ziel und Zweck derselben war, die Bekehrung der Bekenner des jüdischen Glaubens zum Christentume. Die Täuflinge, die in diesen Disputationen als Gegner des Judentums auftraten, beabsichtigten dadurch ihre wahre christliche Gläubigkeit zu dokumentieren. Ihre Waffen zur Bekämpfung des jüdischen Glaubens holten sie sich aus der Rüstkammer des ältern jüdischen Schrifttums, sie gaben vor, das Judentum durch seine eigenen Lehren und Aus-

[1]) Jefet ben Saib (1145), nennt ihn in seinem Schalscheleth Hakabala unter den Vätern der Karäer. [2]) So die meisten Rabbiniten. [3]) Vergleiche Fürst, Karäer I. S. 104 bis 105. [4]) Vergleiche Fürst I. S. 101. [5]) Vergleiche B. Beer, Philos. und philos. Schriftsteller der Juden S. 100. [6]) Siehe Orient Litteraturblatt 1851 S. 378.

sprüche bekämpfen zu können. Erwies sich dies erfolglos, so sollten schmähliche Verfolgungen die Juden empfänglicher für das Christentum machen, was die Waffen des Geistes nicht vermochten, sollten die rohen Fäuste, der Zwang durch Bedrückung aller Art, ausführen. In den Disputationen traten die Juden, durchdrungen von der hohen Bedeutung und der Wahrhaftigkeit ihrer Religionslehren, mutig und bewußt auf, sie hofften noch immer durch entschiedene Zurückweisung der vorgebrachten Anklagen und Beschuldigungen, sowie nach öffentlicher Darlegung der Richtigkeit ihres Religionsbekenntnisses sich der früheren Achtung und des Friedens bei den Bekennern des christlichen Glaubens wieder zu erfreuen. Eine parteilose Behandlung und Darstellung dieser Disputationen, die wir hier versuchen, dürfte nicht ohne Interesse für den Kulturhistoriker sein und zur Förderung der Kenntnis der Geschichte des jüdischen Volkes beitragen. Die erste Disputation fand in Paris im Jahre 1240 statt. Die Vorgeschichte derselben war: Ein getaufter Jude, Namens Dunin oder Dunim, über den die Juden infolge seines Frevels (s. Apostaten) den Bann verhängt hatten, trat aus Rache zum Christentum über und erhob bei dem Papste Gregor IX. Anklagen gegen den Talmud (s. d. A.), es würden in ihm die Worte der Bibel verdreht, er enthalte unwürdige Vorstellungen von Gott und werde von den Rabbinern höher als die heilige Schrift geachtet; auch lehre derselbe Haß gegen die Christen, Schmähungen gegen Jesus und dessen Mutter u. a. m.; es waren im ganzen 25 Anklagepunkte, die damit schlossen: „der Talmud bestärke die Juden in ihrer Halsstarrigkeit gegen das Christentum". Der Papst ging gern auf diese Anklagen ein und erließ ein Schreiben an die Kirchenfürsten und die Könige von Frankreich, England und Spanien, sämtliche Talmudexemplare zu konfiszieren und dieselben den Dominikanern und Franziskanern zur Prüfung der Anklagen Dunins zu übergeben und im Falle dieselben richtig befunden werden, die Talmudexemplare zu verbrennen. Diese Aufforderungen wurden in Spanien, England und Portugal nicht beachtet, dagegen kamen sie in Frankreich unter dem Könige Ludwig IX., der später der „Heilige" genannt wurde, zur Ausführung. Die Juden mußten unter Androhung der Todesstrafe die Bücher des Talmuds ausliefern. Ein Tribunal, bestehend aus dem Erzbischof von Sens, dem Bischof Wilhelm von Paris, dem Dominikaner Geofroi von Bellville und andern Geistlichen, lud einige Rabbiner vor, denen die Anklagen vorgelesen wurden. Diese widerlegten die Anklagen, aber es half nichts, der Talmud wurde zum Verbrennen verurteilt. Das machte die Juden trostlos, doch kam ihnen plötzliche Hilfe. Ein Erzbischof verwendete sich für sie bei dem König und erwirkte, daß der Beschluß nicht zur Ausführung kam. Doch später ordnete der König eine nochmalige Prüfung der Anklage Dunins an. Man bestimmte eine Disputation zwischen vier Rabbinern und Dunin, nach deren Ausfall über den Talmud entschieden werden sollte. Diese Disputation fand in Paris im Jahr 1240, den 24. Juni (Montag den 20. Tamus) am Hofe in Gegenwart der Königin-Mutter Blanche statt. Die 4 Rabbiner, die zu derselben geladen wurden, waren: der Rabbiner Jechiel aus Paris, Mose aus Coucy, Jehuda ben David aus Melun und Samuel ben Salomo aus Château Thierry. Von diesen wurde der Rabbiner Jechiel zum Sprecher gewählt, er besaß gute Redegewandtheit. Anfangs gedachte R. Jechiel auf die Anklagen nichts zu antworten, er berief sich auf die Konstitution der Päpste, den Juden sei für ihre innere Angelegenheit Unabhängigkeit zugesichert. Der Talmud bilde ihr Lebenselement, für den die Juden zu sterben bereit seien. Da beruhigte die Königin-Mutter ihn und versprach ihren Schutz. Auch von dem Eid, den R. Jechiel auf die Aufforderung Dunins leisten sollte, nach bestem Wissen zu antworten, wurde er durch die Gnade der Königin-Mutter auf seine

Aussage, daß er noch nie geschworen habe, entbunden. Die Disputation begann. R. Jechiel trat vor und frug Dunin, worüber er denn mit ihm disputieren wolle. „Ueber eine alte Sache" entgegnete er ihm. Denn der Talmud ist über 400 Jahre alt. Du irrst, nicht 400 Jahre, sondern 1500 Jahre ist er alt, antwortete dieser. Er wandte sich darauf an die Königin, ihm die Disputation über den Talmud zu erlassen, da derselbe, wie Dunin selbst zugesteht, sehr alt sei. Die christlichen Geistlichen so vieler Jahrhunderte hätten gewiß schon früher, wäre böses gegen das Christentum in diesem Schrifttume, Klagen gegen dasselbe erhoben. Aber die Kirchenväter Hieronymus u. a. m., die den Talmund kannten, erwähnen nichts davon, daß dessen Schrifttum feindliche Aussprüche gegen das Christentum habe. Aber Nikolaus Dunins Rachegefühl verstand dergleichen zu erdichten. Da steht ein getaufter Jude als unser Ankläger, Rache ist seine Vornahme. „Unser Leben," schloß der Redner, „ist in eurer Hand, aber nicht das Schrifttum des Talmuds, das über Frankreich hinaus, auch in Asien, ja in der ganzen Welt verbreitet ist, das vermöget ihr nicht zu vernichten." Wieder versicherte ihm die Königin, es werde ihm nichts Leides geschehen, er möge nur offen und mutig sprechen. R. Jechiel entwarf darauf eine Schilderung des Talmuds. Er bestehe aus zwei Teilen, der Halacha und der Agada, von diesen habe der erstere gesetzliche bindende Kraft für den Israliten, aber nicht der zweite Teil, der der Agada, der nur Sagen und subjektive Aussprüche enthalte, die für den Juden keine verpflichtende Annahme haben. Deine Anklagen, Dunin, beruhen auf den Aussprüchen der Agada; hiermit wären sie nun erledigt.[1]) Darauf brachte Dunin die Anklage, der Talmud schmähe Jesus und dessen Mutter. „Bewahre Gott", rief entgegnend R. Jechiel. „Jesus, von dem der Talmud spricht, ist nicht der Stifter des Christentums, er wird als Jünger des Gesetzeslehrers Josua ben Perachja bezeichnet, der zwei Generationen vor Christi Geburt lebte." „Aber wie ist es möglich," riefen ihm die anwesenden Geistlichen zu, „daß über zwei Männer desselben Namens gleiche Strafen verhängt werden!" „Doch," entgegnete der Rabbi, „können ja zwei Männer gleichen Namens in einer Stadt zu verschiedenen Zeiten wegen gleichen Verbrechens gleiche Strafe erhalten haben." Die Königin Mutter forderte darauf sein Ehrenwort, daß es sich wirklich so verhielt. Der Rabbiner gab dasselbe ab und wiederholte, daß Jesus im Talmud nicht mit Jesus, dem Gründer des Christentums, identisch sei. Dieselbe Erklärung gab auch der andere Rabbiner Juda ben David ab. Dunin las nun die andern Anklagepunkte vor, der Talmud lehre, man dürfe gegen den Akkum (s. d. A.) und den Goj (s. d. A.), es beziehen sich diese Benennungen, fügte er fälschlich gegen den Wortsinn derselben hinzu, auf Christen, gegen welche man sich unliebsame Handlungen erlauben darf; die er einzeln recht emphatisch angiebt. R. Jechiel antwortete darauf ernst und würdig: „Du bringst hier gar viel vor, aber du fällst in deine eignen Schlingen. So wagst du deinen Mund aufzuthun, ohne zu wissen, was die Benennung „Gojim" bezeichnet.[2]) Man versteht darunter die Heiden. Den Heiden, heißt es im Traktat Sopherim Abschnitt II., darfst du, wenn er dich im Kampfe zu töten beabsichtigt, ihm darin zuvorkommen und ihn töten. Doch du sollst nicht der Angreifer sein, sondern fordre diejenigen, gegen die du kämpfen mußt, erst zum Frieden auf. So verfahre man auch gegen die sieben heidnischen Völker Palästinas, aber nicht gegen die Völker, in deren Mitte wir leben und deren Schutz wir uns erfreuen; es ist uns streng verboten,

[1]) Siehe „Agada" und „Halacha" in dieser R. E [2]) Wir machen hier auf die Artikel „Heiden", „Fremde", „Nächstenliebe", „Mord", „Wohlthätigkeit" in Abteilung I unserer R. E. aufmerksam; ebenso auf die Artikel „Akkum", Nichtisraelit" in Abteilung II und die Artikel „Betrug", Christen", „Noachiden" und „Christentum" in Supplement I und II.

ihnen irgend einen Schaden zuzufügen, sollte derselbe auch nur den geringen Wert eines Schuhriemens betreffen. Die zehn Gebote auf Sinai, die uns Mord, Diebstahl, Ehebruch u. a. m. verbieten, nennen uns weder die Israeliten noch die Gojim, sie kennen einen solchen Unterschied gar nicht. Dagegen lesen wir die gesetzliche Bestimmung: „Man speise die Armen der Gojim mit denen der Israeliten, man besuche die Kranken der Gojim gleich denen der Israeliten, man beerdige die Gojim gleich den Leichen der Israeliten u. a. m".[1]) Auch darauf trat Dunin noch nicht zurück, es war noch eine Anklage, die er vorzubringen hatte. In einem eurer Gebete heißt es: „Die Minim sollen vernichtet werden," worunter man doch Jünger Jesus zu verstehen habe. Ferner betet ihr: „Das frevelhafte Reich möge bald schwinden," was sich doch auf unsern König und unser Volk beziehe!"[2]) Entschlossen erwiderte R. Jechiel: „Minim in dem vorgebrachten Gebete, bezeichnen Sektierer; es sind dies nicht die Christen, sondern treulose Juden, die nur an das Bibelwort glauben, aber die Tradition (s. d. A.) verwerfen; es können daher unter „Minim" nicht die Jünger Jesus verstanden werden, da Jesus weder das Schriftgesetz noch das der Tradition verleugnete. Keinesfalls beziehe sich obiges Gebet auf die geborenen Christen. Dir, Dunin, der du Jude warst und Christ geworden, kann man deine Anklage verzeihen. Hinterlist und Frevel ist auf deinen Lippen, wenn du sprichst, daß wir unter „frevelhaftes Reich", in dem zitierten Gebete, das Reich wo wir wohnen, verstehen, vielmehr bezieht sich dieses Gebet auf das Reich der heidnischen Völker, als auf Babylon, Assyrien u. a. m., die unser Reich zerstört haben. Wir erfreuen uns des Schutzes dieses Landes und dessen Königs, wohnen in seinen Städten und Gott hat sie zu unsern Beschützern eingesetzt, sie verordnen Gesetze zu unserm Schutze, wie sollten und könnten wir für deren Untergang beten? Wir vergelten nicht das Gute mit Bösem, sondern beten für das Wohl des Königs und seiner Regierung. Dunin versuchte noch kleine Plänkeleien, aber der gute Eindruck, den der Schluß der Rede hervorgerufen hatte, konnte nicht mehr verwischt werden. Wir sprechen nun von einer zweiten Disputation, die im Jahre 1263 in Barzelona in Spanien zwischen dem Apostaten Pablo Christiani, Fra Paolo,[3]) aus Montpellier, dem ersten Missionsprediger zur Bekehrung der Juden, und dem berühmten Bibelexegeten und Philosophen Mose ben Nachman, genannt Nachmanides (s. d. A.), Rabbiner in Gerona. Pablo Christiane war ein Jünger des Ordens der Dominikaner und wurde zum Missionar für die Bekehrung der Juden ausgebildet. Die Disputation wurde im königlichen Schlosse abgehalten. Zugegen waren der König und sämtliche Hofpersönlichkeiten, viele hohe Geistliche, Ritter und Männer des Volkes; ebenso waren viele Juden da, die erscheinen mußten. Nachmanides erbittet sich volle Redefreiheit, die ihm auch gewährt wurde. Auf seinen Vorschlag wurden die Thesen der Disputation genau bestimmt; man einigte sich zur Aufstellung folgender Fragen: 1. Ist der Messias nach den Angaben der Propheten in der Bibel als Gott oder nur als Mensch zu betrachten? 2. Wer hat den richtigen Glauben, die Juden oder die Christen? Fra Pablo trat vor und sprach, er wolle aus den Angaben im Talmud beweisen, daß der Messias schon gekommen sei, mithin haben die Lehrer im Talmud an die Messianität Jesus geglaubt. Nachmanides unterbricht ihn und ruft: „Wie sei dies möglich, belehre mich darüber! Warum sind, sollte dies richtig sein, die Lehrer des Talmuds in ihrem alten Glauben geblieben? nicht nach der neuen Ueberzeugung Christen geworden, wie Fra Paolo es gethan hat? Aber sie und ihre Schüler lebten und starben als Juden und

---

[1]) Gemara Gittin S. 61 a. [2]) Vergleiche den Artikel Schemone Esre". [3]) Nach dem Bericht in Schebet Jehuda, vergleiche Graetz, S. 399 Nr. 27.

lehrten das Gesetz Mosis. Fra Paolo scheint ihre Aussprüche besser zu verstehen als sie selbst dieselben verstanden haben.“ Fra Paolo entgegnet: Möge doch Nachmani meine Rede anhören! Nach dem Willen des Königs, antwortete dieser, will ich dieses thun, aber mir ist es klar, daß du Dinge vorbringst, die nicht Wahres enthalten. Jener begann: In 6. Mos. 49. 10. heißt es: „Es weicht nicht das Szepter von Juda, der Gesetzgeber von seinen Füßen bis er, der Held, kommt nach Silo, dem die Völker anhangen werden“. Wer sei wohl darunter gemeint, ihr habt keinen Herrscher mehr, kein Szepter, denn der Messias ist schon gekommen. Gewiß, antwortete Nachmani, unsere Herrschaft wird manchmal unterbrochen, bis der Messias kommen und sie uns wieder herstellen wird. Nur für einige Zeit entzieht Gott Juda wegen seiner Sünden die Herrschaft. Das war im babylonischen Exile, wo die Juden 70 Jahre machtlos waren bis ihnen ein König unter den Makkabäern wieder erstand. Fra Paolo entgegnet: Einen König hatten sie nicht, aber eine gewisse Herrschaft war ihnen geblieben, die des Exilarchen, auf die auch die Rabbiner obigen Vers deuten, dagegen habt ihr heute nicht einmal diese, denn, daß du dich Rabbi nennst, ist ein Irrtum, eine fälschliche Anmaßung. Nachmani rief ihm darauf zu, das gehört nicht zur Disputation, es mag sein, daß ich den Titel Rabbi nicht verdiene, aber du verbreitest Unwahrheiten. Die Halacha im Talmud spricht von einem wirklichen messianischen Königreiche, dagegen deutet die Agada, deren Aussprüche du hier zitierst, die Prophezeihung Jakobs im obigen biblischen Verse beziehe sich auf den wirklichen König, dessen Herrschaft nur unterbrochen, aber nicht aufgehoben ist. Die lange Dauer der Unterbrechung des messianischen Königtums ändert nichts an der Erfüllungsmöglichkeit der Prophetenverheißungen. Fra Paolo zitiert darauf einen andern Ausspruch der Agada, daß der Messias wirklich schon gekommen sei. Nachmani erwiderte, er glaube zwar nicht an diesen Ausspruch, aber auch er lehrt nur, daß am Tage der Zerstörung Jerusalems der Messias geboren sei, was kein Beweis für Jesus sein kann, da derselbe viel früher geboren wurde, er sei demnach nicht der Messias, den wir erwarten. Fra Paolo schwieg, aber der Richter Guillaume rief beiden zu: Ueber Jesus soll ja nicht disputiert werden. Euer Thema ist: „Ob der Messias schon gekommen sei oder nicht“. Du verneinst es aber, euer Buch bejaht es. Nachmani: Geboren wohl, aber der Welt ist er noch nicht erschienen. Darauf redete ihn der König an: Am Tage der Zerstörung Jerusalems ist er geboren, das sind mehr als 1000 Jahre her, kann er da noch kommen, vermag denn ein Mensch 1000 Jahre alt zu werden? O, König, sind ja Adam und Methusala gegen 1000 Jahre, Elia und Chamoch (s. d. A.), mehr als 1000 Jahre geworden. In Gottes Hand ist des Menschen Leben. Uebrigens, o König, war es Bedingung, daß ich nicht mit dir disputiere, auch, daß du dich nicht in unsern Disput mischest. Da rief der König erregt: Wo ist er (Elia oder Chamoch) heute? Das gehört nicht zur Disputation, antwortete dieser. Vielleicht ist er in den Thoren Toledos, schicke Boten dahin. Hiermit endete der erste Tag der Disputation. Am zweiten Tag wurde dieselbe in Gegenwart vieler Priester, Minoriter, Prädikanten und anderer zahlreichen Christen und Juden wieder eröffnet und fortgesetzt. Bevor jedoch Fra Paolo begann, erhob sich Nachmani und erbat sich die Erlaubnis, seine gestrigen Worte über den Messias ausführlicher darzulegen. Man gestattete es ihm. Er begann: Gestern sagte ich, daß ich an die Agada, die Fra Paolo vorbrachte, nicht glaube, wenn sie auch meine Ansicht nur bestärkt. Weshalb ich dieses that, möchte ich erklären. Wir haben drei Klassen von Schriften: 1. die der biblischen Bücher, an die wir alle, auch die Christen, glauben, 2. die des Talmuds, die die 613 Gebote und Verbote der Thora näher bestimmten;

3. die des Midrasch, die Predigten, nach Art, wie sie auch euer Bischof hält, die derjenige, dem sie gefallen, für sich niederschreibt. Diesen darf man beliebig Autorität beimessen, aber auch nicht. Diese Schrift nennt man auch „Agada"; es sind darin Ideen und Erzählungen, die man sich einander mitteilte. Die von Fra Paolo vorgebrachte Agada beweist, daß Jesus nicht der Messias sei, da er vor der Tempelzerstörung geboren war, doch deine Frage an mich, o König, war sehr treffend, denn in der That lebte kein Mensch 1000 Jahre, Adam wurde 930 Jahre alt; es wird übrigens auch von Christen geglaubt, daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, heute noch im Paradies gelebt hätte. Wo denn anders als im Paradies wäre die Stätte, er lebte heute noch da, wenn er nicht gesündigt hätte. Könnte daher der sündenlose Messias nicht ebenso ewig leben und im Paradies verweilen? Beim Erscheinen des Messias werden alle Menschen sündenfrei, das wird doch von euch allen zugestanden. Nur von der Höllenstrafe, die er infolge der Erbsünde hätte erdulden müssen, aber nicht, wie du meinst, von allen Sünden, entgegnete man ihm. Aber, antwortete Nachmani, es sind ja andere Sachen, die wegen Adams Sünde litten: die Erde wurde verflucht, der Mann zur schweren Arbeit verdammt, das Weib zum Tragen von Schmerzen, aber diese existieren heute noch, von ihnen hat der Messias sie nicht befreit, als nur von der Höllenstrafe, die niemand nachzuweisen vermag! Bei den Juden hat der Messias keine solche Bedeutung, o König. Gott rechnet es als größeres Verdienst an, wenn wir heute noch Gottes Gebot halten als zur Zeit des Messias, wo Jeder in dem Gottesstaat gleich fromm sein wird, heute werden wir verhöhnt, wenn wir dennoch dem Judentum treu bleiben, das ist ja ein viel größeres Verdienst! Da rief ihm Fra Paolo zu: Du gestehst damit, daß der Messias schon gekommen sei! Nein, entgegnete er, das kann ich gar nicht, da des Propheten Verheißung lautet, er wird von einem Meere zum andern herrschen, aber Jesus besaß kein Reich, ja oft mußte er fliehen, auch heute noch hat das Christentum nicht die Alleinherrschaft, da der Islam mehr Anhänger zählt als das Christentum; eine andere prophetische Verheißung ist, daß die Erde voll der Erkenntnis Gottes sein werde, die Kriege hören auf, wo alsdann die Lanzen zu Sicheln umgeschaffen werden, aber da herrscht ja noch Krieg und Gewaltthat, die Christen haben im Blutvergießen die Heiden noch übertroffen. Ich könnte hierzu noch mehrere Beweise bringen. Zornig erhob sich Fra Paolo und rief: So macht ihr es immer, eine Ewigkeit redet er, wo ich fragen will. Der König hieß Nachmani schweigen. Es wurde darauf weiter disputiert, aber man blieb immer bei demselben Thema, ob der Messias gekommen sei oder nicht. Ebenso verging der dritte Disputiertag, wo ebenfalls die Notablen und Fürstlichen da waren. Es erklärte Nachmani, nicht weiter disputieren zu wollen. Auf Befragen des Königs nach der Ursache, antwortete er: Es ersucht mich darum die ganze jüdische Gemeinde hierorts, denn sie fürchten sich vor den Dominikanern; auch höhere Geistliche raten mir dazu, ebenso sagten mir mehrere Hofleute, ich schaffe nur Unheil, ebenso der Prior der Franziskaner und viele Leute der Stadt. Sollte ich auf des Königs Verlangen weiter sprechen, so bitte ich um die Erlaubnis, die Fragen selbst zu stellen. Diese Bitte wurde ihm nicht gewährt. Man ging zur zweiten Frage über, aber auch da konnte keine Einigkeit erzielt werden. Da befahl der König den Schluß der Disputation. Nachmani hatte darauf Audienz beim König, der ihn huldvoll empfing und zu ihm sagte: Er habe noch nie eine haltlose Sache so geistreich verteidigen gehört. Fra Paolo erwirkte sich die Erlaubnis in der Synagoge über den Glauben an die Dreieinigkeit zu sprechen. Nachmani hat auch da seine Angriffe zurückgewiesen. Sonntag wurde Nachmani nochmals beim

Könige vorgeladen, der ihn mit einem Ehrengeschenk von 300 Moravadis gnädig entließ. Fra Paolo war auch da noch nicht entmutigt; er ließ verbreiten, daß Nachmani unterlag, klagte gleich Dunin den Talmud an, der darauf einer Kommission zur Zensur übergeben wurde. Ganz sollte er nicht vernichtet werden, weil er auch Hinweisungen auf das Christentum enthielt. Nachmani selbst schrieb die Disputation nieder und ließ sie an die Gemeinden verteilen. Als Strafe dafür wurde er des Landes verwiesen, er wanderte nach Palästina.[1]) Die dritte Disputation, die größte und zugleich die verhängnisvollste, war die, welche durch den schismatischen Papst in Spanien, Benedikt XIII. (Pedro de Luna), mit Genehmigung des Königs Ferdinand von Aragonien und auf Anraten des jüdischen Apostaten (s. d. A.) Geronimo de santa fé, früher Josua Allorki zu Tortosa im Februar 1413 veranstaltet wurde und mit einigen Unterbrechungen bis November 1414 dauerte und aus 63 Sitzungen bestand. Benedikt XIII., der auf den Concilen zu Pisa und Kostnitz als Ketzer und Eidesbrüchiger erklärt und in den Bann gethan wurde, den nur Frankreich und Spanien als Papst anerkannten, gedachte durch das Verdienst einer Massenbekehrung der Juden zum Christentum, die durch öffentliche Disputationen zwischen den Rabbinern des Landes und dem Täufling Geronimus de santa fé erfolgen sollte, wieder in sein früheres Ansehen rehabilitiert zu werden. Bei Strafe des Nichterscheinens wurden hierzu die Rabbiner Aragoniens eingeladen. Es erschienen, wie man angiebt,[2]) von den Rabbinern 16; nämlich aus Saragossa 3: Vidal Ben Benevisti Ibn Labi (Ferrer), ein Mann von Ansehen, Bildung und berühmter Abkunft: er war Arzt, hebräischer Dichter und in der latainischen Sprache sehr gewandt; Serachja Halevi, bekannt durch seine Schrift: „Die Niederwerfung der Philosophen"; Matathia ben Jizhari; aus Calatajad 2: Samuel Halevi und Mose ben Musa; aus Huesca: Don Todros al Konstantin; aus Alcoi 2: Don Joseph ben Ardot und Don Meir Calegon; aus Darova: Don Astruc Halevi; aus Monreal: Joseph Albo, bekannt durch sein Buch „Ikkarim"; aus Monzon 2: Joseph Halevi und Jomtob Carcossa; aus Montalban: Abagarda; aus Belchite 2: Joseph Albaly und Bongosa; aus Gerona Todros ben Jachia und Bonastrück Desmaitre. Von christlicher Seite waren bei den Disputationen: König Ferdinand von Aragonien, Papst Benedikt XIII., der den Vorsitz führte; mehrere Kardinäle, viele Geistliche und eine Menge von andern Zuhörern. Der Apostat Geronimo de santa fé trug die Thesen zur Verhandlung vor, die sich über 16 Punkte erstreckten: 1. Die Verschiedenheit der Lehrsätze des Juden- und Christentums; 2. die Eigenschaften des Messias; 3. dessen Ankunftszeit; 4. ob zur Zeit der Tempelzerstörung der Messias geboren war; 5. ob er damals schon verkündet war; 6. daß die Leidenszeit des Messias die Messiaszeit war; 7. ob die Weissagungen von den

---

[1]) Die Disputation, die Nachmanides selbst niederschrieb, wurde später unter dem Titel: וכוח הרמב״ן עם פרא פולו Disputatio Nachmanides cum Paulo Christiani 1710 in Konstantinopel in der Sammelschrift „מלחמת חובה" gedruckt. Die Echtheit ist durch die päpstliche Bulle bestätigt. Vergl. Graetz, Geschichte Band 7 Note 2. Die neueste Ausgabe ist die von Steinschneider, Berlin 1861. [2]) Die Anzahl wird verschieden angegeben, die meisten zählen nur 16, s. Graetz VIII, Anmerkung 3; ebenso Jost C S. 98. Dagegen nennt Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte S. 315, 22 Gelehrte und Schlesinger in der Vorrede zum deutschen Ikkarim des Joseph Albo S. 7 und 8 gar 25. Die Quellen über diese Disputation sind: 1. die lateinischen Protokolle (Manuskripte) in der Königlichen Bibliothek des Klosters St. Lorenzo del Escorial Regal 2, S. 10; 2. Rodrigo de Castro, Auszüge aus dem alteinischen Protokoll in seiner Bibliothek I. p. 206; 3. das Referat über die Disputation von Bonstrük an die Gemeinden von Gerona, abgedruckt in Schebet Jehuda Nr. 40; 4. Zarita, Annales de Aragon T. III. pag. 108—111. Vergleiche Kobaks Jeschurun VI., 45 hebr.

Thaten des Messias geistig aufzufassen seien? 8. Von den 12 Fragen der Juden über die Thaten des Messias; 9. Ob das mosaische Gesetz vollkommen und ewig sei; 10. Von der Entstehung des Talmuds; 11. Der Glaube der Juden; 12. Ihr Glaube, daß der Messias noch nicht gekommen sei; 13. Was sei Glaube, Schrift und Dogma? 14. Ueber den Talmud; 15. Vom Abendmahl und 16. Vom Exil der Juden. Bei allen drehte es sich hauptsächlich um die Frage, ob der Messias schon gekommen sei oder nicht. Zur Orientierung über diese Thesen bitten wir in Abteilung II die Artikel „Messias", „Messiasleiden", „Messiaszeit", „Messianische Bibelstellen", „Messias Sohn Josephs", „Messiasse", ferner: „Fortdauer des Gesetzes", „Evangelium" nachzulesen. Der Hauptsprecher von jüdischer Seite war Vidal Benevisti Ibn Labi, die jüdischen Notabeln wählten ihn wegen seiner Gewandtheit in der lateinischen Sprache. Von christlicher Seite trug die Thesen zur Disputation der schon genannte Geronimo de santa fé vor. Es wurde alles von Seiten des hohen Clerus angewendet, daß auf die jüdischen Abgeordneten der Eindruck überwältigend werde. Papst Benedikt saß in seinem Prachtornate auf einem erhöhten Throne, um ihn die Kardinäle und die hohen Kirchenfürsten in ihrem blendenden Schmuck, umringt von Tausenden Zuhörern. Der Papst leitete die Verhandlung und führte den Vorsitz. An einem Tage vorher versammelten sich die jüdischen Gelehrten zu einer geheimen Sitzung, sie besprachen die Form ihres Auftretens in der Disputation, sie wollen sich nicht einander widersprechen, sollen ruhig und gemessen antworten u. a. m., besonders ihre Würde zu bewahren suchen. In der Audienz beim Papste, wo man sie aufforderte, ihre Namen zu unterschreiben, wurden sie höchst freundlich, ja sogar liebevoll empfangen; er verlangte von ihnen nur eine Förmlichkeit, sich zu überzeugen, ob die Angaben seines Hausarztes Geronimo, der Talmud erkenne Jesus als Messias an, wahr sei, und gewährte ihnen volle Redefreiheit. Er entließ sie gnädig, wies jedem Notabeln seine Wohnung an und sorgte für ihre Bequemlichkeit. Doch waren einige von Ihnen klug genug, trotz dieses Empfanges und dieser Süßigkeit keinen guten Ausgang der Sache zu prophezeien. Am folgenden Tage war die erste Sitzung, der Papst selbst hielt eine Ansprache und eröffnete die Sitzung. Er sagte unter Anderm: „Es solle nicht um die Wahrheit des Judentums oder des Christentums gestritten werden, denn der christliche Glaube sei über jeden Streit erhaben und unanfechtbar; das Judentum war einst wahr, aber es wurde von der spätern Offenbarung aufgehoben. Der Hauptgegenstand der Disputation sei, ob der Talmud Jesus als Messias anerkenne". Der Apostat Geronimo trat nun vor und hielt eine lange Rede, weitschweifig und voll von Spitzfindigkeiten.[1]) Er hob die päpstliche Gnade hervor, daß er die Juden der Seligkeit zuführen wolle und schloß mit der Warnung aus Jesaia: „Wenn ihr zustimmt, genießet ihr das Gute, widerstrebt ihr, so rafft euch das Schwert weg". Darauf sprach Don Vidal ben Benevisti; es war eine gediegene Gegenrede, die allgemein einen tiefen Eindruck machte, der Papst selbst machte ihm Komplimente darüber. Bitter tadelte Don Vidal das Benehmen des Geronimo, der, bevor „für oder gegen" gesprochen wurde, schon mit dem Schwert droht; es entlarve dies seine Bosheit. Der Papst erkannte die Richtigkeit dieses Tadels, aber, sagte er, das sei eine Unart, die an ihm von seiner Abstammung haften geblieben. Nun richteten Don Vidal und die andern jüdischen Notabeln die Bitte an den Papst, er möge ihnen die Disputationen erlassen, sie wollen und können nicht weiter disputieren, da sie der scholastischen Methode der Beweisführung, deren sich ihr Gegner bedient, nicht folgen, ihr Glaube beruhe nicht auf Syllogismen, sondern

[1]) Vergleiche Rodrigo de Castro Bibliotheca p. 207, wo dieselbe ganz wiedergegeben ist.

auf Traditionen. Aber der Papst bestand auf Fortsetzung der Disputation. Am dritten Tage eröffnete Geronimo die Disputation mit einer langen Rede, die auch den Papst zu langweilen schien, er unterbrach ihn: „Ich weiß, daß Du ein guter Redner bist, aber wir sind nicht da, Dich als solchen zu bewundern, stelle Beweise auf, auf welche die andern antworten sollen." Der Apostat zitierte nun mehrere Stellen aus dem Talmud und Midrasch, welche die Messianität Jesus bezeugen sollten. Aber Don Vidal hat dieselben als nicht hierzu stichhaltig zurückgewiesen.[1]) Da wollte der Gegner wieder andere Stellen als Beweise zitieren, aber der Papst hinderte ihn daran: „Du fällst ja wieder in die Manier zurück," rief er ihm zu, „von einem Gegenstand in den andern zu springen, antworte doch auf ihre Entgegnung." Geronimo beharrte nun bei seiner Meinung und forderte von den Rabbinern Gegenbeweise, daß der Messias noch nicht gekommen sei. Aber Don Vidal verweigerte dies und ersuchte den Papst, darüber zu entscheiden. Dieser gab Don Vidal Recht, sodaß der hohe Klerus mit dem Papst ihre große Unzufriedenheit gegen Lorki aussprachen: „Mit voller Siegesgewißheit tratst Du vor uns und zeigst nun solche Schwächen!" Der Sieg dieses Tages war auf der Seite der Rabbiner, die freudig in ihre Wohnungen zurückkehrten. Am vierten Tage begann Lorki mit der Zitierung des Ausspruches im Talmud von R. Juda: „85 Jubelfeier hat die Welt und in der letzten kommt der Messias." Da entgegnet ihm R. Mathatia: „Das könne sich doch gewiß nicht auf Jesus beziehen." Geronimo antwortete darauf: „Ich spreche ja nicht von Jesus sondern von dem Messias an sich, daß er schon gekommen." „Wenn Du nicht von Jesu sprichst," erwiderte der Rabbi, „wer hätte es denn sein sollen?" „Wie seid Ihr dumm," wendete sich der Papst zu den Rabbinern, „merket ihr denn nicht die Falle, die Euch gestellt ist. Behauptet Ihr, der Messias sei gekommen, so ist ja das Ziel der Disputation erreicht, saget Ihr aber: es sei möglich, daß er gekommen, aber Jesus ist es nicht, dann kommt sofort die weitere Frage: Wer hätte es denn sein können?" Da erhob sich wieder Mathatia und wendete sich zu Geronimo: „Warum zitierst Du nicht lieber den Ausspruch: Untergehen mögen die, die das Ende aussinnen." Auf Wunsch des Papstes erklärte er diesen Ausspruch deutlicher. Da sprang der Papst zornig auf: „O, Ihr blöden Talmudisten, die Ihr waget so von Daniel zu sprechen, der doch auch das Ende vorausgesagt." Der Abgesandte Todros erwiderte: „Wenn die Talmudisten so dumm sind, wozu da noch von ihren Aussprüchen Beweise für den Messias bringen?" Diese Entgegnung erzürnte den Papst noch mehr. In gedrückter Stimmung suchten nun die jüdischen Notablen ihre Wohnungen auf und zankten mit den zwei unvorsichtigen Kollegen. Auch der folgende Tag jagte ihnen Schrecken ein, sie bemerkten, daß alle ihre Entgegnungen niedergeschrieben wurden und fürchteten sich vor Fälschung derselben. Sie bestimmten unter einander, daß auf jede Frage nur einer zu antworten habe. Zeigt sich der Papst mit der Antwort unzufrieden, dann sollten sie rasch eine andere ersinnen, aber jede Vorsicht half nicht. Geronimo trat wieder vor und zitierte aus Jesaia 10. 31. und 11. 1.: Der Libanon fällt mit Macht, aber es sprießt ein Reis aus dem Stamme Isais!" d. h., wird hinzugefügt: fällt der Tempel, dann wird ein rettender Sproß Isais, ein Davidide erstehen, das sei Jesus, der um diese Zeit geboren wurde. Einer der Rabbiner erwiderte: „Schon Moses Nachmani erklärte diese Stelle, daß sie nur von der Geburt, aber nicht von dem Auftreten desselben als Erlöser spreche, so daß, wie auch Maimonides lehrte, jedes Geschlecht nach der Zerstörung des Tempels den Messias zu erwarten

---

[1]) Siehe über ähnliche agadische Stellen über dieses Thema in Abarbanels „Jeschuoth Meschicho", wo dieselben ihre richtige Erklärung finden.

habe." Darauf erwiderte der Papst: „Soll denn der Messias erst erscheinen, wenn die Juden es verdienen, wozu wäre er da schon geboren? Seine Geburt hätte ja eintreten können, wenn die Juden dessen würdig geworden." Ihre Antwort darauf war: „Könne denn der Messias gleich nach seiner Geburt als Säugling sich schon an das Werk der Erlösung machen? War doch Mose 80 Jahre alt, als er an die Erlösung Israels ging, wozu er sich noch den Rat der Aeltesten einholte." „Das war," erwiderte der Papst, „wegen der großen Zahl der Israeliten notwendig." Diese: „Nicht die Menge, sondern auch die volle Gotteserkenntnis!" Es wurde zwei Tage lang viel hin und her disputiert, der Papst veranlaßte Geronimo, Stellen aus dem Talmud zur Disputation aufzustellen. Wieder waren es viele Fürsten und Priester, die auf die Bitten der Juden den Papst ersuchten, von der Fortsetzung der Disputation abzustehen. Aber der Papst schlug die Bitte derselben ab und trat selbst als Disputant auf. „Wie thöricht," sprach er, „ist Eure Behauptung, der Messias sei schon geboren, aber noch nicht erschienen, sollte er 1400 Jahre im Paradiese warten?" Es erhob sich der Abgeordnete R. Astruk und entgegnete: „Wie viele unmögliche Dinge glaubt Ihr von Eurem Messias, erlaubet auch uns doch, auch von unserm Messias so zu reden." Der Papst war über diese kühne Antwort sehr erregt und entließ die Rabbiner. Diese überhäuften zu Hause Astruk mit Vorwürfen, er habe dem Gegner das Schwert gegen sie in die Hand gedrückt, wir hatten uns ja über die Form der Fragen und Antworten geeinigt. Bis heute war der Papst uns gewogen, wer soll uns jetzt schützen! Doch der Papst ließ nichts davon merken, er hatte noch nicht die Hoffnung auf Bekehrung derselben aufgegeben. Sie wurden am andern Morgen recht leutselig empfangen. Lorki gelangte zur Einsicht, daß seine Zitierung von Stellen, der Messias sei schon gekommen, fruchtlos werde, er begann mit einem andern Mittel; er griff, wie Dunin es gethan (s. oben), zur Anklage und Verläumdung des Talmuds, daß derselbe erlaube, die Eltern zu schlagen, Gott zu lästern, Götzendienst zu begehen. In Bezug auf 2. Mose 18. 15. lehrt der Talmud, daß nur der der Todesstrafe verfalle, welcher die Eltern durch seine Schläge verwundet; ferner könne auf eine Gotteslästerung die Strafe nur erfolgen, wenn dieselbe mit der ausdrücklichen Benennung Gottes durch den vierbuchstabigen Gottesnamen (s. Tetragrammaton), geschehen ist; ferner lehrt er: wer Götzen aus Furcht vor Strafe anbetet, ist nicht strafbar. Geronimo klagte ferner die Midraschrift „Pirke de R. Elieser" an, sie lehre, Gott habe die Welt aus einem vorgefundenen Urstoffe erschaffen, Gott habe die Himmel aus dem Lichte seiner Hülle geschaffen, die Erde aus dem Schnee unter dem Throne Gottes. Am frevelhaftesten war seine lügenhafte Anklage des Kolnidregebetes (s. d. A.), daß die Juden im Voraus ihrer Eide entbunden werden u. a. m. Zur Verteidigung dieser und noch anderer Anklagen reichten Joseph Albo und Astruk eine Denkschrift ein, worin sie die Anklagen gegen den Talmud widerlegten; auch ein anderer Rabbiner verteidigte den Talmud mündlich. Die Fortsetzung der Anklagen seitens Lorki hatten zur Folge, daß eine Spaltung unter den Rabbinern eintrat. Die meisten Rabbiner, mit Astruk Levi an der Spitze, überreichten eine Schrift, daß die Lehren und Aussprüche der „Agada" im Talmud, von der der Ankläger spricht, für sie keine Autorität haben und den Juden nicht verpflichten, ihnen Glauben beizumessen. Nur die Notablen Joseph Albo und Don Vidal Benevisti erklärten sich dagegen und behaupteten, daß auch die Aussprüche der Agada für sie vollgültige Autorität besitzen, aber man deute sie nicht nach dem Buchstaben, denn sie haben einen tiefern andern Sinn. So schlugen die Mittel zu einer Massenbekehrung der Juden fehl; der Papst entließ die Abgeordneten ungnädig und das End-

resultat war, der Papst Benedikt XIII. erließ eine gegen die Juden und das Judentum feindliche Bulle, worin das Studium des Talmuds verboten wurde; die Exemplare desselben sollten den Juden genommen und vernichtet werden. Die Juden selbst sollten abgesondert von den Christen leben, kein staatliches Amt bekleiden, auch nicht die Arzneikunde betreiben u. a. m. Zum Glücke blieb die Bulle ohne Wirkung, denn das Konzil zu Kostnitz erklärte den Papst Benedikt XIII. für abgesetzt, auch seine Beschützer, König Ferdinand und Kaiser Siegismund, sagten sich von ihm los. Oeffentlich predigte Vincenz: „Ein solcher Mensch, wie dieser Papst, verdiene von seinen rechtgläubigen Christen totgeschlagen zu werden.“ Mehreres siehe „Apostaten“ und „Apologetik“.[1])

Dunasch (Adonim)[2]) **Ibn Labrat Halevi**, דונש בן לברט הלוי. Kritischer Sprachforscher, gründlicher Kenner der hebräischen und arabischen Sprache und anderer Wissensfächer in Fez (Fas), Nordafrika (geboren 920, gest. 986), Sprößling einer aus Bagdad dahin eingewanderten Familie, der von Chasdai, dem edlen Förderer der jüdischen Wissenschaft, von da mit andern Gelehrten nach Cordova berufen wurde. Von seiner frühern Lebensgeschichte und seinen Studien wissen wir nur, daß er Schüler des Saadja Gaon war; er eignete sich gründliche Kenntnisse der hebräischen Sprache an und erwies sich als ein begabter Dichter,[3]) in beiden übertraf er seine Vorgänger und Zeitgenossen. Zu 30 Jahren hielt er vor zahlreichen Jüngern, die sich eifrig um ihn scharten, Vorträge. Die hebräische Dichtkunst erhielt durch ihn einen bedeutenden Aufschwung, er führte das Versmaß der arabischen Dichtkunst in die hebräische ein. Seine scharfe, kritische Denkweise schuf ihn mehr zum Kritiker, als zum ruhigen Abfasser von Schriften. So machte er kritische Ausstellungen über Saadjas grammatische und exegetische Arbeiten, die er in einer Schrift „Theschuboth“ zusammenstellte.[4]) Liest man diese Schrift der Kritiken von Dunasch, so wundert man sich über den harten Ton in denselben, obwohl er ihn anderwärts hochverehrte.[5]) Auch gegen das von Menachem ben Seruk verfaßte Wörterbuch der hebräischen Sprache, betitelt: „Machbereth“, schrieb er Kritiken und Widerlegungen, die er ebenfalls in eine Schrift „Theschuboth“ zusammenfaßte. Diese Schrift ist halb poetisch in geschickten Versen, halb in Prosa und besteht aus drei Teilen. Der erste ist poetisch und hat 147 Verse, von denen 40 Verse der Widmung an seinen edlen Gönner Chasdai Ibn Schaprut angehören. Er spricht in denselben von den Siegen seines Fürsten und Chasdais Werken der Menschenliebe und seiner Förderung der Wissenschaft und deren Träger; er sei ein Vater der Armen, spende reichlich für die Jünger der Lehre und der Dichtkunst u. a. m. In den andern wendet er sich zunächst an den Verfasser des genannten Wörterbuches, dem er als Entschuldigung seiner Ausstellungen zuruft:

---

[1]) Zur Litteratur über diese Disputation gehören: 1. die in lateinischer Sprache abgefaßten Protokolle der Sitzungen zur Disputation, die sich im Eskurial befinden; 2. die Auszüge aus den lateinischen Protokollen, angefertigt von Rodrigo de Custro in seiner Bibliothek I. pag. 206; 3. das Referat über die Disputationen von Bonstruc an die Gemeinde von Gerona, abgedruckt in Schebet Jehuda No. 40; 4. die Berichte in den „Annales de Aragon“ von Zarita Tom III. pag. 108 ff.; 5. Graetz, Geschichte Bd. 7 und 8; Jost, Geschichte II. und III.; Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur; Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Vorlesungen Bd. 3; ferner Ziegler, Religionsdisputationen; Goitein, Ankläger und Verteidiger des Talmuds, und S. Back, Die Apologeten. [2]) Nicht zu verwechseln mit Adonim ben Tamim, einem ältern Zeitgenossen von Saadja. [3]) Vergl. die Widmung an Chasdai in seiner Schrift „Theschuboth“ gegen Menachem. [4]) Im Jahre 1855 wurden diese „Theschuboth“ mit den הכרעות פ״ת als Theil II. seiner Kritiken des Werkes מחברת von Menachem ben Seruk von Philipowsky & Dukes herausgegeben. [5]) Vergl. Note 21, 11 und Pinskers Likute Kadmonioth S. 162.

„Wir haben die Pflicht, uns gegenseitig zurechtzuweisen nach dem Spruche: „Gieb dem Weisen, und er wird noch weiser". (Spr. Sal. 9, 9). Nur der Unwissende hasse die Zurechtweisung". Darauf läßt er seine Kritiken nur kurz, in Andeutungen, folgen. Es werden 180 Punkte, auf die sich dieselben beziehen. Eine ausführliche Darlegung dieser Ausstellungen und Widerlegungen bildet den Inhalt der in Prosa geschriebenen Einleitung, welche gewissermaßen die zweite Abteilung dieser Schrift ist. Die dritte endlich hat ausführliche Einzelheiten von Ausstellungen gegen dieses Wörterbuch in alphabetarischer Reihenfolge, die sich jedoch nicht mehr vollständig erhalten zu haben scheinen.[1]) Für die Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, speziell der Grammatik der hebräischen Sprache, ist aus der Prosaeinleitung die Aufstellung eines Programms zur Behandlung des hebräischen Sprachschatzes wichtig, wo die Hauptpunkte der hebräischen Grammatik nach damaliger Zeit angegeben werden. Besonders nennenswert finden wir in seinen Kritiken über Menahems „Machbereth" seine Angabe von drei Wurzelbuchstaben in den verschiedenen Wortbildungen der hebräischen Sprache, womit er ein Vorläufer des spätern Chajug (s. d. A.) wurde; ferner die Einführung des Versmaßes, Metrum, aus der arabischen Dichtkunst und endlich die Erklärung und genaue Angabe der Bedeutung von schwierigen hebräischen Ausdrücken durch Herziehung ähnlicher Ausdrücke im Arabischen nnd Aramäischen und Hinweisung auf deren Bedeutung daselbst. So enthalten diese Kritiken des Dunasch b. Labrat viel treffliches und richtiges, was einer geschichtlichen Weiterentwicklung der hebräischen Sprachforschung nicht abgesprochen werden kann. Aber die barsche Art und Weise der Angriffe und der Widerlegungen wird mit Recht getadelt; es macht sich darin eine gewisse Mißgunst gegen Menachem und seine Leistungen bemerkbar. Ihm erscheinen die spanischen Sprachforscher des Hebräischen nicht vollreif gegenüber denen im Orient. Das Auffinden des Fehlerhaften in ihren Arbeiten galt ihm als Triumph. Die Schüler des Menachem verteidigten daher ihren Meister und weisen die Angriffe des Dunasch b. Labrat als unberechtigt zurück. Gegen diese waren es wieder die Jünger des Dunasch b. Labrat, die sich ihres Lehrers annahmen und ihn zu schützen suchten. Diese litterarischen Kämpfe führten zur tieferen und ernsteren hebräischen Sprachforschung. Zu bedauern wäre nur die durch diese Kritiken entstandene Zerfahrenheit des Menachems mit seinem edeln Gönner Chasdai, was ihm viel Ungemach zuführte.[2]) Wir haben das Spezielle der Leistungen dieser beiden Sprachforscher in dem Artikel „Grammatik" besprochen und bitten, dieselben dort nachzulesen.

Dunasch Adonim ben Tamim, דונש אדנים בן טעמים, (geb. 900, gest. 960), hervorragender Mann der Wissenschaft, Jünger des Isaak Israeli (s. d. A.), der sich durch seine wissenschaftlichen Leistungen rühmlichst bekannt machte. Seine Heimat war Irak, er erhielt in Kairwan seine Ausbildung unter dem schon genannten Isaak Israeli, der ihn in mehrere wissenschaftliche Fächer, als in die Medizin, Sprachen und Philosophie u. a. m., einführte. So eignete er sich vollständig den Kreis der damals bekannten Wissensfächer an, über die er mehrere Schriften veröffentlichte. Er schrieb über Astronomie, Medizin und die damals eingeführte indische Rechnungsweise. Sein Geist war so geschärft, daß er die Werke Saadjas zu kritisieren unternahm. Er war Leibarzt des Kalifen Ismael Almansar Ibnul Kaim, der die Wissenschaft hoch hielt und sie förderte. Seine Stellung bei demselben war so sehr günstig, daß er ihm sein astronomisches Werk widmete. Auf jüdisch-wissenschaftlichem Gebiet verfaßte er eine Grammatik

[1]) Diese Schrift der Widerlegungen „Theschuboth" von Menachem gegen Dunasch ist von Philipowsky in London 1855 herausgegeben. [2]) Siehe „Menachem ben Saruk".

der hebräischen Sprache, welche Vergleichungen des Hebräischen mit dem Arabischen enthält. Ferner verfaßte er einen Kommentar über das mystische Buch „Sefer Jezira" (s. d. A.) Er stand mit Chasdai Ibn Schaprut (s. d. A.), in brieflichem Verkehr und genoß bei den Arabern eine solche Verehrung, daß sie ihn für einen Moslem hielten, was jedoch nicht der Fall war. Er blieb dem jüdischen Religionsbekenntnis treu und starb als Jude.

Duran, Prophiat,[1]) auch Profat Duran,[2]) hebräisch: Jizchak ben Mose Halevi, יצחק בן משה הלוי, oder kurzweg „Ephodi", אפודי,[3]) (geb. um 1350). Von seiner ersten Lebensgeschichte wird berichtet, daß er zur Zeit einer im Jahre 1391 in Spanien ausgebrochenen fürchterlichen Judenverfolgung, um sich und die Seinigen zu retten, mit seinem Freunde David Bonet Bongiora gleich vielen andern Glaubensgenossen einstweilen zum Christentum übertrat. Doch bald beschlossen beide nach Palästina auszuwandern, um als Juden nach dem Glauben ihrer Väter unbehindert leben zu können. Laut Verabredung reiste erst Prophiat Duran nach einer Hafenstadt Südfrankreichs, wo er die Ankunft seines Freundes erwartete. Aber diesen verstand der Apostat Paulus de santa fé zu überreden, nicht auszuwandern und im Christentume zu verbleiben. Er blieb zurück und berichtete in einem Schreiben seinem Freunde Prophiat Duran von der Unterredung mit Paulus de santa fé, die ihn völlig umgestimmt hatte, er verharre weiter in dem angenommenen christlichen Glauben und werde nicht auswandern. Prophiat Duran war von dieser Nachricht tief erschüttert; er verfaßte darauf als Antwort an seinen zurückgebliebenen Freund eine Schrift in der Form eines Briefes, die großes Aufsehen erregte. Von Christen und Juden wurde sie vielfach gelesen, aber von ersteren schrecklich mißverstanden, sie hielten dieselbe als eine Dokumentierung der Dogmen ihres Glaubens, auf die sie sich beriefen. Erst später wurde sie auch von den Christen in ihrem wahren Sinne erkannt und als Ketzerschrift verbrannt. Sie bildet, wenn man sie aufmerksam liest, ein Meisterstück von beißender Ironie und Satirik. Die Lehren, Dogmen und Weisen des Christentums werden denen des Judentums gegenüber gestellt und bei jedem derselben wiederholt sich die Mahnung: „Sei nicht wie Deine Väter, אל תהי כאבותיך, die da glaubten u. s. w.", als wenn sein Freund in seinem Abfalle vom Judentume bestärkt werden sollte. Auch auf den früher abtrünnigen Paulus de santa fé, der als gewordener Christ das Judentum und dessen Bekenner fürchterlich verläumdete und anklagte, bezog sich ein großer Teil derselben. Prophiat Duran soll später noch eine andere apologetische Schrift verfaßt haben, betitelt: „Kelimat Hagojim", כלימת הגוים.[4]) Verdienstvoll ist seine Grammatik der hebräischen Sprache, „Maasse Ephod" mit ihrer ausführlichen Einleitung. Die Grammatik besteht aus 32 Kapiteln; und eine 33 Kapitel starke Abhandlung bildet einen Anhang. Dasselbe spricht von der Ursache der Benennung „Heilige Sprache" als Bezeichnung der hebräischen Sprache. Angaben finden sich ferner darin von der Verschiedenheit der Aussprache des Hebräischen bei den deutschen und spanischen Juden. Ein drittes Werk von ihm „Choscheb Haephod" ist über Astronomie und Kalenderwesen. Vorzüglich ist ferner sein Kommentar zu dem religionsphilosophischen Werke „More Nebuchim" von Moses Maimonides. Hervorheben wollen wir noch, was er über den Wert

[1]) Siehe weiter. [2]) So bei Jost, Geschichte des Judentums und seine Sekten III Seite 100. [3]) Nach seiner Schrift „Maasse Ephod" oder „Choscheb Haephod", siehe weiter unten. [4]) Siehe Frankels Monatsschrift IV. S. 326. Hierzu Fürst, Geschichte der Karäer, S. 161 wo diese Schrift aus einer ältern apologetischen Schrift des Franzosen Jakob ben Ruben ,geschöpft sein soll.

des gottesdienstlichen Gesanges in der Synagoge sagt: „Schöner Gesang bringt Wohlgefallen und Verlangen nach dem Höhern hervor, weckt und befestigt die schlummernden Geisteskräfte, stärkt das Gedächtnis, fördert das Verständnis und die Andacht".[1]) Endlich nennen wir noch ein Geschichtswerk von ihm, wo sämtliche Verfolgungen der Juden bis auf seine Zeit zusammengestellt sind.[2])

Duran, Simon ben Zemach, שמעון בן צמח דורן. Religionsphilosoph, Arzt und Rabbiner aus Mallorka, Oberrabbiner in Allgier,[3]) (geb. 1361, gest. 1444). Seine Familie stammte aus der Provence und sein Vater Zemach Duran ließ sich gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts auf der Insel Mallorka nieder und wohnte in der Hauptstadt Palma, wo sein Sohn Simon Duran 1361 geboren wurde. Zemach Duran war mit dem Religionsphilosophen Levi ben Gerson (s. d. A.), verwandt, selbst auch ein Kenner des Talmuds und vertraut mit andern Wissensfächern des Judentums. Sein Sohn Zemach studierte nächst der jüdischen Wissenschaft, Medizin, Philosophie, Mathematik u. a. m. Zum Lehrer hatte er Vidal Ephraim, ein Jünger des berühmten Gelehrten Nissim Gerundi und Freund des Isaak ben Scheschet, Oberrabbiner von Allgier. So entwickelte er sich als ein tüchtiger Talmudgelehrter, ein tiefer Religionsphilosoph und sehr gesuchter Arzt. Auch in den Religionsschriften des Christentums und des Islams war er heimisch, aus deren Rüstkammer er sich später die Waffen zur Verteidigung des Judentums holte. Die blutige Verfolgung der Juden 1391 in den spanischen Ländern und in Mallorka zwang die Familie Durans mit andern vielen angesehenen Juden Mallorka zu verlassen und nach Nordafrika auszuwandern. So kam Simon ben Zemach Duran nach Allgier, der in der schweren Verfolgung um sein ganzes Vermögen kam, das nicht unbedeutend war. Nach dem Tode des Rabbiners Isaak ben Scheschetḥ in Allgier wurde Simon ben Zemach Duran das Rabbinat übergeben unter der Bedingung, er dürfe sich nicht vom Könige bestätigen lassen. Der Grund hiervon war wohl, daß seine Vorgänger zu selbständig aufgetreten, was Unzufriedenheit hervorgerufen hatte. Er verwaltete dieses Amt über 40 Jahre und da die Arzneikunst nicht viel einbrachte, auch der Stand des Arztes kein geachteter war, sah er sich gezwungen, Honorar für seine rabbinischen Amtsfunktionen von der Gemeinde aussetzen zu lassen; es war dies damals völlig ungewöhnlich, die Rabbiner nahmen für ihre Dienste keine Besoldung an. Er war der erste Rabbiner, der besoldet wurde. Der Verlust seiner ganzen Habe durch die Verfolgung in Mallorka ließ ihn zur Erhaltung keinen andern Ausweg finden. Bis zu seinem 84. Lebensjahre (1444), verwaltete er das Rabbinat. Er machte sich durch Schriftstellerei einen berühmten Namen. Sein Hauptwerk bildet die Sammlung seiner Responsen in drei Teilen, Taschbaz, תשבץ genannt; welche 1738—39 in Amsterdam erschien. Später schloß sich diesem ein vierter Teil, betitelt: Chut Hamschulosch", חוט המשולש, an, eine Gutachtensammlung seines Urenkels Salomo Duran (s. d. A.), (1592—96), sowie eine von Salomo Zeror und eine vierte von Abraham Ibn Towa. Ein anderes bedeutendes Werk von Simon Duran ist das religionsphilosophische „Magen Aboth". Dasselbe hat in Teil II einen vierten Abschnitt von polemischen Ausführungen gegen das Christentum und den Islam, benannt: „Keschetḥ we Magen", Bogen und Schild, gedruckt 1785 bis 1790, ohne Angabe des Ortes, wahrscheinlich in Livorno. Die jüdische

---

[1]) In seinem „Maasse Ephod", Vorrede, Regel 8. [2]) Weiss, Tradition V. S. 206 unten. [3]) Sein Geburtsjahr nennt er selbst in seinem Werke (siehe weiter), sein Todesjahr wird von den Rabbinern in dem Vorwort der ersten Ausgabe der Responsen mit „53 Jahre seit seiner Ankunft in Algier", nämlich seit 1391, angegeben.

Litteratur von Winter und Wünsche III S. 678—81 bringt in deutscher Uebersetzung einige Auszüge von dieser Schrift. Ein anderer Abschnitt ist ein Kommentar zum Mischnatraktat „Aboth“, der ebenfalls in Leipzig 1855 gedruckt erschien. Zu diesen Schriften haben wir auch seinen Kommentar zum Buche Hiob zu nennen. Im ganzen zählt er selbst 14 Schriften, die er verfaßte.[1]) Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit als Apologet und Polemiker verweisen wir auf den Artikel „Apologetik“. Nach seinem Tode folgte ihm sein Sohn Salomo Duran in sein Rabbinat und nach diesem verwaltete sein Enkel Simon Duran das Rabbinat in Algier. Noch gegen das Ende des 18. Jahrhunderts existierten Glieder der Familie Duran.[2])

Duran, Salomo ben Simon Duran, שלמה בן שמעון דורן, (1400—1467), Rabbiner in Algier, Amtsnachfolger seines Vaters Simon ben Zemach Duran, hervorragender Talmudist, der auch in andern Wissensfächern heimisch war. Als Rabbiner schloß er sich denen an, welche gegen die Angaben und Lehren der Kabbalisten (s. Kabbala), mit ihrer Verdunkelung und Entstellung des Judentums durch Verbreitung eines Wunderglaubens mit ihren Werken der sogenannten praktischen Kabbala, קבלה מעשיות, kämpften. Er bemühte sich für eine vernunftgemäße Auffassung der jüdischen Religion. Bedeutendes leistete er in seiner apologetischen Schrift: „Brief des Pflichtkampfes“, אגרת מלחמת חובה,[3]) gegen die Angriffe auf das Judentum durch den Apostaten (s. d. A.), Geronimo de santa fé, in der er dessen verläumderische Lügen „der Talmud lehre Unkeuschheit“, durch Anführung einer Menge Zitate aus dem talmudischen Schrifttume, die das Gegenteil aussagen, gründlich zurückweist. Das Gesetz der Keuschheit, führte er aus, habe bei den nach talmudischen Lehren und Gesetzen lebenden Juden solch tiefe Wurzeln, daß sie mit Fingern auf den hinweisen, der die von den Keuschheitsgesetzen bestimmten Schranken überschreitet, ein Gegensatz hiervon ließe sich bei den Bekennern des Christentums nachweisen. Auch von ihm ist eine bedeutende Gutachtensammlung in Livorno 1782 erschienen. In derselben sind mehrere Gutachten, als Nr. 620, 628, 630 u. a. m. in arabischer Sprache, bald halb, bald ganz abgefaßt. Das Gutachten Nr. 259 daselbst, ist ein Brief in aramäischer Sprache an Natan Nayar. Gegen die Kabbalisten ist das Gutachten Nr. 189. Er hinterließ zwei sehr gelehrte Söhne „Zemach und Simon“, von denen ebenfalls in Livorno 1782 eine Gutachtensammlung, betitelt: „Jachin und Boas“, erschien. Religionsphilosophische Abhandlungen enthalten die Nr. 134 in Teil I. gegen Moses Maimonides (s. d. A.), und Nr. 135 daselbst, er bespricht da das Buch „Zurath Haolam“, צורת העולם, von Jizchak Ibn Latif.

E.

Eibeschütz Jonathan, ר׳ יונתן אייבשיץ Scharfsinniger Talmudgelehrter, berühmter Rabbiner, zuletzt Oberrabbiner der Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, Abkömmling einer angesehenen Familie,[4]) (geboren in Krakau 1690,

---

[1]) Dies am Schlusse des zweiten Teiles seiner Responsen. [2]) Vergl. Steinschneider, Katalog Bodel, S. 2305—10. [3]) Vergl. Kerem Chemed IX., Senior Sachs. Diese Schrift wurde in einem Sammelwerk, מלחמת חובה, mit der apologetischen Schrift קשת ומגן, „Bogen und Schild“, in Livorno 1785 gedruckt. [4]) Der Vater seiner Mutter war der berühmte Rabbiner Loew Zunz, gest. 1682; auch der gelehrte Rabbiner Meier Schiff (1663), gehörte zu seinen Ahnen, ebenso der berühmte Rabbiner Nathan Spiro u. a. m.

gestorben in Hamburg 1764). Sein Vater war Rabbiner in Eibeschütz, einer kleinen Stadt in Mähren, der ihm jedoch früh starb, sodaß Fremde seine Erziehung und Heranbildung besorgen mußten. Bibel und Talmud waren die Wissensfächer, in die er eingeführt wurde und die bald sein eifriges Studium bildeten. Die Natur hatte ihn mit vorzüglichen Geistesgaben ausgerüstet, er besaß einen scharfen Verstand, schnelle Auffassung und ein wundervolles Gedächtnis, Fähigkeiten, die ihn zu einem tüchtigen Gelehrten entwickeln halfen. Durch Selbststudium in profanen Schriften erwarb er sich bald auch weltliche Kenntnisse, deren er sich später mit einem gewissen Selbstbehagen rühmte.[1]) Das Hauptgebiet seiner Studien blieb der Talmud und die jüdischen Gesetzescodices, in denen er fast sämtliche Rabbiner seiner Zeit überflügelte. Auch kabbalistische Studien (siehe Kabbala), zogen ihn mächtig an, die ihn mit der Afterlehre des Sabbatianismus bekannt machten,[2]) was ihn später in viele Kämpfe verwickelte.[3]) Im Alter von 21 Jahren (1711), treffen wir ihn in Prag, wo er bald einem Lehrhause vorstand. Eine Schar von talmudbeflissenen Jünglingen sammelte sich um ihn und bewunderte seine scharfsinnige Erklärung schwieriger Talmudstellen; man drängte sich zu seinen Vorträgen. Der berühmte David Oppenheim war damals Oberrabbiner von Prag.[4]) Jonathan Eibeschütz geriet in Zerwürfnis mit ihm, er überhob sich und verursache ihm manchen Aerger. Sein anderer unrühmlicher Schritt war die geheime Annäherung an die sabbatianischen Schwärmereien und deren mystischen Lehren. Der sabbatianische Sendbote Chajon,[5]) der Oesterreich und Deutschland bereiste, predigte in Prag und fand da ein ihm wohlwollendes Publikum, auch die Rabbiner und andere Talmudisten fühlten sich von ihm wie bezaubert, zu denen auch der Sohn des Oberrabbiners David Oppenheims, Namens Joseph Oppenheim, gehörte. Jonathan Eibeschütz besuchte die Vorträge und wurde für den Sabbatianismus gewonnen. So treffen wir ihn bald im geheimen Verkehr mit den Sabbatianern in Podolien, auch mit Loebele Proßnitz u. a. m., was jedoch bald verraten wurde. Im Jahre 1725 wurde Jonathan Eibeschütz von einem in Mannheim abgehaltenen Rabbinergericht mit Loebele Proßnitz u. a. m. des Sabbatianismus angeklagt, worauf man in Frankfurt a. M. über sie den Bann aussprach. Jonathan Eibeschütz sah sich sodann mit andern Gelehrten genötigt, öffentlich zu erklären und zu Protokoll zu geben, er und die andern sagen sich von jenen Sektierern los, sowie von jedem, der speziell zur sabbatianischen Sekte gehöre, worauf sie selbst den Bann über sie aussprachen. Mit dieser feierlichen Erklärung beruhigten sich vorläufig die damals sehr wachsamen Rabbiner.[6]) Aber nach einem Zeitraume von 25 Jahren, als Jonathan Eibeschütz als Oberrabbiner der drei Gemeinden in Hamburg amtierte, wiederholte sich diese Anschuldigung des Sabbatianismus gegen ihn in viel stärkerer Gestalt.[7]) Das Dritte, von der Zeit seines Aufenthalts in Prag, von dem wir hier sprechen, betrifft seinen Verkehr mit den Spitzen des Jesuitenordens, die er besuchte und mit ihnen oft disputierte. Er scheute es nicht, auch den jesuitischen Bischof Hasselbauer zu besuchen, der auf hebräische unzensierte Bücher der Juden eine Jagd veranstaltete und sie bei vorgenommener Haussuchung konfiszierte. Von ihm erwarb er später ein Privilegium zum Druck des Talmuds und der Gebetbücher, wobei er sich verpflichten mußte, sämtliche Stellen in demselben, die sich etwa auf das Christentum beziehen, wegzulassen. Die bischöfliche Zensurbehörde erteilte ihm diese Druckerlaubnis. In

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte Band 10, Seite 685, Anmerkung 2. [2]) Vergl. hierzu den Artikel „Sabbatianer“ in Supplement 4 dieser Realencyclopädie. [3]) Siehe weiter. [4]) Siehe den Artikel. [5]) Siehe über ihn Supplement 4, S. 123—25 dieser Realencyclopädie. [6]) Vergleiche Jost III, S. 401. [7]) Siehe weiter.

den Jahren 1728—1739 ließ er darauf, laut Verpflichtung, den Druck dieser Bücher, unter Verstümmlung der Texte, ausführen. Man beschuldigte ihn, er hätte dies nur des Geldvorteils wegen gethan, da die Juden darauf die zensierten Bücher kauften. Gegen diese Zensurverstümmlung des jüdischen Schrifttums erhoben sich Stimmen in der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M., man spricht auch von Moses Chagis u. a. m., die vom Kaiser in Wien ein Verbot zum Weiterdruck erwirkten.[1]) Jonathan fühlte sich darauf nicht mehr wohl in Prag und sehnte sich weg. In Metz sollte das vakante Rabbinat wieder besetzt werden, Jonathan meldete sich dahin und wäre auf die Empfehlung seines Freundes Nehemias Reischer gewählt worden. Da erschien die greise Witwe des verstorbenen Metzer Rabbiners und beschwor den Vorstand, nicht diesen Ketzer, Mumar, zu wählen, nicht ihrem Manne im Grabe diese Schande anzuthun. Die Wahl des Eibeschütz kam darauf nicht zur Ausführung. Seine frühere Annäherung an den Sabbatianismus war noch nicht vergessen und schadete ihm jetzt. Der in Metz angestellte Rabbiner war Josua Falk, der jedoch bald in Frankfurt a. M. zum Rabbiner gewählt wurde und die Wahl annahm. Abermals versuchte Reischer seinen verehrten Freund Eibeschütz für das wieder vakante Metzer Rabbinat vorzuschlagen. Er setzte es diesmal durch. Jonathan wurde im Jahre 1740 zum Rabbiner in Metz gewählt. Es brach der schlesische Krieg aus. Die Preußen und Franzosen besetzten Prag. Jonathan war unvorsichtig, suchte den Obersten der französischen Besatzung auf, um ihn über seine Abreise nach Metz zu sprechen. Das wurde von der österreichischen Behörde als ein Verrat angesehen. Gleich nach Abzug der Franzosen stellte man eine Untersuchung gegen ihn an, worauf seine Habe konfisziert wurde. Mit seiner Familie reiste er nun nach erhaltener Anweisung nach Metz ab. Die Wiederbetretung der österreichischen Lande wurde ihm verboten. In Metz jedoch fühlte er sich nicht behaglich, auch sein Freund Reischer, der ihn nach Metz brachte, agitierte gegen ihn. Er bemühte sich nun um Erlangung des Rabbinats der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, was ihm auch gelang. Im Jahre 1750 war Eibeschütz Rabbiner daselbst. Seine Predigten, Deraschoth, rissen die Zuhörer hin, auch die talmudischen Vorträge bewunderte man wegen ihrer scharfsinnigen Aufhellung talmudischer Stellen. Hierzu kam noch seine Austeilung von Amuletten, קמיעות, an Kranke und schwangere Frauen, die ihn zu einem Heiligen erhoben. Auch die von ihm erschienenen Schriften „Krethi und Plethi“ zum Joredea, und „Urim und Thumim“ zum Choschen Mischpat machten ihn zum größten Talmudgelehrten seiner Zeit. So hätte er in Hamburg glückliche Jahre verleben können, aber der kabbalistische Spuk, der sich um ihn verbreitete, erweckte bald Gegner, die ihn mit einem gewissen Argwohn beobachteten und Kritik gegen sein mystisches Treiben zu üben begannen. Es war der in Altona wohnende, frühere Rabbiner in Emden, Jakob Hirschel, auch Jakob Emden genannt, Sohn des Chacham Zevi, Rabbiners der deutsch-jüdischen Gemeinde zu Amsterdam, der sich nun an die Spitze der Gegner Eibelschütz's stellte. Diese Kämpfe gegen Eibeschütz und deren Ausgang haben wir in dem Artikel „Emden Jakob“ ausführlich geschildert, auf den wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Von seinen Kindern war es sein Sohn Wolf, der ihm viel Kummer und Aergernis verursachte. Er unterhielt Verbindungen mit den Frankisten und deren Haupt Salomon Schor Wolowski. Wir sehen ihn noch später, als er in Dresden wohnte, in Verbindung mit den Frankisten in Offenbach.

---

[1]) Vergleiche darüber die Notizen bei Graetz Geschichte, Band 10, Seite 390, Anmerkung 1.

Das weckte von neuem den Verdacht eines geheimen Sabbatianismus im Hause seines Vaters. Mehreres siehe: Emden Jakob. Jonathan Eibeschütz starb im Jahre 1764 und wurde ehrenvoll bestattet und sehr betrauert.

Eleasar Kalir, siehe: **Kalir Eleasar.**

Elia Baschiatzi, vollständig: Elia ben Mose Baschiatzi, (1420—1491). Bedeutender Gelehrter, Karäer, Abkömmling einer vornehmen, gelehrten Familie, geboren in Adrianopel, wo sein Vater Mose und sein Großvater Menachem, Häupter der karäischen Gemeinde daselbst waren, die mehrere Erleichterungen in den strengen Sabbathgesetzen der Karäer einführten, gegen welche viele Karäer protestierten. Gegen die dadurch entstandenen Spaltungen der Karäer verfaßte er später ein höchst bedeutsames Werk, betitelt: „Adereth Eliahu", der Mantel Eliahus, in welchem er den Nachweis führte, daß es den Gelehrten gestattet sei, von den Bestimmungen der Vorgänger abzuweichen. In Konstantinopel wurde er unter Mordechin Kontin auch in profanen Wissenschaften als in der Mathematik u. a. m. ausgebildet. So treffen wir ihn im Jahre 1460 als Chacham der karäischen Gemeinde daselbst, wo schon sein Vater und Großvater in dieser Stellung gewirkt hatten. Das Hauptziel seiner Amtsthätigkeit daselbst war, durch Schrift, Wort und That die inneren Spaltungen und Parteien zu beseitigen und eine Versöhnung bei ihnen herbeizuführen. Zu diesem Zwecke schrieb er das schon genannte verdienstvolle Werk „Adereth Eliahu", woran er bis zu seinem Tode gearbeitet hat, das jedoch erst sein Schüler und Schwestermann Kaleb Efendipulo vollendete. 1835 wurde dasselbe in Koslow gedruckt. Dieser Ausgabe waren drei Sendschreiben vorgedruckt und ein Schreiben des Inhalts „Chalukath Hakaraim", Geschicke und Gründe der karäischen Spaltung. Das Werk selbst hat 14 Abschnitte, von diesen behandelt Abschnitt 1. das Kalenderwesen in 42 Kapiteln; 2. die Sabbathgesetze in 32 Kapiteln; 3. das Passahfest in 10 Kapiteln; 4. das Wochenfest in 10 Kapiteln; 5. das Posaunenfest, Neujahr, in 2 Kapiteln; 6. das Versöhnungsfest in 4 Kapiteln; 7. das Laubhüttenfest in 5 Kapiteln; 8. das Gebet, bestehend aus drei Teilen; 9. die Tierschlachtung in 27 Kapiteln; 10. die Reinheitsgesetze in 23 Kapiteln; 11. die Eheverbotsgesetze in 7 Kapiteln; 12. das Eherecht in 16 Kapiteln; 13. die Beschneidung in 5 Kapiteln; 14. die Trauergesetze in zwei Teilen von 4 und 5 Kapiteln.

Elia Levita, auch Elia Bachur, אליהו בחור,[1]) vollständig: Elia ben Ascher Halevi Aschkanasi, אליהו בן אשר הלוי אשכנזי. Bedeutender hebräischer Sprachforscher, ein Deutscher, der 1469 in Neustadt an der Aisch bei Nürnberg geboren wurde und 1559 in Venedig starb. Von seiner Erziehung und Bildung, sowie von seiner Jugendgeschichte wissen wir nur, daß er sich mit hebräischen grammatischen Studien beschäftigte und sich um die Kenntnisse des jüdischen Schrifttums bemühte, was ihm auch, wie seine spätern Schriften bezeugen, in reichlichem Maße gelang. Kriegerische Unruhen, die ihn um seine ganze Habe brachten, nötigten ihn mit seiner Familie auszuwandern. Er begab sich nach Italien, wo er 1504 erst in Padua verblieb. Er lehrte daselbst hebräische Grammatik und kommentierte die grammatische Schrift des Moses Kimchi (s. d. A.), betitelt: „Mehalech Schebile hadaath", die 1508 in Pesaro und 1546 in Venedig gedruckt wurde.[2]) Wieder

---

[1]) So wurde er nach seinem grammatischen Werke „Habachur" (s. weiter), genannt, doch er selbst unterschrieb sich in seinen Schriften אליהו אשכנזי, Elia der Deutsche, auch vollständig אשכנזי אליהו בר׳׳ אשר הלוי. [2]) Sebastian Münster hat diese Schrift lateinisch übersetzt, Basel 1525.

waren es kriegerische Unruhen, in welchen sein erspartes Vermögen den Plünderern in die Hände fiel; er reiste von da nach Venedig, wo er seine Frau und Familie ließ, und kam nach Rom. Dort hatte er das Glück, daß ihn der damalige Ordensgeneral und spätere Kardinal Egidio Viterbo in sein Haus nahm und für seinen Unterhalt sorgte. Dafür ließ er sich von ihm im Hebräischen unterrichten, er wollte selbst die kabbalistischen Bücher, die hebräisch abgefaßt waren, lesen. Für ihn kopierte er später (1516), die kabbalistischen Schriften, nämlich das Buch Rasiel und das von der Weisheit der Seele, חכמת הנפש, ebenso einen Kommentar zum Jezirabuch, ספר יצירה.[1]) Zehn Jahre verweilte er in dem Hause seines Gönners. Den Franziskaner Galatinus soll er bei der Abfassung der Schrift: „Von den Geheimnissen der katholischen Wahrheiten", (gedruckt 1518) geholfen haben. Die Mysterien wurden in derselben durch Zitate aus Talmud, Kabbala und Sohar bestätigt. Er war ferner der Lehrer des Paulus Fagius, Sebastian Münster, Georg de Selve, Bischof von Lavour u. a. m. Auf Wunsch seines Gönners Egidio Viterbo bearbeitete er auch verschiedene Teile der hebräischen Grammatik, wobei er den Schriften der Kimchiden folgte. Viterbo selbst unterrichtete ihn im Griechischen und andern Wissenschaften. In Mußestunden arbeitete nun Levita an seiner grammatischen Schrift „Habachur", die er ihm nach ihrer Vollendung widmete. Ferner verfaßte derselbe das Buch „Harkaba", über die formae mixtae und eine Schrift „Grammatische Regeln in Versen", betitelt: „Pirke Schira".[2]) Politische Unruhen in Rom zwangen ihn, das liebgewonnene Haus seines Freundes nach zehnjährigem Aufenthalt zu verlassen, er reiste nach Venedig zurück, woselbst er seine Frau zurückgelassen hatte, und arbeitete da sein größeres Werk über die Massora, nämlich „Massoreth Hamsora", aus. In der dritten Vorrede daselbst wies er die Jugend der hebräischen Vokalzeichen nach, gegen die bisherige Angabe von dem Alter derselben. Ueber die Accente schrieb er eine Schrift, betitelt: „Tub Taam". Von da verlegte er auf Veranlassung des Paulus Fagius seinen Sitz nach Isni bei Ulm, wo er Korrektor in der Buchdruckerei war und in den Mußestunden sein Werk „Tischbi", das Erklärungen von 712 rabbinischen Wörtern enthält und sein größeres Wörterbuch „Metugeman" zu dem Targumim anfertigte. Eine deutsche Uebersetzung der Psalmen verfaßte er noch in Venedig nach seiner Rückkehr dahin. Auch eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs und der 5 Megilloth verfaßte er daselbst. Eine andere Schrift über die Abkürzungen im hebräischen Schrifttume, betitelt: „Schibre Luchoth", wurde von ihm 1538 gedruckt. Ein größeres Werk über die Massora, ספר הזכרונות, blieb ungedruckt und befindet sich in der Bibliothek in Paris. So hat Elia Levita das Verdienst, die Leistungen der jüdischen Gelehrten in der hebräischen Sprachforschung den christlichen Gelehrten übermittelt und zum Teil auch die Lehren der Kabbala ihnen zugeführt zu haben. Für die Wissenschaft im allgemeinen war seine Entdeckung wichtig, daß die Zeichen der Vokale und der Accente den Lehrern im talmudischen Schrifttum noch unbekannt gewesen, sie gehören der nachtalmudischen Zeit an. Nicht unerwähnt wollen wir noch lassen, daß Franz I., König von Frankreich, ihm den ehrenvollen Antrag machte, an der Universität in Paris einen Lehrstuhl für das Hebräische anzunehmen. Er lehnte jedoch bescheiden diesen Ehrenantrag ab aus dem Grunde, er könne sich nicht in einer Stadt wohl fühlen, wo den Juden der ständige Aufenthalt verboten ist.[3]) Noch haben wir

---

[1]) Siehe hierzu Orient Litteraturbl. 1849 c. 78 und die Artikel „Jezirabuch" und „Kabbala". [2]) Das grammatische Werk „Habachur" wurde mit einer lateinischen Uebersetzung von Sebastian Münster und mit einer Anmerkung in Basel 1525 und in Isny 1542 gedruckt. Die Schrift „Harkaba" wurde in Venedig 1546 und die kleinere Schrift „Pirke Elia" in Pisaro 1527 und in Verona 1546 gedruckt. [3]) Siehe die Einleitung zu Levitas „Tischbi".

einen in hebräischer Sprache abgefaßten Brief zu nennen, der an Professor Sebastian Münster in Basel gerichtet ist und unsere Aufmerksamkeit besonders anregt. Derselbe wurde in neuester Zeit von dem Rabbiner Dr. Moritz Peritz 1894 in Breslau bei Schottländer mit einer Einleitung, deutscher Uebersetzung und gelehrten Anmerkungen herausgegeben und verdient gelesen zu werden.[1])

Emden Jakob, יעקב עמדין, deutlicher Jakob Sohn des Zevi Aschkenasi, יעקב בן צבי אשכנזי, abgekürzt יעב״ץ, (geb. 1698, gest. 1776). Berühmter Gelehrter, ein Mann von seltenem biedern Charakter, Sohn des berühmten Rabbiners Chacham Zevi Aschkenasi, der mehrere Jahre das Rabbinat der deutsch-israelitischen Gemeinde in Amsterdam verwaltete. Sein Beiname „Emden" ist der Stadt seiner spätern Thätigkeit als Rabbiner entnommen. Ausgerüstet mit ungewöhnlich großen Geistesgaben erwarb er sich sehr früh nicht blos Kenntnisse in Bibel und Talmud, sondern auch in profanen Wissensfächern, ebenso bemühte er sich in der Kabbala (s. den A.), heimisch zu werden. Im Jahre 1715 war er ein Talmudjünger des berühmten Rabbiners Mardechai in Ungarisch-Brod und 1716 verheiratete er sich daselbst mit dessen Tochter Rahel, worauf er nach damaliger Sitte noch mehrere Jahre im Hause seines Schwiegervaters verblieb. Von Amsterdam, wohin er sich später begab, wurde er als Rabbiner nach Emden berufen. Aber schon 1731, nach kaum fünfjähriger Amtsthätigkeit gab er dieses Amt auf, teils wegen Kränklichkeit, teils aus Unbehagen, er sehnte sich nach Unabhängigkeit. Er siedelte nach Altona über, wo er vom König von Dänemark ein Privilegium zur Anlegung einer Buchdruckerei erhielt. In seinem Hause hatte er eine eigene Synagoge, die von seinen Freunden besucht wurde. So bildete er in Altona innerhalb der jüdischen Gemeinde eine eigne Gemeinde und lebte einsam und abgeschlossen mit den Seinigen. Mehrere ihm angebotene Rabbinate lehnte er ab, man bewunderte seine Bescheidenheit und Uneigennützigkeit. Bei der Wiederbesetzung des Rabbinats der drei Gemeinden Hamburg, Altona und Wandsbeck drängten ihn seine Freunde, sich um diesen Wirkungskreis zu bewerben, aber er erklärte ihnen, er werde die auf ihn fallende Wahl nicht annehmen. Da wurde Jonathan Eibeschütz (s. d. A.), der Rabbiner in Metz war, gewählt. Derselbe bemühte sich, den gelehrten Jakob Emden für sich zu gewinnen, er lobte ihn öffentlich in seinen Vorträgen und wollte für den Absatz seiner Bücher sorgen. Aber Jakob Emden war nicht käuflich, das ließ sein fester und biederer Charakter nicht zu. Aber Emden war von einer gewissen Ketzerriecherei nicht frei. Er hielt sich, gleich seinem Vater, berufen, gegen jede Anklage des Sabbatianismus das Richteramt zu führen. An Jonathan Eibeschütz haftete schon aus früherer Zeit, da er noch in Prag Rabbiner war, der Verdacht des Sabbatianismus. In Hamburg und Altona verteilte er Amulette (Kameoth) an schwangere Frauen. Diese für Talismane, Geisterbanner, gehaltenen Amulette wurden von Jakob Emden geöffnet, der die Inschrift derselben, so sehr auch ihre Wörter und Buchstaben künstlich umstellt waren, herausbekam; sie lautete deutsch: „Gott Israels, der du in der Zierde deiner Macht weilst, sende durch das Verdienst deines Knechtes Sabbati Zevi Heilung für diese Frau, auf daß dein Name und der Name Sabbati Zevi in der Welt geheiligt werde." Jonathan stellt diese Angabe des Inhalts in Abrede, auch der Vorstand der Gemeinden erklärte sich für ihn und verbot Jakob

---

[1]) Zur Litteratur über Elia Levita nennen wir: die Biographie des Levita von Wunderbar im Orient, Litteraturblatt von 1848, Nr. 4 und 6; ferner die gründliche Biographie von dem Gelehrten Salomon Buber in Lemberg, Leipzig 1856; endlich die von Dr. J. Levy, Elia Levita und seine Leistungen als Grammatiker, Breslau 1888.

Emden unter verschiedenen Drohungen die weitere Verbreitung des angegebenen Inhalts. Jakob Emden ließ sich jedoch nicht abschrecken, er erklärte in seiner Synagoge, daß er den Schreiber der Amulette für einen Sabbatianer halte, der den Bann verdiene, aber er wolle nicht den Oberrabbiner als den Abfasser derselben halten, doch habe er die Pflicht, sich von diesem Verdachte zu reinigen.[1]) Diese Erklärung rief eine Erbitterung auf der andern Seite hervor, der Vorstand verbot bei Strafe des Bannes Emdens Synagoge ferner zu betreten, auch in seiner Druckerei dürfe nichts gedruckt werden. Auch Eibeschütz erklärte öffentlich in der Synagoge unter Eidesversicherung, daß er nicht dem Sabbatianismus anhange, es möge sonst Schwefel und Feuer vom Himmel auf ihn herabstürzen. Mit Verwünschungen gegen die Sabbatianer sprach er den Bann über die aus, die ihn verläumden. Der Vorstand ließ darauf Jakob Emden die Weisung zukommen, Altona zu verlassen, was dieser unter Berufung auf das ihm vom Könige verliehene Privilegium zurückwies. Indessen liefen aus Metz von den Gelehrten Samuel Heilmann und Nehemias Reischer zu Gunsten Emdens Gutachten ein, die den Verdacht gegen Eibeschütz verstärkten. Auch innerhalb der drei Gemeinden erhoben sich Stimmen für Jakob Emden, aber dieser fühlte sich in Altona nicht mehr sicher und begab sich nach Amsterdam. Indessen blieb auch Eibeschütz nicht unthätig, er schrieb an seine früheren Schüler und Freunde, die Rabbinate in Deutschland, Ungarn, Polen und Italien bekleideten und forderte sie auf, sich seiner anzunehmen, ihre Erklärung über den Inhalt der verdächtigen Amulette abzugeben.[2]) Man erzählte, daß zur Sicherung der Sache Eibeschütz große Geldsummen über Königsberg und Breslau zur Verteilung an die Rabbiner geschickt wurden. So kam es, daß sich die Gemeinden in Mähren Proßnitz, Nikolsburg u. a. m. mit ihren Rabbinern, ebenso einige Gemeinden in Ungarn und Polen, Preßburg und Krakau an ihrer Spitze, sich für Eibeschütz erklärten; auch zwei Kabbalisten, Elia Olianow und Samuel Essiogan, an die sich Eibeschütz gewandt hatte, gewann er für sich, sie erklärten, daß die Amulette von Eibeschütz nichts Ketzerisches enthalten. Letzterer hatte früher dem oben genannten Gelehrten Samuel Heilmann die Amulette als ketzerisch angegeben.[3]) Bald erhoben sich auch gegen sie gewichtige Stimmen, nämlich die vom Rabbiner Falk in Frankfurt a. M., Loeb Heschel, Heilmann in Metz, die Eibeschütz aufforderten, sich über die verdächtigen Amulette zu verteidigen. Jonathan erwiderte nichts. Bald trat auch ein Mann, Baruch Jwan, aus Polen für die Gegner Eibeschütz's auf, der Faktor des sächsischen Ministers, der die Absetzung des Lubliner Rabbiners bewirkte. Der Kampf gewann immer größere Ausdehnung, sodaß auch in den Sitzungen der Synode der Vierländergemeinden Polens die Parteien gegen einander sich den Bann zuschleuderten.[4]) Die Gegner des Eibeschütz in Deutschland erließen die Erklärung, daß der Schreiber dieser sabbatianischen Amulette gebannt und von Israels Gemeinschaft abgesondert werden müsse. Der Name Jonathan Eibeschütz wurde nicht erwähnt. Dieser milden Entscheidung traten auch andere bedeutende Rabbiner, als die von Venedig in Italien bei, die M. Ch. Luzzato gebannt hatten. Diese Entscheidung wurde 1752 dem Vorstande der drei Gemeinden zugesandt mit der Aufforderung, Jonathan Eibeschütz habe sich im Laufe von 2 Monaten vor einem rabbinischen Schiedsgerichte von dem Verdachte der Abfassung der Amulette zu reinigen, sonst werde sein Name

---

[1]) Vergleiche die Schrift „Minchath Kenaoth" von Jakob Emden Seite 4; ebenso sein Buch התאבקות, Seite 1. [2]) Vergleiche die Schrift „Luchoth Eduth" Seite 43—44. [3]) Vergleiche „Luchoth Eduth" S. 12 und „Sephat Emeth" S. 40 a. [4]) Siehe die Schrift „Eduth Bejakob" S. 59 a.

öffentlich gebrandmarkt werden. Auch diese Aufforderung konnte wieder keinen entscheidenden Erfolg nehmen. Es zogen sich von diesem entschiedenen Vorgehen mehrere Rabbiner zurück. So die Rabbiner von Venedig, ebenso der Rabbiner von Amsterdam; der Rabbiner von Konstantinopel erklärte sich sogar für Eibeschütz und ein Sendbote aus Jerusalem, Abraham Israel, erlaubte sich, den Bann über die Gegner Jonathans auszusprechen. So blieb die Sache unentschieden. Es blieb nichts anderes übrig als die Hilfe der weltlichen Macht anzurufen. So wendeten sie sich an den König von Dänemark, Friedrich V. Von da erfolgte bald die Entscheidung. Im Juni 1752 erhielt Jakob Emden die Erlaubnis, nach Altona zurückzukehren, von seiner Synagoge und seiner Druckerei wieder beliebigen Gebrauch zu machen, dagegen wurde Jonathan Eibeschütz seines Amtes enthoben mit der Aufforderung, sich über die verdächtigen Amulette zu rechtfertigen und über die ihm vorgelegten 15 Fragen sich zu äußern. Auch in Polen erhoben sich jetzt Stimmen gegen Eibeschütz; ebenso forderte Jecheskel Landau Eibeschütz auf, die ihm zugeschriebenen Amulette zu verdammen und so jeden Verdacht von sich abzuwälzen.[1]) Eibeschütz konnte jedoch diesem Ansinnen nicht nachkommen, da er diese Amulette als von ihm geschrieben vorher anerkannte. Es blieb nur noch eine Rettung für ihn übrig, sich an seinen frühern Jünger zu wenden, der getauft den Namen Karl Anton führte und in Helmstädt Lektor der hebräischen Sprache war. Eibeschütz suchte ihn auf und ließ sich von ihm eine Schutzschrift ausarbeiten. In derselben führte er unter anderm aus, daß der Sabbatianismus aus der Mitte der Judenheit geschwunden sei, die Amulette seien harmlos, die gedeutelt wurden. Die Schutzschrift überreichte man dem Könige, dem sie gewidmet war, und sie verfehlte nicht, bei ihm einen guten Eindruck zu machen. Der König verbot die Streitigkeit fortzusetzen, Eibeschütz wurde wieder in sein Amt als Rabbiner eingesetzt, er leistete dem Könige den Eid der Treue. Doch vermochte dieser Machtspruch die Gegner nicht zu beruhigen, ihre Zahl vergrößerte sich noch. Sie baten in einem nochmaligen Gesuch an den König um Revision des Prozesses. Da erklärte Eibeschütz im Jahre 1753 auf Anraten des Vorstandes in Altona sich dem Ausspruche eines Schiedsgerichts zu fügen. Aber die Wahl des Schiedsgerichts kam nicht zu Stande. Da sollte die vierländer Synode in Polen die Angelegenheit schlichten. Ende Oktober 1753 verhandelte dieselbe darüber, die Sache Eibeschütz trug den Sieg davon und die gegnerischen Schriften wurden verbrannt. Aehnlich lautete die Verordnung des Krakauer Rabbinats. Indessen ordnete auch der König die erbetene Revision des Prozesses an. Von Professoren der Theologie wurden im Jahre 1755 Gutachten über die fraglichen Amuletten eingefordert. Auch Eibeschütz arbeitete und veröffentlichte zur Rechtfertigung eine Schutzschrift aus. Entscheidend in dieser Angelegenheit war eine Schrift von dem Professor und Pastor David Friedrich Mergerlin 1756; er behauptete in derselben, daß die fragliche Inschrift der Amulette sich auf Jesus beziehe, Eibeschütz sei im Herzen ein Christ, nur wage er nicht seinen christlichen Glauben zu bekennen. Zuletzt forderte er den König von Dänemark auf, Eibeschütz zu schützen, anderseits ermahnte er Eibeschütz, die Maske fallen zu lassen und sich offen zum Christentum zu bekennen. Eibeschütz erwiderte nichts. Aber der König dekretierte, ihn wieder in sein Rabbineramt einzusetzen und befahl der Gemeinde Altona ihm Gehorsam zu leisten. Mitte Dezember 1756 geschah feierlich seine Wiedereinsetzung als Rabbiner. Allmählich beruhigten sich auch die Gemüter. Im Jahre 1776 starb Jakob Emden, er überlebte seinen Gegner Eibeschütz, der 1764 gestorben war, um

[1]) Siehe Note 7 in Graetz, Geschichte Band 10.

12 Jahre. Von seinen verdienstvollen Schriften nennen wir als besonders wichtig, die gegen die Echtheit des Sohar, betitelt: „Mipachat Sepharim“, מטפחת ספרים. Mehreres siehe: „Eibeschütz Jonathan“, auch „Sohar“ und „Kabbala.“

Exilarch, ראש גולה, aramäisch ריש גלותא. Staatlich anerkanntes Oberhaupt sämtlicher Juden in den Euphrat-Ländereien, das sich gleich den andern Vasallen des Reiches unter den persischen Königen und später der moslemitischen Herrschaft der Kalifen daselbst besonderer Vorrechte mit geringen Unterbrechungen erfreute und als solcher entsprechende Würde und Achtung genoß. Er trug einen Ornat, fuhr in goldenem Wagen und wurde am Hofe mit den ihm gebührenden Ehren empfangen. Man hielt ihn als Sprößling des früheren davidischen Königshauses in Palästina, ein Nachkomme Serubabels (s. d. A.). Wir haben in Abteilung II. dieser Realencyclopädie, Artikel „Exilarch“, von den Exilarchen bis zum Schluß der Perserherrschaft gesprochen und beabsichtigen hier als Ergänzung die fernere Geschichte der Exilarchen unter der Herrschaft der Kalifen zu geben. Im Jahre 520 wurde der Exilarch Mar Sutra II. mit seinem Schwiegervater Mar Chanina wegen Beteiligung an den Aufständen Asianis und Anilais zur Gründung eines jüdischen Staates am Euphrat und Tigris nach Besiegung desselben hingerichtet. In späterer Zeit, als wieder unter den persischen Königen Bahram und Chosru II. eine günstigere Zeit für die Juden eintrat, erstand auf kurze Zeit das Exilarchat; es waren vom Jahre 589 bis 640, also bis zur Herrschaft der Araber in Persien, drei Exilarchen, nämlich Kafrenai, Chaninai und Bostanai. Letzterer jedoch schon unter islamitischer Herrschaft der Kalifen in den Euphratländern. Er war der erste Exilarch, der von dem muhamedanischen Staatsoberhaupt als Vasall mit sämtlichen frühern Vorrechten wieder anerkannt wurde. Er besaß richterliche und gewisse politische Befugnisse, so daß sämtliche Juden der babylonischen Länder eine Art Gemeinwesen bildeten. Er erhielt ferner die Erlaubnis, einen Siegelring (Guschpanka) zu führen, durch den er seinen Erlassen und Urkunden den offiziellen Charakter gab. Das Insiegel trug das Bild einer Fliege. Bastanai war der Sohn des Exilarchen Chaninais und bekleidete seine Würde als Exilarch vom Jahre 600 bis 660. Weiter kennt die Geschichte den Exilarchen Chasdai, von 700 bis 730. Ihm folgten Salomo, 730 bis 751; Chananja oder Achunai, Bruder Anans, des Stifters der Karäersekte, 760 bis 770; darauf Sakkai ben Achumai (770—800); Samuel (800—816); David ben Jehuda und sein Gegenexilarch Daniel (810—840); Baknez (840—900); Ukba (900—918); David ben Sakai (916—920); Jehuda ben David (7 Monate); Jehudas Sohn (950—980). Von dessen Söhnen wurde einer, Namens Chskia, Schuloberhaupt, der später, 1040, durch Intriguen Würde und Leben verlor. Seine zwei andern Brüder entflohen nach Spanien. Ein letzter Sproß von diesen, Chia Aldaudi, starb 1154 in Kastilien. So war das Haus des Exilarchats mit seinem letzten Sproß spurlos untergegangen.

G.

Gaon, גאון, **Geonim**, גאונים, **Gaonat**. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Gaon“ bedeutet im Neuhebräischen nach seinem Stamme גאה, erhaben „Erhabener“ ähnlich dem latainischen Excellentia[1]); er bezeichnet

[1]) Vergl. M. Sachs in Beiträge II. S. 83, gegen Rappaports Annahme in Korem Chemed IV. p. 224. Es ist durchaus unnötig den Ursprung dieser Benennung aus dem Arabischen oder Persischen herzuleiten, da schon die Midraschim besonders Sifra (s. d. A.), die Bezeichnung „Gaon“ für ausgezeichnete Gelehrte, die Häupter und Führer des Volkes kennen. Vergl. Sifra zu בחוקתי voce ושברתי גאון עוזכם כגון פפוס בן יהודה.

den Ehrentitel, den man nach Wiedereröffnung der Hochschulen, der talmudischen Lehrhäuser, in den babylonischen Landschaften unter Braham Tschubin und Chosru II. (589) dem Schuloberhaupt, ריש מתיבתא, beilegte.[1]) Einen offiziellen Charakter, Zeichen obrigkeitlicher Anerkennung, erhielt diese Benennung unter der arabischen Herrschaft in Persien im 7. Jahrhundert, aber nur für das Schuloberhaupt in Sura; sie gab den Vorrang desselben gegenüber dem Schuloberhaupt des Lehrhauses in Pumbadita an, der nur den Titel „Resch Metibta", Oberhaupt der Hochschule, führte. Der Ehrentitel „Gaon" berechtigte das Schuloberhaupt in Sura bei eingetretener Vakanz des Exilarchen (s. d. A.), während des Interregnums als Stellvertreter des Exilarchen zu fungieren und dessen Einkünfte zu beziehen.[2]) Der erste, der diesen Titel offiziell führte, soll Mar Isaak unter dem Kalifat Alis (657) gewesen sein. Dieser Gelehrte kam mit vielen tausend Juden huldigend dem Kalifen während seines Kampfes am Euphrat entgegen und erlangte von ihm die amtliche Anerkennung des Gemeinwesens der Juden in Babylonien mit ihren Institutionen.[3]) Zu dieser obrigkeitlichen Anerkennung gehörte auch der offizielle Amtstitel „Gaon" des Schuloberhauptes in Sura, der später, etwa 917, als die Hochschule in Pumbadita der in Sura gleichgestellt wurde, auch zur Zeit als die Hochschule in Sura einging (945—1038) ebenfalls auf das Schuloberhaupt in Pumbadita überging.[4]) II. **Ernennung, Einsetzung, Stand, Würde, Umgebung, Gradation, Synhedrion, Beamte, Versammlungen, Beratungen und Thätigkeit.** Die Ernennung und Einsetzung der Schuloberhäupter an den Hochschulen zu Sura und Pumbadita geschah durch den Exilarchen, doch unter Zustimmung des Lehrerkollegiums der Hochschulen.[5]) Der Exilarch erteilte das Zulassungsdiplom für den des Lehr- und Richteramts Befähigten. Das Schriftstück führte den Namen: „אגרת של רשות" oder: „פסקא דדיינות". Von diesen gab es drei Grade: wer mit drei Talmudtraktaten vertraut war, nämlich mit den von den Fest-, Frauen- und Rechtsgesetzen, erlangte die Würde eines Chachams, חכם; verstand derselbe auch den Traktat von den Heiligtümern wurde er als „Rab", רב, erklärt und hatte der Kandidat endlich sämtliche sechs Sedarim inne, erhielt er die Befähigungserklärung zum Gaon.[6]) Doch durfte diesen Titel nur das Schuloberhaupt in Sura führen, das Schuloberhaupt von Pumbadita hatte den Titel „Resch Metibta", ריש מתיבתא, Oberhaupt des Lehrhauses. Oft wurde auch ein Mitglied des Lehrerkollegiums in Sura zum Schuloberhaupt des Lehrhauses in Pumbadita gewählt. Die Schuloberhäupter in Sura und Pumbadita hatten ein Kollegium zu ihrer Umgebung, unter dessen Angehörigen verschiedene Rangstufen existierten. Dem Schuloberhaupte stand am nächsten ein Oberrichter, דיין דבבא, auch אב ביתדין, er war der designierte Nachfolger. Zu seiner Amtsthätigkeit gehörten die richterlichen Funktionen. Die Andern waren die sieben Vorsteher der Lehrerversammlung, bekannt unter dem Namen „Resch Kalla", zu denen noch drei gehörten, welche „Genossen", חברים, hießen. Außer diesen gab es noch ein Kollegium von 100 Mitgliedern, die zwei Körperschaften bildeten, eine von 70 Ordinierten (s. Ordination), die das große Synhedrion (s. Synhedrion), bildeten, und eine von 30 Mitgliedern, Kandidaten, בני קיימא, nämlich das kleine Synhedrion; sie hießen „Lehrer", אלופים; ihre Vorgesetzten waren die erwähnten sieben Vorsteher der Lehrerversammlung. Die Würden der Männer dieser Kollegien konnten

---

[1]) Nach der richtigen Erörterung in Weiss Band IV. Seite 5—7. [2]) Nach der Angabe des Babyloniers R. Nathan in Juchasin über das Gaonat. [3]) Juchasin S. 204 Kore hadoroth S. 3a. [4]) Juchasin als Angabe von dem Babylonier R. Nathan. Vergleiche Orient 1850, Litteraturblatt S. 46. [5]) Siehe darüber weiter. [6]) Vergleiche Orient 1846, Litteraturblatt S. 676.

auf deren Söhne, wenn sie hierzu befähigt waren, vererbt werden, eine Ausnahme machte die Würde des Schuloberhauptes.[1]) Die gemeinschaftliche Sitzung dieser Kollegien geschah zweimal des Jahres, im Monat März (Adar) und September (Tischri), die ebenfalls כלה (Kalla) hieß und ein Monat dauerte. Es wurden neue Gesetze und Verordnungen beraten und beschlossen; ferner besprach man die eingetroffenen Anfragen von auswärtigen Gemeinden und faßte Gutachten über dieselben ab. Man erörterte auch gegenseitig verwickelte schwere Gesetzeserläuterungen, oder erläuterte früher ausgehobene Abschnitte aus Talmudtraktaten. Eine besondere Stellung nahmen sie in ihrem Verhältnisse zu dem Exilarchen ein. Bei feierlichen Gelegenheiten saß der Gaon von Sura zur rechten Seite des Exilarchen und das Schuloberhaupt von Pumbadita zur Linken. Bei jeder Gelegenheit wurde ihnen der Vortritt gestattet. Der Gaon von Sura vertrat oft den Exilarchen und vollzog seine Amtsthätigkeit. Zur Ernennung des Exilarchen gehörten die Zustimmungen der Häupter der Hochschulen. Das Zeremoniell der Huldigung des Exilarchen war: die Schuloberhäupter von Sura und Pumbadita mit ihrem Kollegium und den angesehenen Männern des Landes begaben sich zum Exilarchen, wo für sie in einem geschmückten Raum Ehrensitze errichtet standen. Der Gaon von Sura hielt eine Ansprache an den künftigen Exilarchen, ermahnte ihn auf die Pflichten seines Amtes und warnte ihn, sich nicht über seine Brüder zu erheben. Darauf erfolgte die eigentliche Huldigung in der Synagoge. Die beiden Schuloberhäupter legten ihre Hände auf sein Haupt und riefen unter Trompetenschall: „Es lebe unser Herr, der Fürst, der Exilarch N. N.“ Das zahlreich versammelte Volk stimmte jubelnd mit ein. Danach wurde der Exilarch unter Ehrengeleit nach Hause geführt, wo die Huldigungsgeschenke entgegengenommen wurden. III. Fernere Thätigkeit, Einkommen und Lebensunterhalt. Die Thätigkeit der Schuloberhäupter in Sura und Pumbadita mit ihren Kollegien erstreckte sich auf die Pflege und Ueberwachung des Religiösen in den Gemeinden des Landes, die Erhaltung der Einheit im religiösen Volksleben. Es gehörten hierzu: 1. die Auslegung des Talmuds in Bezug auf die religiöse Praxis; 2. die Anordnung neuer notwendigen Gesetze und Bestimmungen und die Sorge für deren Verwirklichung mit Befugnis zur Bestrafung der Widerspenstigen; 3. die Vollziehung der richterlichen Funktionen, soweit dieselben nicht von dem Exilarchen ausgeübt wurden und 4. die Beantwortung von Anfragen religiös-gesetzlichen Inhalts. Die meisten Juden in dem ausgebreiteten moslemitischen Reiche, sowie in den christlichen Ländern Europas erkannten die Geonim von Sura und Pumbadita als ihr religiöses Oberhaupt an, deren gesetzliche Entscheidung in zweifelhaften Fällen für sie maßgebend war. Die Einkünfte zu ihrem Lebensunterhalt bezogen sie von den Gerichtsbezirken, die ihnen unterstanden, ferner von den Spenden auswärtiger Gemeinden, auch von den Gaben, die den Anfragen um Gesetzesentscheidungen u. a. m. beigelegt wurden. In Sura bezog der Gaon zwei Drittel von dem Einkommen der eingegangenen Gelder. Später jedoch kamen diese Gelder zu gleicher Verteilung an die Hochschulen von Sura und Pumbadita. IV. Die Reihenfolge und die Angabe ihrer Zeit. Dieser Teil ist einer der dunkelsten und unsichersten in der Geschichte der Hochschulen zu Pumbadita und Sura. Die Berichte über die Reihenfolge der Geonen sind bei den Historikern sehr lückenhaft und von einander abweichend. Die Hauptquelle ist in dem Sendschreiben des Gaon Scherira (s. d. A.); ferner enthalten die Responsen der Geonen wichtige Nachrichten hierzu, die nicht unbeachtet gelassen werden dürfen.[2]) Im

[1]) Vergl. Graetz, Geschichte Band 5 Note 13. [2]) Siehe den Artikel „Responsen“. Hierzu verweisen wir auf die Arbeiten von Rappoport in Kerem Chemed VI, 236 ff. Brülls Jahrbuch II 73.

Allgemeinen wäre folgende Reihenfolge aufzustellen: I. Die der Hochschule zu Pumbadita: Chanan aus Iskia, 589—613; Mari ben Mar, 613—14; Chinena, 614; Mar Rab, 670—80; Huna Mari b. Joseph, 689—700; Natronai b. Nehemia, 700—12; Jakob aus Nahar Pakod, 712—20; Joseph, 720—47; Samuel b. Mari, 747—54; Abraham Cohen, 754—60; Dobai b. Nachman, 760—63; Chananja b. Mescharschaja, 763—70; Malka b. Acha, 770—72; Rabba b. Dubai, 772—82; Chanina b. Abraham, 782; Huna Mar Halevi ben Isaak, 784—87; Menasche b. Joseph, 787—95; Jesaia Levi b. Abba, 795—97; Joseph b. Schili, 797—803; Kehana b. Chanena, 803—809; Abimai b. Marka, 809—15; Joseph b. Abba, 814—16; Abraham b. Scherira, 816—24; Joseph b. Chia, 827; Joseph b. Chanina, 827—40; Paltoi b. Abaji, 852—56; Acha 856; Menachem b. Joseph, 857; Metatjahu, 859—69; dessen Gegengaon Natronai II. ben Hilai, 859—69; Abba b. Ami, 869—71; Zemach b. Paltoi, 872—90; Hai b. David, 890—97; Kimah b. Acha, 897—905; Jehuda b. Samuel, 906—17; Kohen Zedek, 917—36; Zemach b. Kafnai, 936—38; Chanina ben Jehuda, 938—44; Ahron Kohen, 944—59; Nechemja b. Kohen Zedek, 959—67; Scherira, 967—997; Hai ben Scherira, 997—1038. II. Die Häupter, Geonim, der Hochschule zu Sura: Mari b. Huna, 609—13; Mar Jizchak, 657—70, eigentlich der erste Gaon in Sura, vom Kalifen zu dieser Würde erhoben; Schimena Mescharschia ben Chalephta, 670—89; Chaninai aus Nehar Pakor, 689—97; Nahilai Halevi, 697—711; Samuel, Enkelsohn von Maremar, 730—47; Jehudai, 759—62; Mari Kohen, 748—56; Jehuda b. Nachmani, 756—62; Mari Halevi, 764—67; Bibi Halevi aus Nahar Pakor, 767—77; Nahilai Mari, 777—86; Abjumi, 786—94; Zedek b. Aschi, 794—99; Nahilai b. Chanina, 799—800; Mescharschaji b. Jakob Kohen, 803—12; Kohen Zedek b. Abumai, 814—25; Schalom b. Mordechai, 825—35; Natronai b. Chilai, 835—46; Amram b. Scheschma, 869—81; Nachschan b. Zedek, 881—89; Chilai b. Mischael, 906—914; Natronai, Jomtob, 917—28; Saadja ben Joseph, 928—42; Joseph ben Satia, 943—60. V. Ihre Litteratur und Zeit. Von diesen Gelehrten zeichneten sich litterarisch durch Abfassung von Schriften aus: 1. Acha oder Achai, Gaon aus Schabcha, Verfasser der Schrift: „Scheelthoth" שאלתות דר׳ אחאי, Untersuchungen des R. Achai Gaon, sie besteht aus 191 Vorträgen, die sich an Abschnitten des Pentateuchs anschließen und die sittliche, religiöse Führung des Israeliten angeben. Das Material ist aus der talmudischen Litteratur zusammengetragen. Für die Praxis wird gewöhnlich ein spezieller Fall hervorgehoben und gesetzlich erörtert. Das Buch wurde 760 in Palästina, wohin Achai auswanderte, verfaßt.[1]) 2. Jehudai Gaon, ein hervorragender Gelehrter, der das Unglück hatte, blind zu werden; er schrieb eine Sammlung kurzer, ritueller Gesetze: „Halachoth Kezuboth" oder „Halachoth Pesukoth".[2]) Eine Ergänzung zu diesem Werke ist die von Simon Kahiro (900) verfaßte Schrift: „Hauptgesetze", הלכות גדולות.[3]) 3. Zemach ben Paltoi Gaon von Pumbadita; er schrieb zur Erklärung dunkler Ausdrücke und Angaben in den Talmuden ein Wörterbuch unter dem Namen „Aruch",

---

[1]) Gedruckt wurde dieses Werk Venedig 1546; Dyhrenfurt 1786 mit Kommentar Scheilath Schalom von Jesaia Berlin; Saloniki 1817 mit Kommentar Toafoth Reim von Isaak Pordo und Wilna; ferner mit Kommentar Haamek Scheola von Naftali Zebi Jehuda, Berlin und Wilna. Vergleiche über R. Achai Rappoports „Naihan", Anmerkung 4, 24 und Zusätze. [2]) Vergleiche Rappoport in Kerem Chemed VI. Seite 236—237; Luzzato Beth hoazar S. 53-54. [3]) Mehrere Gelehrten halten die Schrift „Halachoth Gedoloth" als „Hauptwerk" und die Schrift „Halachoth Pesukoth" als Ergänzung zu „Halachoth Gedoloth". Siehe Weiss, Tradition IV. Seite 32—35.

von dem sich noch Bruchstücke erhalten haben.[1]) 4. **Nachschon ben Zadok**, er schrieb ebenfalls Erklärungen über dunkle Stellen in den Talmuden zu mehreren Traktaten[2]); ferner eine Abhandlung Reumoh über das rituelle Schlachten. Berühmt von ihm ist sein Auffinden des Schlüssels zur Kalenderberechnung: „Iggul di Nachschon".[3]) 5. **Amram Gaon**, bekannt als Abfasser einer Zusammenstellung der Gebete nach den talmudischen Anordnungen und den Bräuchen an den Hochschulen zu Sura und Pumbadita, für Wochen-, Sabbat-, Fest- und Fasttage mit einer ausführlichen Angabe der Gebräuche und der religiösen Zeremonien, aber mit Ausschluß der Pijutim (s. d. A.), dagegen wurden die „Selichoth", Gebete um Vergebung der Sünden, hinzugefügt.[4]) 6. **Saadja Gaon**. Hervorragender Gelehrter, über den wir wegen seiner zahlreichen verdienstvollen Schriften auf den Artikel „Saadja Gaon" verweisen. 7. **Scherira Gaon**; 8. **Samuel ben Chofni** und 9. **Hai Gaon**. Auch über diese letzten drei haben wir besondere Artikel gebracht, auf die hier verwiesen wird. Nicht geringer sind die litterarischen Leistungen der Geonim in den vielen ausführlichen Gutachten, die sie auf verschiedene Anfragen angefertigt und versandt hatten; ebenso verdienen ihre getroffenen Gesetzesinstitutionen, תקנות גאונים, einer Beachtung. Wir verweisen über dieselben auf die Arbeiten von Joel Müller und Weiß: „Dor Dor Wedorschow", Bd. V.

Gabirol oder **Gebirol**, vollständig: Salomo ben Juda Ibn Gabirol, שלמה בן יהודה בן גבירול, arabisch: Abu Ajub Suleiman ben Jachja Ibn Gabirol; bei christlichen Scholastikern im Mittelalter: „Avicebron" oder „Avencebrol". Bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden in Spanien, ein gefeierter Dichter, berühmter Philosoph und Ethiker, geb. in Cordova oder Malaga[5]) im Jahre 1020, der später in Saragossa lebte und nach einem weitern unsteten Leben in Valencia im Jahre 1070 starb. I. **Seine Jugendzeit und sein späteres Leben.** Gabirol verlor früh seine Eltern, eine sorglose, frohe Jugend war ihm nicht beschieden. Ernster Sinn erfüllte ihn und regte ihn zur regsamen Thätigkeit für seine geistige Ausbildung an und verscheuchte in ihm jede Lust zu Spiel und Scherz. Wir hören ihn darüber in einem Gedichte:

„„Schwer gebeugt, ohne Vater und Mutter,
„Jung und vereinzelt stand ich da!
„Keinen Bruder, keinen Freund, nannte ich mein."[6])

Die Natur hatte ihn mit hohen Geistesgaben ausgestattet, eine heiße Sehnsucht nach Wissenschaft bemächtigte sich seiner in den Jahren, wo sonst die Jugend im Spiel umher tummelt. Philosophie und Dichtkunst waren die zwei Lieblingswissensfächer, die ihn mächtig anzogen und ihm keine Zeit zu weltlichen Zerstreuungen übrig ließen. Die Folge davon war eine gewisse Melancholie, eine Verdüsterung der Lebensanschauungen, die ihn nie verlies; unzufrieden mit sich selbst spricht er:

„„Ein Knab' von sechzehn Jahren,
„Und wie ein Greis schon erfahren,
„Ach, ziemt's dem Sechzehnjährigen zu klagen,
„Zu jammern über Lebensplagen?

---

[1]) Siehe Rappoports „Nathan" 1829, Seite 26. Vergleiche noch Kohut, Vorrede zum Werke „Aruch haschalom". [2]) Vergleiche Responsen der Geonim edit. Cassel Anfang und Ende dazu Rappoports Einleitung daselbst. [3]) Luzzato, Calendario Ebraico, Padua 1819. [4]) In Warschau wurde dieses liturgische Werk von R. Amram Gaon nach einer Handschrift aus Hebron 1865 gedruckt. [5]) Da er sich selbst oft „Malagenser" nennt. [6]) Dukes Schire Schelomo 1858, Nr. 1.

„Die Frische ist mir entschwunden;
„Da hab' ich früh den Schmerz empfunden.“[1])

So führte er in Malaga, wo er die ersten zwei Jahrzehnte verlebte, ein einsames, zurückgezogenes Leben; es fehlten ihm zur Fortsetzung seiner Idealarbeiten die nötigen Mittel. Erst nach mehreren Jahren fand sich daselbst auch für ihn ein Gönner, der sich ihm freundlich näherte. Samuel der Fürst (s. d. A), ein wissenschaftlich gebildeter Mann, der zu hohen Würden am Hofe zu Granada emporgestiegen war und viele Gelehrte um sich sammelte, wurde auf die schönen schwungvollen Gedichte und die philosophischen Arbeiten Gabirols aufmerksam; er selbst liebte und pflegte die Dichtkunst, und suchte diesen jungen Gelehrten an sich zu ziehen. Für seine Existenz war nun Jahre lang gesorgt. Gabirol erkannte dankbarlich dies an und besang seinen Gönner in mehreren sinnreichen Gedichten. So entwickelte sich ein inniger Freundschaftsbund zwischen beiden. Sie verehrten sich und verweilten gern bei einander, sodaß Gabirol eine eingetretene längere Abwesenheit seines Freundes kaum ertragen konnte. In einem Liede singt er besorgnisvoll:

„„Geschick, durchfurchst noch immer meinen Rücken,
„Gönnst mir nicht Ruh, fährst fort mich zu bedrücken,
„Willst auch Samuel, meinen Meister,
„Den Leiter meiner Rosse noch entrücken?“

Später jedoch löste sich diese Freundschaft zwischen beiden. Gabirol tadelte die Gedichte des Fürsten Samuel und machte dieselben in mehreren Versen lächerlich. Es trat eine gegenseitige Kälte und Gleichgültigkeit ein, die Gabirol veranlaßte, Malaga zu verlassen. Er begab sich nach Saragossa. Auch da erfreute er sich der Gunst eines Gönners. Jekutiel Ibn Hassan, der in Saragossa unter dem Könige Jachja Ibn Maadhir eine Stellung, gleich der von Samuel Ibn Nagrela in Malaga am Hofe zu Granada, einnahm, wurde nun sein Gönner, der für ihn fürstlich sorgte und ihn hoch verehrte. Voll Dankbarkeit auch gegen diesen seinen neuen Freund fertigte er ihm ein unvergängliches Ehrendenkmal an. In einer Anzahl von schönen Gedichten verherrlichte er dessen hohe Tugend der Menschenliebe und der Wohlthätigkeitswerke. Wieder konnte er in Ruhe und Muße seine Lieblingsarbeiten die Dichtkunst und die philosophischen Forschungen fortsetzen. Aber auch da suchte ihn ein sonderbares Geschick heim. Eine Verschwörung gegen den König von Saragossa griff auch in ihrer weitern Verzweigung nach den Günstlingen des Hofes und töteten den edeln Jekutiel. Der edle Beschützer und Freund Gabirols war dahin, er sah sich von diesem Schlage hart betroffen und war wieder der Verlassenheit anheimgegeben. Tieferschütternd ist sein Klagelied über den Tod desselben; es zählt mehr als 200 Verse und bringt den vollen Herzenserguß des Dichters zum Ausdruck:

„„Lasset mich weinen,“ heißt es da, „sehet mich nicht an,
„Fraget nicht, warum meine Lippen beben,
„Von meinem Haupte ist der Schatten gewichen,
„Jekutiel ist hin, der die Schwachen mit Kraft gerüstet.“

Gabirol griff nach dem Wanderstab, durchreiste Spaniens Städte, bis er zuletzt in Valencia im Jahre 1070 seine Augen für immer schloß. II. Seine Arbeiten und hinterlassene Schriften. Von denselben nennen wir erst das in seinem 19. Jahre verfaßte hebräische Lehrgedicht, das aus 400 Versen bestand

[1]) Nach Gavison in Omer haschikcha Seite 24 und Dukes in Schire Schelomo Seite 5.

und in akrostichischer Kassidenform, einen Abriß der hebräischen Grammatik lieferte. In vier Teilen spricht er davon: 1. von den Buchstaben; 2. vom Hauptwort; 3. vom Zeitwort und 4. von den Partikeln. Von demselben sind nur noch die ersten 98 Verse vorhanden. Diesem reihen wir seine philosophische allegorische biblische Exegese an, von der sich nur Bruchstücke in dem Bibelkommentar von Abraham Ibn Esra (s. d. A.) erhielten: 1. über 1. B. Mos. 2, 8, 10, 20; 3, 14, 21 und 23; ferner 1. B. Mos. Kap. 28 über den Traum Jakobs.[1]) Das Dritte endlich ist eine Moralschrift: Tikkun Miboth hanephesch, תקון מדות הנפש, „Ueber die Veredlung der Seele", das er 1045 in arabischer Sprache abfaßte und aus 20 Pforten besteht. Dasselbe wurde von Juda Ibn Tibbon hebräisch übersetzt. Das Vierte ist eine Spruchsammlung, betitelt: „Mibchar Hapninim", מבחר הפנינים, Perlenschnur. Dieselbe verfaßte er in arabischer Sprache, aber sie wurde später ebenfalls von Juda Ibn Tibbon hebräisch übersetzt. Diese Schrift enthält Morallehren älterer Philosophen und wurde in hebräischer Uebersetzung oft gedruckt.[2]) So kommen wir zu seinem Hauptwerk, der philosophischen Schrift: Mekor Chajim, מקור חיים, Lebensquelle, und berühren die eigentümlichen Geschicke desselben. Die Philosophie dieser Schrift konnte den gebildeten Juden Spaniens wegen ihrer tollkühnen Ideen weniger behagen, es findet sich nur ein Einziger im 13. Jahrhundert, nämlich Schemtob Ibn Falaquera, der von derselben Auszüge brachte.[3]) So wurde dieses Buch Gabirols von den Juden weiter nicht beachtet und bei ihnen fast vergessen. Ein Einziger, nämlich Leone Hebraeo, Juda Abarbanel (s. d. A.), im 15. Jahrhundert gedenkt desselben unter dem Namen Abenzebron.[4]) Christliche Scholastiker kennen eine philosophische Schrift des Avicebron und haben keine Ahnung, daß Avicebron kein anderer als Gabirol sei. Erst in neuester Zeit war es dem Gelehrten Salomon Munk in Paris vorbehalten die Identität des Avicebron mit Gabirol nachzuweisen und die Entdeckung des fast verloren gehaltenen „Mekor Chajim" aufzufinden und der Wissenschaft wiederzugeben. Wir verweisen über die Philosophie Gabirols in dieser Schrift auf den Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie". Auch über seine poetischen Arbeiten bitten wir, die Artikel „Poesie, weltliche und religiöse" nachzulesen. III. Würdigung und Litteratur. Wir zitieren über seine Würdigung die Worte des Dichters Juda Charisi (1170 bis 1235): „Er hat die höchste Stufe der Dichtkunst erstiegen — Wohlredenheit hat ihn geboren, sie und Vernunft auf ihren Knieen ihn wiegen; — mit Purpurfaden ihn umwindend, rief sie: „Zieh aus, mein Erstgeborener zum Siegen!" — Der Vorgänger Lied war gegen das seine nichtig — kein Nachfolger gleich ihm tüchtig — Seine Schüler waren die spätern Sänger — er blieb der König erhaben und groß!"[5]) Zur Litteratur über Gabirol nennen wir L. Dukes „Ehrensäulen und Denksteine", Wien 1837; ferner von ihm: „Nachal Kedumim" und „Schire Schelomo", Hannover 1858; M. Sachs, „Die religiöse Poesie", Berlin 1845; S. Munk, „Melanges", Paris 1857; Abraham Geiger, Salomo Gabriol, Leipzig 1867; Senior Sachs in seinen verschiedenen Schriften u. a. m.

---

[1]) Zitiert in deutscher Uebersetzung von Bacher bei Winter & Wünsche II. Seite 266—267. [2]) Siehe über dieses Buch Ben Jakob אוצרות הספרים voce מבחר הפנינים. [3]) Diese Auszüge sind aus dem Arabischen hebräisch übersetzt und finden sich noch erhalten in der Pariser Nationalbibliothek Nr. 239. [4]) Dialag di Amore p. 140 b., Ausgabe Alden. Vergleiche Fürst, Orient Litteraturblatt 1846, Seite 746, nach einem Zitat Wolfs Bibl. Hebr. III, Seite 319. Hierzu B. Beer in „Philosophie und philosophische Schriftsteller", Anmerkung 34. [5]) Geiger, „Gabriol" Seite 115.

Gerson (richtig **Gerschom**) **ben Jehuda**, גרשום בן יהודה, mit der Ehrennennung „Leuchte des Exils", מאור הגולה. Hochangesehene rabbinische Persönlichkeit in Mainz, geb. 960, gest. 1040. Er stammte aus Metz, wo er R. Juda ben Meir Leontin[1]) zum Lehrer hatte, der ihn zum ausgezeichneten Talmudkenner heranbildete, so daß er später als die höchste Autorität im Talmudischen anerkannt und verehrt wurde. Nicht minder war er in dem biblischen Schrifttume heimisch, für dessen hebräischen Text er eine eigene Massora (s. d. A.) zusammenstellte und später Bibelerklärungen abfaßte. Früh verließ er seine Heimat Metz und wanderte nach Mainz, wo er ein Lehrhaus gründete, in welchem er für junge Leute, die aus verschiedenen Gegenden sich um ihn sammelten, talmudische Vorträge hielt. So wurde durch ihn und seinen Bruder Machir das Talmudstudium nach Deutschland verpflanzt. In einer leichtfaßlichen, klaren Darstellung verstand er ihnen den Talmud auszulegen, die verwickeltsten und dunkelsten Stellen darin zu beleuchten. Aus diesen Vorträgen entwickelte sich sein Commentar zum Talmud, den er für Talmudjünger außerhalb abfaßte. Salomo Jizchaki, genannt Raschi, benutzte bei der Abfassung seines Commentars zu den Traktaten des Talmuds dessen Talmudcommentar. Gerson ben Jehuda war der erste, der sich der schweren Arbeit der Abfassung eines Talmudcommentars unterzog. Auch sein Bruder Machir verfaßte ein Wörterbuch, das die schwierigen Wörter und Redensarten in dem biblischen und talmudischen Schrifttume erklärt und den Namen „Alfabeta" führt.[2]) Besonders verdienstlich und einflußreich für die Gesamtheit der Juden in Europa waren seine sozialen Anordnungen, die er in einer Synodalversammlung von gelehrten Zeitgenossen in Worms zum Beschluß brachte und die später von sämtlichen Rabbinern und jüdischen Gemeinden in Europa als für sie verpflichtend anerkannt wurden.[3]) Die dagegen Handelnden verfielen der Strafe des Bannes. Die Hauptgemeinden, die sich für die Aufrechthaltung dieser Verordnungen verpflichteten, waren Mainz, Speier und Worms. Von diesen socialen Anordnungen nennen wir: 1. das Verbot der Polygamie, die Einehe allein soll gesetzliche Kraft und gesetzlichen Schutz haben; 2. die Ehescheidung darf nur mit Einwilligung der betreffenden Ehefrau vollzogen werden; 3. daß die Frau bei kinderloser Ehe nach dem Tode des Mannes anstatt der gesetzlich vorgeschriebenen Schwagerehe, d. h. sich mit dem Bruder des verstorbenen Mannes wieder zu verheiraten, durch die Vollziehung der Zeremonie der Chaliza (s. d. A.) von dieser Pflicht entbunden werden soll; 4. die strenge Beobachtung des Briefgeheimnisses, d. h. Niemand darf den an einen Andern gerichteten Brief ohne dessen Einwilligung erbrechen und lesen. Bedenkt man, daß damals Reisende die Briefpost besorgten, so erscheint diese Verordnung in ihrer wahren Wichtigkeit; 5. Niemand darf von seiner Frau ohne deren Einwilligung länger als 18 Monate fern bleiben; 6. Man darf Keinem, der zur Taufe gezwungen wurde, aber später zum Judentume zurückkehrte, seinen Abfall vorwerfen u. a. m. Es fügte sich, daß ein Sohn des R. Gerson vom Judentume abfiel und sich taufen ließ, wohl zwangsweise. Der Vater überlebte diesen seinen Sohn, und als er starb, hielt R. Gerson gleich wie um einen Toten jüdischen Glaubens die gesetzliche siebentägige Trauer. Eine bedeutende

---

[1]) Vergl. Sachs, Kerem Chemed VIII. S. 118 und Zunz, Litteraturgeschichte S. 61. [2]) Vergl. darüber Rappaports Biographie R. Nathan, Note 12. Mehr noch findet man Kohut, Einleitung zu seinem Aruch completum. Bruchstücke von demselben bringt Luzzato im Orient 1857, L.-Bl. S. 564. [3]) Eine Zusammenstellung fanden dieselben in den Responsen von R. Mair ben Baruch in Rothenburg (gedruckt in Prag), Respons No. 1019 am Ende; ferner in dem Buche Kolbo No. 116 gegen Ende; ebenso in einem Machsor-Manuskript der Rabbinerseminarbibliothek in Breslau vom Jahre 1391 No. 40 Bl. 392. Doch gehören viele von den dort Angegebenen Andern und sind da nur ihm zugeschrieben.

große Thätigkeit entwickelte er in der Beantwortung von Anfragen, die von den Juden in Deutschland, Frankreich, Italien und noch anderwärts an ihn gerichtet wurden.[1]) Von diesen wurden die meisten mit seiner Bibliothek verbrannt. Endlich haben wir von ihm noch eine Anzahl[2]) religiöser Poesien anzugeben, welche die synagogale Liturgie bereicherten. In den Selichothstücken[3]) beklagt er die gewaltsamen Taufen der Juden[4]) und schildert die miterlebten Verfolgungen, auch sonstige Glaubensbedrückungen der Juden seiner Zeit im Allgemeinen. Es zeichnen sich diese Poesien durch leichte Ausdrucksweise, innige fromme Gefühlssprache aus. Ein ferneres Verdienst wird ihm nachgerühmt, daß er selbst korrekte Abschriften von den Traktaten des Talmuds anfertigte, deren Text er feststellte.[5]) Beliebt war seine Schrift „Piske Halachoth", פסקי הלכות, die oft zitiert wurde.[6])

Gesetzesvollziehung, עשיית המצות, **Gesetzeserfüllung,** קיום המצות. I. Wert und Wichtigkeit derselben. Die Anerkennung oder Nichtanerkennung der Pflicht zur Vollziehung des Gesetzes bildet den Scheidepunkt zwischen Judentum und dem späteren Christentum (s. d. A.). Noch Jesus (s. d. A.), der Gründer des Christentums, sprach sich entschieden für die Aufrechthaltung des Gesetzes aus.[7]) In seinen Lehren und Ermahnungen möchte er noch die Vollziehung des Gesetzes durch mehrere neue Bestimmungen im Sinne des Chassidäismus (s. d. A.) seiner Zeit verschärft wissen.[8]) Thatsächlich waren es die ersten christlichen Gemeinden in Palästina, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkannten. Aber der Heidenapostel Paulus sprach die Aufhebung des Gesetzes für die Anhänger des Christentums aus, wodurch den Heiden die Annahme des christlichen Glaubens erleichtert wurde.[9]) Das Judentum protestierte und verwahrte sich im Kreise seiner Bekenner entschieden dagegen. Es war hierzu im Hinblick auf den jüdischen Hellenismus, in dessen Mitte eine Erschlaffung der Gesetzesvollziehung sich bemerkbar machte, gleichsam herausgefordert. Dem Eindringen der paulinischen Ideen sollte vorgebeugt werden. Die Gesetzesvollziehung, lehrte man, ist nächst dem Gesetzesstudium das, was den Bestand der jüdischen Religion sichert und sie zu einer Religion des Lebens und der That macht. „Nicht das Gesetzesstudium, die Lehre, ist Hauptsache, sondern das Werk, die Gesetzesthat", war die Lehre des Patriarchen Gamaliel II. (im 2. Jahrh.).[10]) Ferner: „Wessen Werke mehr sind als seine Weisheit, dessen Weisheit besteht, aber wer viel Weisheit und wenig Thaten hat, dessen Weisheit kann auf keinen Bestand rechnen", lautete die Lehre eines Andern.[11]) Ein Dritter vergleicht den, „der mehr Weisheit als Werke hat, mit einem Baume, der reich an Aesten, aber arm an Wurzeln ist, ein Sturm stürzt ihn um; er liegt vernichtet da".[12]) Die Lehre, das Gesetz, die Thora, ist der Erzieher und Bildner Israels zu einem religiös-sittlichen Lebenswandel".[13]) „Gott wollte das

---

[1]) Vergl. Weiss, Tradition IV. S. 316. [2]) Die Anzahl derselben hat Landshut I. S. 57 angegeben. [3]) Siehe den Artikel „Liturgische Poesie" in Supplement II. dieser Real-Encyclopädie. [4]) Vergl. Zunz, Litteraturgeschichte S. 238, siehe besonders die Selicha אתה הוא אבינו. Hierzu sind lesenswert die deutschen Uebersetzungen derselben bei Zunz, Synagogale Poesien im Mittelalter, Berlin 1855, S. 171—174. Ueber die Anzahl seiner „Pijutim" und „Asharoth" verweisen wir ebenfalls auf Landshut I. S. 57. [5]) Vergl. Raschi zu Succa 8. 9a. Tosephot Menachoth S. 70a. Or Serua Theil I. § 59. [6]) So in Pardes § 252 u. a. m. [7]) Wir bitten darüber die Artikel: „Jesus von Nazareth", „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung" und „Evangelien" nachzulesen. [8]) Daselbst. [9]) Siehe die Artikel: „Ausbreitung des Judentums", „Christentum", „Religion des Judentums im Dienste der Menschheit". [10]) Aboth I. 17. לא המדרש עיקר אלא המעשה. [11]) Daselbst 3. 12. [12]) Daselbst Absch. 3. 22. [13]) Midrasch rabba zu 1. Mos. Absch. 1 zu Vers 1. אמון פדגוג אמון מכוסה אמון מוצנא.

Heil seiner Bekenner, darum mehrte er ihnen Lehren und Gebote".[1]) Es sind Proteste und Gegenerklärungen für die fernere Aufrechthaltung der religiösen Praxis, die wir ausführlich in dem Artikel „Fortdauer des Gesetzes" besprochen haben. Wir fügen hier noch hinzu, daß so sehr der Aufrechthaltung der Gesetzespraxis das Wort geredet wurde, man doch andererseits nicht vergaß, nachdrucksvoll zu erinnern, daß die Gesetzesvollziehung kein gedankenloses Thun bilde, sondern mit ihr das Bewußtsein der dem Gesetze unterliegenden Idee, als dessen geistigen Boden, verbunden sein muß. Das äußere Gesetzeswerk soll sich zum Ausdruck der innern Gesinnung des Israeliten erheben. „Gott verlangt das Herz", d. h. die innere Gesinnung[2]); „Die Gesinnung begleite die Gesetzesvollziehung"[3]); „Das Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele"[4]); „Der Eine mehr, der Andere weniger, wenn nur dabei sich das Herz zum Himmel (Gott) emporrichtet"[5]); „Verrichte dein Gebet nicht als bestimmtes Tagewerk, es bilde ein Erguß um Barmherzigkeit und Gnade"[6]); „Die Frommen der Vorzeit verweilten einige Zeit vor dem Gebete, um ihr Herz andächtig zu stimmen"[7]). Diese Aussprüche sind einige der vielen Mahnungen gegen jede Werkheiligkeit. Man bemühte sich daher, die Gründe der Gesetze, wo dieselben in der Schrift nicht angegeben sind, zu erforschen und aufzustellen. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Gründe des Gesetzes". II. **Verschiedenheit der Gesetzesvollziehung, Parteien und Sekten, Angriffe und Anklagen von Außen, Gegenstimmen im Innern, Belastung und Beengung, Umgehung der bezeichneten Gesetzespraxis, öffentliche Uebertretung, das Landvolk, Amhaarez (s. d. A.), die Hellenisten, die Allegoriker und Symboliker, Auflösung des Staates, Zerstörung des Tempels, Unausführbarkeit verschiedener Gesetzesteile.** Die Vollziehungsweise des Gesetzes war in den Jahrhunderten des zweiten jüdischen Staatslebens keine einheitliche. Das Gesetzesstudium und die Freiheit der Forschung, die jedem Israeliten zur Pflicht gemacht wurden,[8]) haben eine Verschiedenheit der Auffassung des Schriftgesetzes hervorgerufen und mehrere Lehrmeinungen verursacht, die zu Parteirichtungen und Sektenbildungen führten. Es entstanden die Sekten der Samaritaner, der Chassidim oder Cassidäer, der Essäer, der Sadducäer und Baithusäer, der Pharisäer, Rabbaniten und später die der Karäer. Auch innerhalb der Rabbiniten gab es gewisse Schulen, als die Schule Samais, בית שמאי, und die Schule Hillels, בית הלל, die ebenfalls von einander nach der Verschiedenheit ihrer Gesetzesauslegungen in den Angaben der Gesetzesvollziehung differierten. Diese Verschiedenheit in der religiösen Praxis haben wir in den betreffenden Artikeln angegeben, die wir zur Orientierung nachzulesen bitten. Wir kommen jetzt zu den Anklagen, die man von Seiten der Nichtjuden, meistens der Griechen, Römer und Alexandriner gegen das Gesetz erhob und es lächerlich machte. Auch darüber haben wir in Abteilung II. einen ausführlichen Artikel „Religionsgespräche" gebracht, auf den wir hier ebenfalls verweisen. Allmählich erhoben sich auch innerhalb der Judenheit gewisse Gegenstimmen, Klagen von Ueberlastung des Gesetzes durch Auslegung desselben und

---

[1]) Mischna am Ende des Traktats Maccoth und Aboth am Schluß jedes Abschnittes רצה הב״ה לזכות ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. [2]) רחמנא לבא בעי ist ein oft erwähnter Mahnspruch. [3]) Gemara Berachoth S. 18a. מצות צדיכות כונה. [4]) Ein oft zitierter Spruch: תפלה בלא כונה כגוף בלא נשמה. [5]) Berachoth S. 17a אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים. [6]) Berachoth Mischna 44; Aboth II. 13. [7]) Berachoth S. 30b. חסידים ראשונים שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו לבם לשמים. [8]) Siehe den Artikel „Studium der Thora".

Hinzufügung verschiedener neuen Bestimmungen, als die Besorgnis- und Verhütungsgesetze „Geseroth und Sejagoth“.[1]) „Machet nicht“, rief ein Lehrer des 3. Jahrhunderts, R. Chia, „den Gesetzeszaun höher als das Gesetz selbst, er würde sonst einstürzen und die Pflanzungen, die religiöse Praxis, schädigen“.[2]) Ebenso rief R. Josua seinem Zeitgenossen R. Elieser zu, der die 18 neuen Gesetzesbestimmungen als eine Ausfüllung der Lücken des Schriftgesetzes pries: „Nicht doch, an jenem Tage strich man das Maaß des Gesetzes gar sehr ab, denn wenn man in ein Gefäß voll Oel Wasser hineingießt, strömt da nicht ebensoviel Oel hinaus wie viel Wasser hineingegossen wurde? So verhält es sich mit den Verhütungsgesetzen, je mehr man diese schafft, desto mehr geht vom Gesetz verloren.“[3]) Der Vers 21 im Klagelied Kap. 1[4]) „Sie hören, wie ich seufze, aber ich habe keinen Tröster, alle meine Feinde hören von meinem Unglücke, sie freuen sich wonniglich, denn du hast es gethan“, diente ihnen zur Anknüpfung der Klagen Vieler: „Du, o Herr, hast es verursacht, daß sie, die Nichtjuden, uns hassen, denn du sonderteſt uns ab von ihrem Essen und ihrem Trinken und von der Verheiratung mit ihnen, hätten wir uns mit ihnen verheiratet, sie wären gegen uns und die Kinder ihrer Töchter barmherzig gewesen“. Die Schwierigkeit der Vollziehung des Gesetzes in seiner spätern Ausdehnung wurde als eine schwere Belastung tiefgefühlt,[5]) aber man wollte nicht mit dem Gesetze brechen. Es machte sich bald ein anderes Mittel geltend, die Umgehung des Gesetzes. Wir lesen darüber: „Siehe den Unterschied zwischen den Geschlechtern der Vorzeit und denen der Gegenwart; erstere brachten ihre Früchte durch den Hof des Hauses, um sie zehentpflichtig zu machen, aber gegenwärtig bringt man dieselben auf Umwege, דרך קרפיפו, damit sie nicht der Zehentpflicht unterliegen. Der spätere Rabbinismus hat dergleichen Umgehungen gestattet und hierzu sogar die Weise derselben angegeben. Wir nennen als Beispiel den Verkauf alles Gesäuerten, חמיץ, im Hause auf die acht Tage des Pesachfestes an einen Nichtjuden, um nicht das biblische Gesetz, im Hause nichts Gesäuertes während des Pesachfestes zu haben, zu übertreten. Ein weiterer Schritt war der der offenen Gesetzesübertretung, die in Palästina bei dem Landvolk angetroffen wurde. Man belegte diese Landleute mit dem Namen „Amhaarez“, עם הארץ, Volk des Landes, „Landvolk“ und stellte sie als eine Klasse der Ungebildeten und der Kulturfeinde dar. Nächst dem Amhaarez waren es viele Hellenisten, die als griechisch gebildete Juden mit Griechen und Römern gesellig verkehrten und nicht durch die Beobachtung des jüdischen Gesetzes, besonders der Speisegesetze, verschieden erscheinen mochten. In Alexandrien, auch in Jerusalem gab es unter den griechisch gebildeten Juden, Hellenisten, welche die Schriftgesetze allegorisch deuteten, sie als Sinnbilder verschiedener sittlichen Ideen und Lehren hielten und mit der Erfassung derselben ohne ihre wirkliche Vollziehung dem Gesetze zu genügen glaubten. „Es giebt Leute,“ sagt Philo,[6]) „welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt

---

[1]) Vergl. hierzu den Artikel „Rabbinismus“ in Abt. II. S. 946—8, besonders S. 955 daselbst. [2]) Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 19. שלא תעשה הגדר יותר על העיקר שלא יפול ויקצץ בנטיעות. [3]) Sabbat S. 153b. Gemara Jeruschalmi daselbst 1. 3c. [4]) Diesen klagenden Ausruf bringt Raschi zu Klagelied 1. 21. אתה גרמת לי שהם שונאים אותי שהבדלתני מאכלם וממשתיהם u. s. w. Diese Worte sind aus dem Midrasch rabba zu Klagelied 1. 21, aber umschrieben. Wörtlich lautet es daselbst: לא כתבת בתורתך לא תתחתן בם אלולי הוינן משאלין להון ונסבין מנהון ואינון מנן הוית ברתיה גבי או ברתי גביה לא הוו מקבלין לי. [5]) Vergl. darüber den Ausspruch in Matth. 23. 4. „Sie binden aber schwere und unerträgliche Bürden und legen sie dem Menschen auf den Hals.“ [6]) De migratione Abr. M. I. 450.

aufsuchen, erstere jedoch verachten. Leute derart kann ich nur tadeln, denn sie sollen auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des Verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes." Wir entnehmen diesem Berichte, daß es unter den griechisch gebildeten Juden viele gab, die das Gesetz nicht vollzogen und die bloße Erfassung der Gesetzesidee an Stelle des Gesetzeswerkes setzten.[1]) Eine Wiederholung dieses Vorgehens treffen wir im Mittelalter bei den Juden Spaniens und der Provence, unter denen mehrere sich als Allegoriker und Symboliker geschichtlich bekannt machten, auch sie lehrten, es genüge, das Gesetz in seiner allegorischen Bedeutung aufzufassen, die Idee desselben in sich aufzunehmen und sie veredelnd auf Herz und Seele wirken zu lassen, ohne die leibliche Vollziehung desselben.[2]) Ein äußerst empfindlicher Schlag gegen die Gesetzespraxis war die im Jahre 70 durch Titus vollbrachte Eroberung Jerusalems, der die Zerstörung des Tempels und des Opferkultus, sowie die Auflösung des jüdischen Staates gefolgt waren. Der größere Teil des Gesetzes konnte nicht mehr zur Vollziehung gelangen. Der Tempelgottesdienst hörte auf, mit dem außer Kraft traten die Gesetze des Opferkultus, die Vorschriften über „rein" und „unrein", die Priesterbestimmungen, die Levitenanordnungen, auch zum Teil die Zehentgesetze, ebenso die von den Festwallfahrten nach Jerusalem u. a. m. Zu dieser gewaltsamen Störung der Gesetzeserfüllung haben wir noch die frühere Unausführbarkeit vieler Gesetze bei der Wiedergründung des zweiten Staatslebens unter Esra und Nehemia nachzutragen. Es werden fünf Gegenstände genannt, die da fehlten und nicht ersetzt werden konnten: 1. die Bundeslade; 2. das himmlische Feuer zur Verzehrung der Opfer; 3. die Urim und Thumin und die Prophetie; 4. das heilige Salböl und die Schechina (s. d. A.)[3]) Ferner wurden mehrere Gesetze angegeben, die nicht zur Ausführung gelangten, als: 1. das Gesetz von dem ungehorsamen, widerspenstigen Sohn in 5. Mos. 21. 18;[4]) 2. das Gesetz gegen die zum Götzendienst verführte Stadt in Palästina, עיר הנדחת in 5. Mos. 13. 14;[5]) 3. das Schwagerehegesetz, יבום in 5. Mos. 25, 5, die Schwagerehe, an deren Stelle die Chalizabestimmung trat;[6]) 4. das Gesetz von der untreuen Ehefrau, סוטה Sota, in 4. Mos. 5. 12. Auch das Gesetz von der Todesstrafe sollte nach der Angabe R. Akibas (s. d. A.) nie zur Ausführung gelangen können.[7]) Endlich war man bei manchem Gesetze, wo zur Vollziehung desselben die nötigen Gegenstände nicht mehr vorhanden waren, als z. B. die himmelblaue Farbe, תכלת, Thecheleth, zu den Schaufäden, die man vom Blute der Purpurschnecke gewann, welche jedoch nicht mehr aufgefunden werden konnte. III. **Abhilfe, Obergericht, Synhedrion, Fortbestand der Gesetzesvollziehung, Angaben zu deren Ermöglichung.** Trotz allen oben bezeichneten Hindernissen und Störungen gegen die Vollziehung des Gesetzes wurde im Judentum die Fortdauer desselben ausgesprochen und mit allen Kräften und den möglichsten Mitteln an der Aufrechthaltung der Gesetzesvollziehung festgehalten. „Wir haben keinen Altar, kein Heiligtum, kein Opfer, keine Priester, uns ist nichts übrig geblieben als diese Thora," war der von vielen oft wiederholte Ausspruch. An die Thora klammerte man sich mit aller Kraft, die Erhaltung der Lehre, die Vollziehung des Gesetzes waren nun die Güter, denen man sich mit glühendem Eifer zuwandte. Anstatt des untergegangenen leiblichen Jerusalems sollte ein geistiges aufgerichtet

---

[1]) Siehe mehr darüber Abteilung II Seite 1004, Artikel „Religionsphilosophie". [2]) Siehe die Artikel „Allegoriker", „Symbol und Symboliker". [3]) Gomara Joma S. 21 b und Jeruschalmi Taanita II. 1. [4]) Sanhedrin, Seite 71 a hat darüber לא היה ולא עתיד להיות. [5]) Das Gesetz konnte nicht zur Vollziehung kommen, denn befände sich darin nur eine Mesusa (s. den A.), gehörte sie nicht mehr zu dieser Kategorie. [6]) Siehe: Schwagerehe. [7]) Siehe: Todesstrafe.

werden, anstatt des äußern Tempels aus Holz und Stein, sollte der innere von Geist und Herz erstehen. Die Ermöglichung desselben war jetzt die Arbeit der jüdischen Gelehrten in den Jahrhunderten nach der Auflösung des jüdischen Staates. Die Bestimmungen für dieses große Werk waren ihnen in 5. Mos. 17, 8—13 angegeben. Man brauchte nur da zu lesen und fand alles vorgezeichnet. „Wird dir," heißt es daselbst, „eine Rechtsache unbekannt, zu entscheiden zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, Schaden und Schaden, bei Streitsachen in deinen Thoren, mache dich auf und gehe an den Ort, den der Ewige, dein Gott, erwählt. Begieb dich zu den Priestern, den Leviten oder zum Richter, der in diesen Tagen sein wird, frage sie, und sie werden dir die Sache des Rechts sagen. Handle nach deren Entscheidung, beobachte zu thun, ganz wie sie dich lehren werden." Das Obergericht trat an die Stelle Moses, dem jede wichtige Entscheidung über Rechtsfälle anvertraut wurde; seine Sache war, Entscheidungen über Rechtsfälle auszusprechen, Anordnungen zu treffen und alles in lebendigem Fluß zu erhalten. Die Autorität dieses Obergerichts bezeichnen die Worte daselbst: „Nach der Entscheidung der Lehre, die sie dir anweisen und nach dem Rechte, das sie dir sagen, handle, weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden weder rechts noch links." Erklärend wird hinzugefügt: „Sollte es dir auch scheinen auf Rechts, daß es links sei und auf Links, es sei rechts, leiste ihnen Gehorsam, du hast zu dem Richter deiner Tage zu gehen, aber sprich nicht, die Frühern waren besser."[1]) Das im zweiten jüdischen Staat und nach demselben amtierende Synhedrion (s. d. A.), konstituierte sich als ein solches Obergericht, das den nötig gewordenen Ausbau und die Erhaltung des Gesetzes und dessen Institutionen zu seiner Sache zu machen hatte.[3]) Eine bedeutende Thätigkeit fiel diesem Synhedrion zu nach der Auflösung des jüdischen Staates, der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels, wo die Vollziehung des Gesetzes, die Erhaltung vieler Institutionen unmöglich geworden. Der zeitige Synhedrialpräsident R. Jochanan ben Sakai (s. d. A.) entwickelte eine bewunderungswürdige Thätigkeit. Er ließ das Synhedrion nach Jabne, Jamnia, übersiedeln, und erklärte diese Stadt, sowie später jeden Ort, wo das Synhedrion seinen Sitz haben werde, Jerusalem gleich, an dessen Stelle sie nun getreten und den Mittelpunkt der Judenheit bilden sollte. Das Synhedrion in Jabne wurde zur vollen Autorität einer Oberbehörde erhoben gleich der frühern in Jerusalem. Die Neumondsbestimmungen und die nach derselben zu bestimmenden Angaben der Feste geschahen nun durch das wieder konstituierte Synhedrion. Die Zeugenvernehmung über das Sichtbarwerden des Neumondes sollte zunächst in Jabne geschehen und später an jedem Orte, wo das Synhedrion seinen Sitz nehmen werde. Der Opferkultus wurde als aufgehört angesehen, ebenso alle mit demselben in Verbindung stehenden Gesetze, besonders die von „rein" und „unrein", טומאה וטהרה, teilweise auch die der Zehnten, der Fruchterstlinge, בכורים, u. a. m., wozu noch die Aufhebung der Opferspende des Proselyten bei seiner Aufnahme in das Judentum gehörte. Auch mehrere Leviten- und Priestergesetze wurden als nicht mehr vollziehbar erachtet. Die Synagoge mit ihrem Gottesdienst trat nun an die Stelle des Tempels in Jerusalem und dessen Gottesdienst. Mehrere Bestimmungen wurden nun aus dem Gottesdienst des Tempels auf die der Synagoge übertragen. Wir nennen: den Priestersegen durch die Ahroniden, die Umzüge mit dem Palmstrauß am Laubhüttenfest u. a. m.[4]) Das Gebet sollte den Opfer-

---

[1]) Siehe „Obergericht" und „Synhedrion". [2]) Sefre zu 5. Mose 17. 10—11. Rosch haschana S. 25. Mehreres siehe: „Obergericht" in Abteilung II dieser Real-Encyclopädie. [3]) Siehe darüber den Artikel „Obergericht." [4]) Siehe den Artikel „Synagoge."

kultus vertreten,[1]) ebenso das Studium der Thora,[2]) und die Werke der Wohlthätigkeit,[3]) waren die Lehren der Gesetzeslehrer, als des R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.), R. Jose (s. d. A.), R. Simon ben Jochai (s. d. A.) u. a. m.[4]) Von ihren Aussprüchen darüber bringen wir: „Meine Söhne," tröstet R. Jochanan b. Sakai die um den zerstörten Tempel Trauernden, „Euch ist noch eine Versöhnungsstätte geblieben, das Werk der Wohlthätigkeit, gehet und vollziehet dasselbe." R. Jose beantwortete die Frage, wie es denn mit dem Dienst der Priester und Leviten stehe, mit Folgendem: „Die Beschäftigung mit dem Gesetzesstudium ist der Darbringung der Opfer gleich, denn es heißt: „Sie lehren deine Rechte an Jakob, deine Thora den Israeliten," (5. Mos. 33, 10), ferner: „Denn Wohlthun will ich, aber kein Opfer," (Ps. 5). Ein anderer lehrte: „Wer Buße thut, macht, als wenn er den heiligen Tempel erbaut und sämtliche Opfer dargebracht hätte."[5]) Eine weitere Thätigkeit der Gesetzeslehrer war in Bezug auf die andern Teile des Gesetzes in ihrer Beziehung auf die verschiedenen Lebensverhältnisse der Israeliten. „Das Gesetz soll ein Gesetz des Lebens sein; es ist zu dessen Erhaltung, aber nicht zur Vernichtung desselben da; es heißt: „Und du sollst in ihnen, den Gesetzen, leben, aber nicht durch sie sterben,"[6]) wurde als Prinzip der in Bezug darauf erfolgten Lehren und Bestimmungen anerkannt. Es waren die Lehren und Bestimmungen über die Dispensation vom Gesetze, die zeitweise Gesetzesaufhebungen und andere Verordnungen, Institutionen zur Gesetzeserleichterung, um das Gesetz nicht als Bürde und Belastung werden zu lassen, die dem Israeliten die Welt und das Leben in derselben beengen und ihn in der Entfaltung seiner Thätigkeit hemmen. Wir sprechen erst von der Dispensation vom Gesetze. Die Lehren darüber waren: „Es giebt kein Gesetz, das nicht weichen muß, so Lebensgefahr da ist, zur Rettung und Erhaltung des Lebens."[7]) Eine Ausnahme bilden drei Gesetze die auch bei Lebensgefahr nicht übertreten werden dürfen, nämlich: Götzendienst, Unzucht und Mord.[8]) Nur als Gegenwehr bei Ueberfällen erlaubte man auch den Mord zur eignen Rettung. „Kommt jemand, dich zu töten, mache dich auf und töte ihn," war der Ausspruch darüber. Ueberhaupt soll zur Rettung des Menschenlebens jedes Gebot übertreten werden.[9]) In Bezug auf die Sabbatgesetze lautet der Spruch: „Der Sabbat ist in euren Händen, aber ihr nicht in den Händen des Sabbats";[10]) ferner: „Der Sabbat ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat." Wir haben in dem Artikel „Dispensation vom Gesetze" eine Menge von Fällen angegeben, wo nach diesen Grundsätzen die Gesetzübertretung als erlaubt erklärt wird. Die zeitweise Gesetzesaufhebung erfolgte in Kriegszeiten bei Ueberfällen, wo man am Sabbat den Gegenkampf nicht unterlassen darf, ebenso werden die Kriegsmannschaften in Kriegszeiten von der Beobachtung der Speisegesetze dispensiert.[11]) Auch für andere Notfälle wurden Gesetzesaufhebungen angeordnet. Wir bitten, über dieselben die Artikel „Rabbinismus", „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung" und „Binden und Lösen" nachzulesen. Hiermit war eine völlige Abhilfe gegen die in Teil II dieses Artikels aufgezählten Hemmnisse gegen

[1]) Wir bitten darüber die Artikel „Gebet", „Opfer", Zerstörung des Tempels" S. 1306, „Studium der Thora", zu lesen. [2]) Siehe Jechanan b. Sakai". [3]) Siehe „Josua R." [4]) Midrasch rabba 3. Mose Abschnitt 7. Mehr siehe „Opfer". [5]) Daselbst. [6]) Siehe Dispensation vom Gesetze וחי בהם ולא שימות בהם. [7]) Gemara Joma S. 82 a. אין לך דבר שיעמוד מפני פקוח נפש.

[8]) Daselbst חוץ מע״ז ג״ע וש״ד. [9]) Mechilta, Abschnitt 13, zur Sidra Mischpatim, Gemara Baba bothra S. 60 b. Gemara Joma S. 83a in der Mischna daselbst, וכל ספק נפשות דוחה שבת. [10]) Gemara Joma S. 85b, שבת מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידו. Mechilta zu כיתשא, nämlich: שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת. Vergleiche Matth. 12, 8. [11]) Siehe darüber den Artikel „Rabbinismus", S. 947.

die Möglichkeit der Gesetzesvollziehung und deren fernern Bestand gegeben und der Gesetzestreue im Judentum wurde die Bahn zur möglichen Fortdauer gegeben; sie hat diesen Weg betreten und auf ihm gegen zwei Jahrtausend ausgeharrt; sie wird auch weiter, wenn auch nicht ohne verschiedene Schwankungen und Kämpfe nach Innen und Außen auf demselben fortdauern. Die Kenntnis der Geschichte und die Wissenschaft des Judentums, deren Ausbreitung und Verkündigung Sache jedes wahren Israeliten sein soll, wird den Abfall mindern und das Bewußtsein für unsere Religion neu beleben und kräftigen.

H.

Hai oder **Haja Gaon**, האי גאון. Hervorragender Gelehrter, ausgezeichneter Kenner und Lehrer der Rechts- und Kultusgesetze des Judentums, Exeget des biblischen und talmudischen Schrifttums in Pumbadita, geboren 969, gestorben 1038. I. Lebensgeschichte, wissenschaftliche Bildung, Studien und Kenntnisse. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er der Sohn des berühmten, verdienstvollen Gaon Scherira in Pumbadita war, unter dessen Leitung er seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt. Neben der jüdischen Wissenschaft erwarb er sich Kenntnisse von fremden Sprachen, er verstand Arabisch, Griechisch und Lateinisch, war vertraut mit der Philosophie und mit andern externen Wissensfächern. So verfaßte er später mehrere Gutachten in der arabischen Sprache,[1]) verstand die fremden Ausdrücke griechischen, lateinischen und aramäischen Ursprungs zu erklären.[2]) Biblische Studien bildeten seine Lieblingsbeschäftigung, wobei er die griechische Bibelübersetzung, Septuaginta (s. d. A.), sowie die Samaritanische gern benutzte, ebenso das Targum Jeruschalmi und die althebräischen Münzschriften. Auch die Kabbala (s. d. A.), kannte er, war jedoch ein entschiedener Gegner des kabbalistischen Aberglaubens und des mystischen Spuks, für den er keinen Platz im Judentum eingeräumt wissen mochte.[3]) II. Gaonwürde, Gaonatsverwaltung, weitere Thätigkeit und schriftstellerische Leistungen. Im Jahre 998 berief ihn sein Vater zum Gaon, er übergab ihm die Verwaltung des Gaonats. Hai trat nun an seine Stelle, er übernahm die Amtsgeschäfte, fertigte selbständig nach Außen die Gutachten auf eingelaufene Anfragen an und leitete die Hochschule, deren Oberhaupt er nun geworden. Man rühmte von ihm, daß er in diesen Berufsgeschäften, sowie durch seine spätern gelehrten Schriften seinen Vater übertraf und sich einer allgemeinen Beliebtheit erfreute, sodaß er mit seinem Vater noch von den Spätern „die Lehrer und Väter des Judentums" genannt wurde. Der Gaon Scherira starb und am Sabbat darauf beeilte man sich, dem Sohne die Huldigung und die öffentliche Anerkennung der ihm übertragenen Gaonwürde feierlich auszusprechen. Es wurde in der Synagoge nach der wöchentlichen Thoravorlesung der Abschnitt aus 4. Mose 27, 15—23 vorgetragen: „Setze, o Herr, Gott der Geister und alles Fleisches einen Mann über die Gemeinde, der vor ihnen ein- und ausziehen soll, daß nicht die Gemeinde des Ewigen einer Heerde ohne Hirten gleiche." Darauf folgte das Maphtir aus dem 1. Buch der Könige 2, 1—12: „Es waren die Tage Davids dem Tode nahe; er befahl seinem Sohn Salomo . . . . ." mit dem Schluß: „Und Salomo saß auf dem Throne Davids, seines Vaters, und sein Reich war sehr fest; auch Hai sitzt auf dem

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe weiter von der Kabbala. Ueber die ihm zugeschriebenen kabbalistischen Briefe von den zehn Sephiroth siehe Jellinek Beiträge II S. 71.

Throne seines Vaters Scherira und sein Reich ist sehr fest."[1]) Eine segensreiche Thätigkeit entfaltete nun der so öffentlich anerkannte Gaon Hai. Seine schon oben erwähnten ausgefertigten Gutachten auf die eingelaufenen Anfragen sollen die Zahl 1000 erreicht haben, und wurden an die jüdischen Gemeinden fast des ganzen Erdenrunds, nach Asien, Afrika und Europa in hebräischer, aramäischer und arabischer Sprache versandt.[2]) Eine Anzahl von gelehrten Schriften folgten darauf. Wir nennen von denselben: 1. den Kommentar zu mehreren Büchern der Bibel, zum Pentateuch,[3]) und zu andern Büchern,[4]) von dem sich nur Zitate in den Bibelkommentaren von Abraham Ibn Esra (s. d. A.), David Kimchi (s. d. A.) und in seinem Wurzelwörterbuch, ספר השרשים, auch in Raschi zu Hosea 3, 3 erhalten haben. Diese Erklärungen berücksichtigen nur den einfachen Wortsinn und werden sehr gelobt. Mit Erklärungen dunkler Bibelstellen beschäftigt sich ferner ein ganzes Gutachten von ihm an R. Nissim in Kairvan.[5]) Sehr wichtig ist eine zweite Schrift von ihm, ein Kommentar zu mehreren Mischna- und Talmudtraktaten. Auch von diesen sind Zitate in den Kommentaren späterer Gelehrten, die übrig geblieben; nur sein Kommentar zu den Mischnatraktaten der Abteilung Taharoth existiert noch. Derselbe beschäftigt sich größtenteils nur mit der Erklärung schwerverständlicher Ausdrücke, Wörter und Redewendungen, wozu ihm seine Kenntnis des Arabischen, Griechischen, Lateinischen und des Aramäischen zustatten kam.[6]) Wertvoll war ferner seine Kodifizierung des talmudischen Zivilrechts über Kauf und Verkauf, הלכות מקח וממכר, die Eidesleistungen, משפטי שבועות u. a. m.[7]) Ferner verfaßte Hai ein hebräisches Wörterbuch, betitelt: המאסף, „Der Sammler"; auch wird ihm ein Lehrgedicht, „Mussar Haskel", מוסר השכל, zugeschrieben. Dasselbe enthält 189 Sentenzen in Doppelversen, welches in neuester Zeit, 1837 in Wien, in L. Dukes „Ehrensäulen und Denksteinen" S. 96—106 veröffentlicht, später auch von H. Graetz in seine „Blumenlese neuhebräischer Dichtungen", Breslau 1891, S. 27—32, mit aufgenommen wurde. Andere Gedichte von Hai erschienen in Lemberg 1889 durch S. Philipp. III. Agada, ihre Auffassung und Stellung, keine philosophische Auslegung, Kämpfe gegen mystischen Aberglauben, Philosophie und seine Stellung zu derselben, andere Wissensfächer, Gesetz und Minhag, doch gegen das Kolnidregebet. Die Agada (s. d. A.), die neben ihren trefflichen Lehren auch sonderbare, oft lächerliche und vernunftwidrige Aussprüche und Schilderungen aufstellt, bildeten oft das Thema verschiedener Anfragen an ihn, wie man sich zu derselben zu verhalten habe. In Bezug auf die Annahme, daß man zwischen der Agada im Talmud und der in den andern Schriften zu unterscheiden habe, war seine Meinung, daß die Agada im Talmud wohl größere Beachtung verdiene, als die in andern Schriften, doch brauche man auch sie nicht zu beachten, wenn sie Vernunftwidriges und Albernes aufstellt; man vergesse nicht den Grundsatz: „Man stütze sich nicht auf die Agada."[8]) Aber wenn es geht, Unsinniges vernunftgemäß zu erklären and aufzuhellen, ist man hierzu nur bei den Agadas im Talmud gewissermaßen verpflichtet, aber nicht bei den in nichttalmudischen Schriften.[9]) Die Erklärung der Agadoth, lehrte er ferner, soll nicht durch Herbei-

---

[1]) Abudrahm ed. Ven. Seite 70 c. [2]) Vergleiche Weiss, Tradition IV, Seite 177, Anmerkung 4. Die in arabischer Sprache abgefaßten Gutachten wurden später hebräisch übersetzt, die sich erhalten haben. [3]) Nach Lekute Kadmonioth 192 zum Pentateuch Anmerk. 28. [4]) Vergleiche Rappoports Biographie des Gaon Haja, Anmerk. 28 und Harkavi Biographie Scheriras, Anmerkung 11. [5]) Weiss, Tradition IV, Seite 189. [6]) Daselbst IV, Seite 185. [7]) Daselbst Seite 188—189. [8]) אין סומכין על אגדה. [9]) Eschkol II, Seite 48. Hierzu die Vorrede zum Buche „Menorath Hamaor", wo von dem betreffenden Gutachten über die Agada Auszüge gebracht werden.

ziehung philosophischer Ideen geschehen, sondern nur vernünftig nach Wort und Inhalt geschehen. Gegen jede philosophische Erklärung der Agada lautete sein Grundsatz: „Weit entfernt sind die Worte der Philosophie von denen unserer Lehrer, den Weisen Israels", d. h. es sind diese mit jenen nicht zu vereinen.[1]) Nichtsdestoweniger beschäftigte er sich mit dem Studium der Philosophie und war mit ihren Systemen vertraut; er kennt dieselben in arabischer Darstellung und nennt in seinen Schriften die arabischen Philosophen.[2]) Doch fürchtet er ihren schädlichen Einfluß bei den jüdischen Gelehrten und warnt vor dem Studium derselben, sie verwirre und schwäche den Glauben.[3]) „Der einzige Weg," schreibt er an Samuel Hanagid (s. d. A.), „der zur Gottesfurcht und zu einem frommen Lebenswandel führt, ist die Beschäftigung mit der Mischna und dem Talmud, aber jene Weisheit verwirrt nur, lenkt ab von der Vollziehung der Gebote, soll daher verworfen werden. Will Dir jemand einreden, die philosophischen Studien führen zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, traue ihm nicht. Das habe sich in Bagdad gezeigt, die Philosophie habe sie zu Zweiflern gemacht. Hier und in Nordafrika sind sie deshalb von ihr abgegangen und wieder zum ausschließlichen Talmudstudium zurückgekehrt."[4]) Dagegen mahnt er zum Erwerb anderer Wissensfächer, als der Naturwissenschaft, speziell der Heilkunde u. a. m.[5]) In der Erklärung von fremden Wörtern und dunklen Ausdrücken im biblischen und talmudischen Schrifttum scheute er es nicht, Aufklärungen darüber von den christlichen Gelehrten, auch von den Geistlichen anzunehmen.[6]) Seine Gegenstimme über den in seiner Zeit herrschenden mystischen Aberglauben erhebt er in einem der größeren Gutachten, wo er auf Anfragen darüber, denselben als den jüdischen Gottesglauben schädigend, erklärt.[7]) In Betreff von streitigen Halachaentscheidungen neigt er sich der erschwerenden Stimme zu,[8]) besonders trat er für die Erhaltung eines Minhags (s. d. A.) ein, mit der Mahnung: „Man ändere nichts von dem Brauch."[9]) Aber entschieden spricht er sich gegen die Einführung des Kolnibregebetes (s. d. A.), am Eingang des Gottesdienstes des Abends zum Versöhnungstag, ebenso gegen den Brauch, am Neujahrstage zu erklären, daß jeder Eid und jedes Gelübde ungültig sei.[10]) Mehreres siehe: „Scherira Gaon", „Samuel ben Chofni, Gaon" und das „Kolnibregebet".

J.

Jakob Ibn Gau, יעקב אבן גו. Oberhaupt der jüdischen Gemeinden in Spanien des moslemitischen Reiches daselbst (987—900), der seinen Wohnsitz in Cordova hatte. Zu dieser Würde wurde er unter dem König Hischam durch dessen Majordomus erhoben. In Cordova wurde nach dem Tode des Oberrabbiners Mose ben Chanoch dessen Sohn Chanoch zum Oberrabbiner eingesetzt. Eine starke Partei, an deren Spitze Jakob Gau stand, war mit dieser Rabbinerwahl unzufrieden; sie wollte den gelehrten und verdienstvollen Joseph ben Abitur zum Oberrabbiner, aber die Majorität erklärte sich für R. Chanoch, und Joseph Abitur

---

[1]) Responsen der Geonim edit. Lyk, Kapitel 28. רחוקים הם דברי הפילוסופים מדברי רבתינו חכמי ישראל. [2]) Weiss, Tradition IV, Seite 179. [3]) Daselbst. Vergleiche Geiger, Jüdische Zeitschrift, Jahrgang 1862, Seite 208 ff. [4]) Vergleiche hierzu Weiss, Tradition V, Seite 180 und 181, Anmerkung 9. [5]) In seinem Lehrgedicht מוסר השכל, Vers 162. [6]) Weiss V, Seite 181. [7]) In טעם וקנים, von Eleaser Aschkenasi, in den zwei Responsen des Hai Gaon über Kabbala Seite 55 und 56. Vergleiche Weiss V, Seite 183 und 184. [8]) Weiss V, Seite 176. [9]) Daselbst אין לשנות המנהג. [10]) Eschkol II, § 143. Vergleiche Weiss, Tradition V, Seite 176.

wurde verbannt und zur Auswanderung gezwungen. Jakob Ibn Gau hatte daher nach seiner Erhebung zum Oberhaupte der spanischen jüdischen Gemeinden nichts Eiligeres zu thun, als den gewählten Oberrabbiner Chanoch seines Amtes zu entsetzen und den Joseph Abitur, seinen Günstling, zur Uebernahme des Oberrabbinats zurückkehren zu lassen. Aber dieser erklärte zur allgemeinen Ueberaschung, er könne diese Würde nicht annehmen, da er auf seinen Reisen keinen würdigeren und frommeren Mann gefunden, als diesen R. Chanoch. Indessen hatte sich auch Jakob Gau nicht lange seiner Würde als Oberhaupt der jüdischen Gemeinden zu erfreuen; er wurde auf Befehl des Ministers Almansar, zu dessen erhofften Gelderpressungen von den jüdischen Gemeinden er sich nicht verstehen wollte, ins Gefängnis geworfen. Nach seiner Befreiung aus der Haft durch das ein Jahr später zufällige Dazwischentreten des Kalifen Hischam, starb er im Jahre 900. Man rühmte von ihm, daß er gleich Chasdai Schaprut (s. d. A.) die Gelehrten in ihren litterarischen Arbeiten reichlich unterstützte und sehr freigebig gegen Hilfsbedürftige war, sodaß er „Vater der Armen“ genannt wurde. Der abgesetzte Rabbiner Chanoch wurde wieder in sein Amt eingesetzt, er starb im Jahre 1014. Der Dichter Isaak ben Saul in Elisana hat die Hochherzigkeit des Jakob Ibn Gau in mehreren Gedichten besungen.

Jakob Emden, siehe **Emden Jakob**.

Jakob Tam, deutlicher **Jakob ben Meir Tam**, יעקב בן מאיר תם, genannt **Rabenu Tam**, רבנו תם, (geb. 1100, gest. 1171). Ausgezeichneter Gelehrter im Talmudischen, der zu den scharfsinnigen Tosaphisten (s. d. A.) gezählt wird, zugleich vorzüglicher Kenner des Biblischen und der mit derselben zusammenhängenden Wissensfächer. Er wohnte in Rameru (Nordfrankreich), war der jüngste seiner gelehrten Brüder Samuel (Raschbam) und Isaak (Tosaphist), Enkelsöhne des berühmten Gelehrten Salomo ben Jizchak, genannt Raschi (s. d. A.), dessen Schwiegersohn sein Vater „Meir“ gewesen. Jakob Tam darf hier nicht mit dem vielgenannten Märtyrer „Jakob“ aus Orleans, der ebenfalls „Jakob Tam“ hieß, verwechselt werden. Früh wurde unser Jakob Tam von seinem gelehrten Vater und von Joseph Bonfils (Tob Elem)[1]), in die Fächer der jüdischen Wissenschaft eingeführt. Im Talmudischen erlangte er solche Tüchtigkeit, daß er bald seine Brüder und die gelehrten jüdischen Zeitgenossen übertraf. Die Klarheit seines Geistes, gehoben durch seine Verstandesschärfe, machten ihn bald zu den Hauptträgern der Tosaphistenschule (s. d. A.). Der Glanzpunkt seiner Talmudvorträge war die scharfsinnige Diskussionsweise beim Auffinden und Lösen von Widersprüchen, welche ihm die Bewunderung der Gelehrten zuführte. Aehnlich waren seine Bibelerklärungen, wobei er auch seine hebräischen Sprachkenntnisse, das Grammatikalische, verwendete.[2]) Man verehrte ihn als den angesehensten Rabbiner der Zeit, er galt als eine volle Autorität der talmudischen Gelehrsamkeit in Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland. Dabei war er nur Privatmann, der Geschäfte zu seinem Unterhalt betrieb. Man rühmte von ihm, daß er nicht zu den Stocktalmudisten der Tosaphisten gehörte, er näherte sich den jüdischen Gelehrten in Spanien auch der freisinnigen Richtung; er begrüßte in eigens hierzu verfaßten Gedichten den vielverehrten Abraham Ibn Esra (s. d. A.) und bemühte sich in der Handhabung eines reinen Hebräisch, in welchem er mehrere liturgische Gebete, Pijutim, schrieb.[3])

---

[1]) Nach der Angabe in seinem Sepher Hajaschar p. 74, wozu noch Ben Jakob Additamenta zu Asulais Schem Hagdolim Seite 165, Nr. 29 zu vergleichen ist. [2]) Siehe den ausführlichen Artikel „Schrifterklärung“. [3]) Landshut Amude Haaboda voce יעקב בן מאיר. Hierzu ist Geigers Parschandatha, deutscher Teil, Seite 24 und 25 zu vergleichen.

Er galt auch da als Autorität und wurde als Schiedsrichter in dem Sprachforschungsstreite zwischen Menachem ben Saruk und Dunasch ben Labrat (s. d. A.) berufen, worüber er seine Schrift „Entscheidungen", הכרעות, verfaßte.[1]) In rituellen Sachen wurde er mit Anfragen von Spanien, Südfrankreich, Deutschland überhäuft. Für die jüdische Gemeinde in Paris fertigte er die Vorschriften und Formeln der Ehescheidungen an.[2]) Zahlreich sammelte sich um ihn ein Jüngerkreis, vor dem er Talmudvorträge hielt. Aus diesem Ideallebenriß ihn ein plötzlich schweres Geschick. Ein fanatisches Kriegsheer des zweiten Kreuzzuges, das in seinem Wohnorte lagerte, überfiel raubend und plündernd auch sein Haus und nahm seine ganze Habe mit. Nur sein Leben und seine Bibliothek blieben, wie durch ein Wunder, verschont.[3]) Diese große Schreckenszeit überraschte ihn bei der Abfassung eines Commentars zum Talmud. Er war stark genug, nicht den Leiden auch geistig zu erliegen.[4]) Von seinen gelehrten Zeitgenossen war es nur R. Meschulam in Melun, mit dem er wegen einer getroffenen Entscheidung in freidenkender Richtung in Konflikt geriet. In einem Briefe an ihn sprach sich Jakob Tam tadelnd darüber aus, aber Meschulam beharrte bei seiner Meinung; er hatte Aussprüche von Autoritäten und gewisse Lesearten von Talmudtexten für sich. Aber Jakob Tam beruhigte sich nicht und sandte ihm ein zweites Schreiben zu, worin er ihn zu einer Besprechung einlud mit der Bannandrohung, wenn er wegbliebe. Dieses wirkte, denn R. Meschullam gab nach und that ihm Abbitte.[5]) Sein großes Ansehen in der Judenheit benutzte er zu praktischen Zwecken. Unter seinem Vorsitze wurden mehrere Synodalversammlungen von Rabbinern in Troyes, Rheims u. a. O. abgehalten, wo über Gemeindliches, Religiöses, auch über mehrere Zeitfragen, die sich auf das Civilrechtliche bezogen, verhandelt wurde, die zur Entscheidung kamen.[6]) In hohem Alter erlebte er noch die starke Judenverfolgung in Blois, wo fast sämtliche Juden der Stadt als Märtyrer auf Scheiterhaufen ihr Leben unter gemeinschaftlicher Absingung des Alenugebetes (s. d. A.) aushauchten. Jakob Tam ordnete darauf für diese Märtyrer einen jährlichen Gedenk- und Fasttag an, der auch an allen Orten in Frankreich und Deutschland, wo Juden wohnten, gottesdienstlich mit Fasten und Beten gefeiert wurde. Bald darauf starb auch dieser vielverehrte, thatkräftige Gelehrte den 4. Tamus, d. i. den 9. Juni 1171, der besonders von seinen Jüngern tiefbetrauert wurde. Er hinterließ von seinen halachischen Studien ein in gelehrten Talmudkreisen sehr geschätztes Werk, von seinen Tosephoth zu den Talmudtraktaten auch Halachoth u. a. m., betitelt: „Sepher Hajaschar", welches er selbst in zwei Editionen veröffentlichte, das sich jedoch nicht erhalten hat. Wir kennen gegenwärtig ein ebenfalls von ihm geschriebenes Buch „Sepher Hajaschar", gedruckt in Wien 1811. Dasselbe enthält zum großen Teil die Tosephoth und die Responsen Jakob Tams, die, wie man annimmt, von einem Enkel des R. Jomtob ben Jehuda bearbeitet und zusammengestellt wurde.[7])

Jehuda ben Elia Hadassi, יהודה בן אליהו הדסי, Gelehrter Karäer, der in Jerusalem 1075 geboren wurde, wo er seine Erziehung und Bildung unter der Leitung karäischer Gelehrten erhielt, aber 1099 infolge der Erstürmung Jerusalems durch die Kreuzfahrer nach Konstantinopel auswanderte. Das traurige Geschick Jerusalems ergriff ihn so sehr, daß er den Beinamen „Häabel", האבל, der Trauernde, führte. In Konstantinopel setzte er seine Studien im Hebräischen,

[1]) Dieselbe wurde in neuester Zeit von Philippowski in der Schrift: „Teschuboth", von Dunasch b. L. London 1855 veröffentlicht. [2]) Siehe darüber sein Sepher Hajaschar Nr. 8. [3]) Siehe sein Sepher Hajaschar Seite 81c edit. Wien. [4]) Daselbst Nr. 492. [5]) Daselbst Seite 619—622. [6]) Siehe „Synoden". [7]) Siehe darüber Weiss IV, Seite 337 und 38.

Arabischen und Griechischen eifrig fort, ebenso vertiefte er sich in die Naturwissenschaften und die Philosophie. So allseitig geschult arbeitete er im Jahre 1148 an seinem epochemachenden Werk „Eschkol Hakopher", אשכל הכפר, Strauß von Cypernblumen, auch „Sepher Hapeles", ספר הפלס, „Buch der Wage" genannt. Dasselbe wurde im Jahre 1150 vollendet und 1838 in Koslow, sehr verstümmelt gedruckt. Das Manuskript davon befindet sich vollständig in den Bibliotheken zu Leyden, Wien u. a. a. O. In demselben werden die Religionswissensfächer Dogmatik, Kultus, Ehe- und Erbgesetze u. a. m. behandelt und zwar unter der Ordnung der zehn Gebote, untermischt von Naturwissenschaft, besonders von Astronomie. Dieses Werk ist heute noch lesenswert, schon in Betracht seines reichen Inhalts und der darin genannten Werke, die nicht mehr existieren. Die Polemik darin richtet sich gegen vermeintliche Irrlehren fremder Religionen, auch gegen die aristotelische Philosophie, den Rabbinismus u. a. m. Das Werk ist in reinem fließendem Hebräisch geschrieben, mit vielfältigen selbstgeschaffenen Formen. Eine andere Schrift von ihm behandelt die gleichlautenden hebräischen Wörter, die den Titel führt: „Tren bi Tren". In dem Artikel „Karäer" der Litteraturgeschichte der hebräischen Wissenschaft von Winter & Wünsche brachten wir mehrere Auszüge aus dem erstgenannten Werke in deutscher Sprache: die Behandlung des fünften Gebotes im Dekalog, ferner speziell die Elternverehrung.

Jehuda Halevi, vollständig **Jehuda ben Samuel Halevi,** יהודה בן שמואל הלוי, auch kurzweg: Jehuda Halevi, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph, Arzt, gründlicher Kenner und opferfreudiger Verehrer des Judentums, der sein Dichten und Denken der lichtvollen Darstellung und Verherrlichung seines religiösen Bekenntnisses widmete. (1885—1140). I. Geburt, Erziehung, Bildung, Studien, Stand, Familie und Freunde. Von seiner Jugendgeschichte wissen wir nur, daß er in Toledo am Tajo in Südcastilien 1085 geboren wurde, wo die Juden unter dem Könige Alfonso sich einer günstigern Stellung erfreuten, die ihre religiöse Unabhängigkeit wahrte. Sein Vater hieß Samuel, der für die Erziehung und Bildung seines sehr begabten Sohnes sorgte. In dem Lehrhause des Isaak Alphasi (s. Alphasi) zu Lucenna wurde er in die jüdischen Wissensfächer eingeführt; seine Mitjünger daselbst waren Joseph Ibn Migasch (s. d. A.), der spätere Nachfolger Isaak Alphasis, Baruch Albalia (s. d. A.) u. a. m. Neben der jüdischen Wissenschaft studierte er Naturkunde, Mathematik und Medizin. Er war der arabischen und hebräischen Sprache gleich mächtig und schrieb seine Geistesproduktionen bald arabisch, bald hebräisch nieder. Zu seinem Unterhalt wählte er den Stand des Arztes und praktizierte in Toledo,[1]) wo er sich bald des allgemeinen Vertrauens erfreute, Jehuda Halevi verheiratete sich später und hatte nur eine Tochter, die er ebenfalls verheiratete, aus deren Ehe ihm zwei Enkelsöhne, Juda und Asarel geboren wurden. Ob Abraham Ibn Esra (s. d. A.) sein Schwiegersohn oder sonst mit ihm verwandt war, bleibt ungewiß.[2]) Aber sicher ist, daß sich beide gekannt und mit einander freundlich verkehrten. In dem Pentateuch-Commentar des Ibn Esra finden wir Jehuda Halevi recht ehrenvoll erwähnt.[3]) Seine ärztliche Praxis fesselte ihn an seinem Häuslichen, welches er selten verließ. Aber diese Beschäftigung befriedigte ihn nicht, die Ideale seines Geistes gehörten anderswohin. Er hinterließ daher, so sehr Schriftstellerei mit zu seinem Lebensberuf gehörte, keine Schrift über Heilkunde. In einem Brief an einen seiner Freunde schrieb er: „Ich flehe zu Gott, er möge mir bald die Er-

[1]) Landshut in seinem Buche Amude Hoaboda I. S. 77. [2]) Siehe „Abraham Ibn Esra". [3]) Siehe die Angabe dieser Stellen bei Geiger, Divan S. 149 und 150.

lösung senden und mir die Freiheit gewähren, Ruhe zu haben und zu einem Orte lebendigen Wassers, zur Quelle der Weisheit, wandern zu können".[1]) Seine Lieblingsbeschäftigung war Poesie und Philosophie, namentlich Religionsphilosophie, in beiden arbeitete er für die Verherrlichung seines Gottesglaubens.[2]) Schon als Jüngling beseelte ihn die Vorliebe für die Dichtkunst; er war vertraut mit allen Poesiearten Castiliens [3]) Die glücklichen Lebensereignisse seiner Mitjünger, der Tod seines Lehrers Alfasi, der schriftliche Verkehr mit entfernten Freunden, die neuen Anknüpfungen mit verschiedenen Gelehrten und Dichtern anderer Städte gaben ihm Veranlassung zur Abfassung von mehreren poetischen Arbeiten. So besang er die Vermählung seines Jugendfreundes Joseph Ibn Migasch, dichtete später eine Elegie auf den Tod seines Lehrers Isaak Alphasi und verfaßte die Grabschrift für denselben. Sein Freund Joseph Ibn Migasch wurde später für den Lehrstuhl Alfasis bestimmt; er verherrlichte seinen Amtsantritt mit folgenden Worten:

„„Sucht ihr der Lehre Sinn, Verständnis,
„Bei Joseph findet ihr Erkenntnis.
„Hier Sinai, hier Bundeslade,
„Hier heller Strahl aus Gottes Gnade."[4])

An Moses Ibn Esra (s. d. A.) in Granada richtete er in früher Jugend ein Gedicht, der in seiner Antwort die herrliche Begabung des Jünglings bewunderte.

„„Du, Jüngling noch", schrieb er ihm, „du lieber Sohn",
„Wie ist's, daß du, ein Meister schon,
„Schon in des Wissens Tiefe drangst."[5])

Er besuchte seinen Freund Moses Ibn Esra, der bei seinem Scheiden ihm in einem Abschiedsgedicht nachruft:

„„Vieles hatte ich vernommen,
„Noch bevor du warst gekommen,
„Aber was ich in dir erblickt
„Hat meinen Geist und Herz entzückt".

Von seinen andern Freunden, die ihn verehrten, nennen wir die drei Brüder des eben genannten Moses Ibn Esra, nämlich Abul Hassan Juda, Abul Hadjadj Joseph und Ibn Ibrahim Isaak; ferner Juda und Salomo Ibn Giat, Salomo Parchon, Aron und Josua Alamani in Alexandrien, Salomo Abu Ajub Ibn Almaham, Chalfon Halevi u. a. m.[6]) Diese waren seine Verehrer, sie bewunderten seine Geistesgaben und die Früchte derselben, die elegante Dichtung und die Klarheit seiner Religionsphilosophie. Die vielen Gedichte erhielten später ihre Zusammenstellung, die auch in deutscher Uebersetzung noch bewundert werden. Die Religionsphilosophie hat in dem vortrefflichen Buche Cusari, richtiger Al Chasari, ihre klare Darstellung erhalten. Es wurde ebenfalls in neuester Zeit von David Cassel deutsch übersetzt und mit einem guten Kommentar versehen; es bildet heute noch einen lehrreichen Quell des Verständnisses und der richtigen Auffassung der Religion des Judentums. Man liest und studiert es gern. Wir verweisen hier über seine poetischen Arbeiten

---

[1]) Graetz, Geschichte, Bd. VI. S. 143, nach Divan von Luzzato 129. [2]) Siehe weiter, besonders die Artikel: „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie". [3]) Divan 28 und 127. [4]) Geiger, Divan des Jehuda Halevi S. 126. [5]) Daselbst. [6]) Vergl. die Zusammenstellung bei Luzzato in seinem Buche בתולת בת־יהודה S. 17 ff. Besonders bei Abraham Geiger Jehuda Halevi S. 117.

auf den Artikel „Poesie, weltliche und religiöse“, und sprechen hier nur von seiner Religionsphilosophie in dem Buche Cusari, Al Chasari. II. **Philosophie, Stellung zu derselben, das Buch Cusari, Al Chasari.** Seine Philosophie, die Stellung zu derselben, das System seiner Religionsphilosophie hat er in seinem Buche Cusari, Al Chasari, ausführlich angegeben. Dieses Buch, ספר הכוזרי, wurde von ihm 1140 in arabischer Sprache verfaßt; sein arabischer Titel lautet deutsch: „Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion“; es hat die Aufgabe, die Schmähungen und Angriffe gegen das Judentum durch eine lichtvolle sachliche Darstellung seiner Lehren und Gesetze zu widerlegen. Dieses Werk haben hebräisch übersetzt Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und Juda ben Isaak Kardinal (s. d. A.)[1] Uns liegt es in der hebräischen Uebersetzung des Juda Ibn Tibbon vor. Dasselbe hat 5 Abschnitte, jeder Abschnitt zerfällt in mehrere Paragraphen; seine Themen behandelt es in der Form von Dialogen mit einem geschichtlichen Hintergrund von der Bekehrung der heidnischen Chazaren (s. d. A.) mit ihrem dem Dienste des Heidentums eifrig ergebenen Könige zur jüdischen Religion. Im Traume hörte der König eine Stimme, die ihm zurief: „Deine Gesinnung gefällt Gott, aber nicht Dein Thun.“ Der König wird darüber unruhig und wendet sich um Aufschluß erst an einen Philosophen, dessen Worte ihn nicht befriedigen. Er läßt sich darauf die Vertreter der geoffenbarten Religionen kommen, einen Christen, einen Moslem und einen Juden. Die Angaben des Christen sagen ihm nicht zu, ebenso nicht die des Moslems, aber von beiden erfährt er, daß das Judentum in seiner Geschichte die Uroffenbarung der Religion enthalte, aus welcher beide, das Christentum und der Islam, hervorgegangen und in der sie ihre Beglaubigung finden. Der König schickt nun nach dem jüdischen Weisen. Derselbe sprach von der Geschichte, der Offenbarung, den Lehren und Gesetzen der jüdischen Religion, worauf der König mit seinem Hause und seiner Umgebung, später auch das ganze Volk der Chazaren die jüdische Religion annahmen. In diesem Vortrage des jüdischen Weisen wurde erst seine Auseinandersetzung mit der Philosophie betont. Das Judentum, sagte er, bedarf der Philosophie nicht, nicht ihrer Schlußfolgerungen, nicht ihrer spekulativen Vernunftgründe zu seiner Bestätigung und Bewahrheitung, es hat die Geschichte, die geschichtlichen Thatsachen, auf denen es beruht und aufgebaut ist. Die Philosophie ist ohnedies unzulänglich, da in ihr ein System durch das andere aufgehoben wird. Der jüdische Weise ist Jehuda Halevi. In einem Gedicht hören wir ihn darüber:

„„Lasse dich durch griechische Weisheit nicht verlocken,
„Die keine Früchte treibt, nur schöne Blüthen.
„Und ihr Inhalt? Das Weltall nicht von Gott erschaffen,
„Von Urbeginn an, da umhüllt mit Mythen.
„Lauschst du gierig auf ihr Wort, du kehrst zurück,
„Mit geschwätzigem Munde, das Herz leer, unzufrieden.“[2])

---

[1]) Von diesen hebräischen Uebersetzungen hat sich die des Juda Ibn Tibbon ganz erhalten, dagegen sind von der Uebersetzung Kardinals nur noch Bruchstücke vorhanden, welche in der zweiten von Cassel veranstalteten Ausgabe des Cusari, Leipzig 1869, mitangegeben sind. Von dem hier genannten David Cassel wurde dieses Buch auch deutsch übersetzt, kommentiert und mit dem hebräischen Text des Juda Ibn Tibbon, Berlin 1853 und später Leipzig 1869 (zweite Ausgabe) veröffentlicht. Hartwig Hirschfeld hat Leipzig 1887 den arabischen Text mit der hebräischen Uebersetzung des Juda Ibn Tibbon herausgegeben; auch eine deutsche Uebersetzung aus dem arabischen Texte hat derselbe geliefert. Von den vielen Kommentaren zum Cusari nennen wir die von Juda Muskata, Israel Samocz und Gedalje Brecher. Spanisch hat es Jakob Aben Dama 1167 und später lateinisch Johann Buxtorf, Basel 1660, übersetzt. [2]) Luzzato, Bethulath 56, Ende; Geiger, Divan 86.

Es waren dies Proteste gegen die Annahmen der jüdischen Religionsphilosophen Saadja Gaon (s. d. A.), Bachja Ibn Pakuda (s. d. A.), Gabirol, Joseph Ibn Zadik u. a. m., man gelange nur durch philosophische Spekulationen zur höchsten Stufe der Gotteserkenntnis. Die Aussprüche: „Erkenne den Gott deines Vaters," (1. Chr. 28, 9), und: „Die du nicht erkannt hast", (5. Mos. 13. 3.), die von den Religionsphilosophen als Mahnung zur philophischen Spekulation zitiert werden, bedeuten nach ihm die Erinnerung, sich in der Gottesverehrung an den Gott seiner Väter zu wenden; auch bezeichnete das hebräische Verbum ידע, „das geschichtliche Erkennen". So verzichtet Jehuda Halevi auf einen Nachweis des Einklanges und der Uebereinstimmung der jüdischen Religion mit der Philosophie; er sucht keinen Ausgleich ihrer Lehren und Gesetze mit derselben. Die Ankündigung Gottes bei dem Werke der Erlösung aus Aegypten geschieht nur als Gott der Geschichte, „Gott der Hebräer",[1]) „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs".[2]) Auch im Dekalog (Gebot 1), heißt es nicht: „Ich bin Gott, der Weltschöpfer," sondern: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Hause der Knechtschaft herausgeführt hat."[3]) Es sind geschichtliche Thatsachen auf die hingewiesen wird, zu denen außer der Erlösung Israels aus Aegypten besonders diese Offenbarung auf Sinai in Gegenwart eines ganzen Volkes, ferner die Wunder während der Wüstenwanderung und seines ersten Staatslebens in Palästina,[4]) durch die Erweckung von Propheten mit ihrer Wirksamkeit gehören.[5]) Doch hat Jehuda Halevi mit dieser Abweisung der Philosophie sie keineswegs völlig aus dem Kreise seiner Arbeiten über das Judentum gebannt, vielmehr bedient er sich ihrer vernunftgemäßen Methode zur Darstellung der Lehren, Gesetze und Institutionen der jüdischen Religion. Aber er will die Philosophie mit ihrem vernunftgemäßen Denken nicht als Herrin und Gebieterin, der sich alles anschmiegen soll, sondern nur als Dienerin; es soll durch sie nichts bewiesen und nichts aufgehoben, sondern nur erklärt und ansprechender gemacht werden. So enthält das Buch Cusari treffliche Darstellungen der Lehren, Gesetze und Institutionen des Judentums, von seiner Glaubens-, Rechts- und Sittenlehre, seinem Kultus und seiner Archäologie nebst andern Wissensfächern. Es spricht über die Philosophie, speziell die des Aristoteles und anderer Philosophen in Abschnitt V, 3—8, 10, 12, 14, 20; früher in Abschnitt I, 65—69; Abschnitt IV, 3—6, 12—13; wo er ihren Gegensatz zur Offenbarungslehre in verschiedenen Punkten hervorhebt; ferner über Gott seine Eigenschaften und die ihm beigelegten Attribute, auch über die Engel und die Herrlichkeit Gottes in Abschnitt II, 2—6; Abschnitt IV, 1—3; Gottes Namen in Abschnitt IV, 123—125; die Propheten und die Prophetie Abschnitt IV, 4—9; ferner in Abschnitt V, 9—10; die Willensfreiheit des Menschen und den Willen Gottes in Abschnitt V, 19—20; die Erkenntnis Gottes in Abschnitt IV, 12—13; daselbst 16—19; über Seele, Geist und Unsterblichkeit Abschnitt I, 104—109; über den heiligen Geist in Abschnitt V, 11—12; Einheit Gottes Abschnitt IV, 23; Schöpfung, gegen die Annahme einer Emanation Abschnitt IV, 23—25; das Gesetz in allen seinen Teilen Abschnitt III, 1—16; keine Askesen, Anachronismen und Werkheiligkeit II, 48, 50, 51; Symbolisierung des Opferkultus und des Stiftzeltes II, 25—28; Erwählung einzelner Männer in jeder Zeit von Adam bis Israel und Erwählung Israels I, 34—35; 47, 95, 103; IV. 15; II, 7—12; Israel ist das Herz aller Nationen II, 36—44;[6]) seine Leiden kein Zeichen der Verwerfung Abschnitt IV, 19—23; Abschnitt II, 34—42; seine Zerstreuung geschah

[1]) Cusari I. 25, 2. Mos. 3. 18; 5. 3. [2]) Daselbst 2. Mos. 5 3. [3]) Daselbst nach 2. Mos. 20. 2. [4]) Cusari I. 27—91. [5]) Das. 109; 10—14; 22. [6]) Bei Bacher, Exegese, philos., S. 116.

um seine Gottesidee der Menschheit zuzuführen Absch. IV, 23; Palästinas Erwählung als das Land der Prophetie[1]) und der Propheten I, 63—66; II, 13—18; IV, 20—11; die Proselyten I, 27, 101; die Karäer und die Polemik gegen sie III, 22—23; 24, 31, 38—74; Habacha IV, 31; Tradition III, 24—74; Vokale und Accente III, 24—33; andere Wissensfächer Astronomie und Kalenderwesen II, 20; IV, 20; Grammatik, hebräische II, 67, 80; Jezirabuch, Geheimlehre IV, 25; Bibeltext, Massora I'I, 27, 30; II, 71, 80; externe Wissenschaften in Israel Sternkunde, Anatomie IV, 20—31. Es gestattet uns hier nicht der Raum auf die Behandlung dieser Themen näher einzugehen, und wir müssen uns mit den bloßen Angaben derselben bescheiden. Ueber mehreres verweisen wir auf den ausführlichen Artikel „Religionsphilosophie“. III. Seine Wallfahrt nach Jerusalem und sein Tod. Im Jahre 1141, in seinem 50. Lebensjahre, nach der Vollendung seines oben genannten Werkes Cusari, machte er sich auf die Reise nach Jerusalem; es war eine wundervolle Verwirklichung der ihn durchdringenden Ideale, die zur That werden sollten, die Verwirklichung der Sehnsucht, von der er während seines ganzen Lebens hochgetragen wurde. Jehuda Halevi gehörte zu den seltenen großen Männern, welche nicht blos Ideale aufstellen, sondern sie auch zu verwirklichen verstehen. Ob die Verwirklichung auch glücken werde, die Zeit für dieselbe eine günstige sei, alle diese Gegenvorstellungen wies er zurück, er hatte für sie kein Ohr mehr. Ein sehnsuchtsvolles Verlangen nach den geschichtlichen heiligen Orten ließ ihm keine Ruhe mehr,[2]) hob ihn über alle beengenden Schranken der Gegenwart.

„„O, Stadt der Welt, du schön in holdem Prangen
„Aus fernem Westen, sieh, nach dir mich bangen.
„Es wogt der Liebe Strom, denke ich der Vorzeit,
„O, hätte ich Adlers Flug, zu dir entflöge ich,
„Bis deinen Staub ich netzt mit feuchten Wangen.
„Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
„Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nisten Schlangen,
„O, könnte ich küssen deinen Staub, die Scholle,
„Wie Honig süß, dem liebenden Verlangen.“[3])

In solchen Liedern erhob sich schwungvoll seine Dichterseele, sie sollten bei seinen Glaubensbrüdern die Sehnsucht nach den heiligen Orten wecken. Aber nicht blos sein Sang. sondern er selbst will ihnen ein Beispiel der Pilgerfahrt geben. Von Haus und Hof, seiner Frau, Tochter und seinen Enkeln riß er sich los, verließ sein in Toledo gegründetes Lehrhaus mit der Schar seiner Jünger, die ihn, gleich ihren Vater verehrten und liebten, und durchzog Spaniens Städte. Ueberall waren es Ehren in zahlreicher Menge, mit denen er empfangen wurde. In Cordova, Granada u. a. O. überraschten ihn seine Verehrer, die Rabbiner, mit Ehrengeschenken.[4]) Eine Anzahl von Freunden schifften sich mit ihm ein und begleiteten ihn nach Aegypten.[5]) Nach überstandener ungünstiger Fahrt landete er in Alexandrien. Diese gefahrvolle Seereise veranlaßte ihn zur Abfassung von mehreren Gedichten. Das eine beginnt:

„„Das Meer stürmt, meine Seele ist froh,
„Sie naht sich dem Tempel ihres Gottes!“[6])

Zu seinem Empfange eilten die angesehensten Männer der jüdischen Gemeinde Alexandriens, Ahron ben Zion Ibn Alamani, der Arzt und Rabbiner war, an

[1]) Daselbst, Bibelexegese S. 112. [2]) Daselbst S. 114. [3]) Siehe Cusari Absch. V. 22 bis Ende. [4]) Luzzato, Bethulath 53; Sachs, Religiöse Poesie, 291—92. [5]) Luzzato, Bethulath 58 ff. und 19. [6]) Daselbst nach dem Briefe an Samuel Abu Manassur. [7]) Bethulath 77. 83. 111.

ihrer Spitze. In seinem Hause verweilte er drei Monate, wo er sich erholte und kräftigte. Darauf sah er sich genötigt, einer Einladung des Fürsten Abul Manssur Samuel Chamaja in Kahira zu folgen, er war Leibarzt des Kalifen Aegyptens. Dieser bot ihm Geld an, das er nicht annahm. In seinem Hause verweilte er mehrere Monate und langte von da im Dezember in Damiette an, wo ihn sein Freund Abusaid Chalfon Halevi liebevoll erwartete. Von da setzte er seine Reise nach Jerusalem fort. Ueber sein ferneres Bleiben und sein Geschick schweigt die Geschichte; sie weiß nur, daß er in Tyrus und später in Damaskus gastlich empfangen wurde, worüber sich mehrere Gedichte von ihm erhalten haben.[1]) Die Sage berichtet, er wurde von einem muhamedanischen Reiter bei Absingung einer von ihm gedichteten Zionide überritten [2]) Sein Grab soll man in Kefar Kabul gefunden haben.[3]) IV. **Seine Würdigung bei der Mit- und Nachwelt.** Jehuda Halevi erfreute sich der Anerkennung und der herrlichen Würdigung bei seiner Mit- und Nachwelt. Der Dichter Charisi (s. d. A.), sagt in seinen Makamen (1218) von ihm: „Das Lied, das Levit Jehuda gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es um ihren Hals umrungen. — Er, des Sangestempels Säule und Schaft — weilend in den Hallen der Wissenschaft — der gewaltige, der Liederspeerschwinger — der die Riesen des Gesanges hingestreckt.“[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Die Dichtungen Jehuda Halevis haben diese Eigenschaft — sie sind einfach und glatt, dabei zart und voll Kraft — lieblich und voll von süßem Saft.“[5]) R. Joseph ben Zadok, Rabbiner zu Cordova 1138, Verfasser des Buches Olam Katon, nennt Jehuda Halevi: „Vater des Gesanges, als hätte ihn die Prophetin Debora geboren, und Agur der Weise (Spr. Sal. 30) groß gezogen. Er fängt die Seelen ohne Netz und Schlinge durch seinen Honigmund und sein liebliches Wort.“ Sein Buch Cusari wird selbst von Schemtob (s. d. A.), dem heftigen Gegner der Philosophie Ibn Esras und Maimonides in seinem Buche Emunoth mit anerkennendem Lob erwähnt. Ein anderer[6]) hat über ihn geschrieben: „Die Worte Maimonides sind der Wahrheit näher als dem Irrtume; die des Levi ben Gerson (s. d. A.), sind dem Irrtume näher als der Wahrheit, aber die des Jehuda Halevi sind durchaus und überall wahr.“ Allgemein heißt es: „Ganz Jakob bekennt sich zu Jehuda;“[7]) „Hüte dich, den Levi (Jehuda Halevi) zu verlassen, (5. Mose 12, 19).[8]) Wir schließen mit der Würdigung Heinrich Heines in seinem Romanzero:

„„Rein und wahrhaft, sonder Makel
„War sein Lied und seine Seele,
„Als der Schöpfer sie erschaffen,
„Diese Seele selbstzufrieden.
„Küßte er die schöne Seele,
„Und des Kusses holder Nachklang,
„Bebt in jedem Lied des Dichters,
„Das geweiht durch diese Gnade.“[9])

---

[1]) Ginzo, Oxford, Seite 19 b. Daselbst Vorrede p. IX, Anmerkung 1. [2]) Jachja in Schalscheleth hakabbala. [3]) Sakuto Juchasin. [4]) Nach M. Sachs, „Religiöse Poesie der Juden Spaniens“. Seite 287. [5]) Nach Geiger, Seite 174. Nachgelassene Schriften, Band 3. [6]) R. Berechiel bei R. Jehuda Muskato, Vorrede zu קול יהודה. [7]) Nach Luzzato, Divan 143, מתיהדים. [8]) Bei Geiger, Seite 176, in oben genanntem Buche. [9]) Zur Litteratur über Jehuda Halevi nennen wir: S. D. Luzzato. בתולת בת יהודה, Prag 1840; ferner von ihm, „Divan Jehuda Halevi“, Lyk 1864; Rappoport, Kerem Chemed VII, S. 265; M. Sachs, „Religiöse Poesie“, 1845; Edelmann, Ginse, Oxford, London 1850; A. Geiger, Divan des Kastiliers Abul Hassan Jehuda Halevi; Kaufmann, Jehuda Halevi, Breslau 1877; Jost und Graetz, Geschichte der Juden. Band VI u. a. m.

Jephet ben Ali Halevi, יפת בן עלי הלוי. Ausgezeichneter Gelehrter, Karäer, ein Sohn des Ali ben Hassan al Levi, geboren 950, gestorben 990. Sein gelehrter Vater besorgte seine Ausbildung, er war als Grammatiker, Exeget und Gesetzeslehrer bei den Karäern hoch geschätzt; seine Polemik gegen Saadja (s. d. A.), und dessen Jünger machte ihn populär. Er wurde „Lehrer des Exils," משכיל הגולה, genannt und lebte größtenteils in Jerusalem. Seine Streitschrift gegen Saadja war in arabischer Sprache abgefaßt, gekannt unter dem Titel: „Kitab al Rudbel Fajumi"; in seinem Bibelkommentar zum zweiten Buch Moses gedenkt er derselben. In hebräischer Sprache war seine zweite Streitschrift gegen Saadjas Jünger Jakob ben Samuel abgefaßt, die sich erhalten hat.[1]) Seine Darlegung in derselben in Bezug auf das biblische Verbot: „Du sollst nichts hinzuthun," behauptet, daß die Gesetze in Mischna und Talmud als hinzugekommen anzusehen seien, die gegen genanntes Verbot verstoßen. Vorzüglich sind seine andern Werke; er schrieb eine hebräische Grammatik „Sapha Berura", ferner ein Buch der Gebote, „Sepher Hamizwoth"; auch Betrachtungen über das Gebet, „Saphar Ijun Tephilla", und einen Kommentar zu den biblischen Büchern, von dem noch existieren: ein großer Teil zum Pentateuch, der ganze Kommentar zu Jesaia, Jeremia und zu den kleinen Propheten, den Psalmen, den Sprüchen Salomos, Ijob und Daniel. In dem Kommentar zum Pentateuch ist viel Polemisches gegen Saadja und den Rabbinismus. Zu 2. Mose 35, 1, polemisiert er gegen Saadja wegen des Lichtanzündens am Sabbat durch Nichtjuden; 3. Mose 33, 5, spricht er über den Streit der Erklärung von 3. Mose 23, 8, „Vom Morgen des Sabbats", ממחרת השבת u. a. m. Entschieden tadelt er die Beschäftigung mit fremden Wissenschaften. „Wehe dem," ruft er in seinem Psalmenkommentar, „der die Gotteshäuser verläßt und andere aufsucht!" „Wehe dem, der seine Zeit mit dem Studium fremder Wissenschaft vernichtet und den Gotteslehren den Rücken zuwendet!"

Immanuel ben Salomo Romi, עמנואל בן שלמה רומי. Berühmter Dichter, Philosoph, Arzt und Bibelexeget in Rom, geb. 1265, gest. 1330.[2]) Sprößling der alten, höchstgeachteten römischen Familie Zifroni, Verwandter des Juda Romani (s. d. A.), und Freund des Kalonimos ben Kalonimos (s. d. A.).[3]) Von seinem Vater Salomo ist nichts bekannt, aber destomehr weiß man von seiner Mutter, die Jusia hieß; sie wird als Tochter sehr frommer Eltern gekannt, deren Tugenden ihr Sohn Immanuel sehr hervorhebt.[4]) Seine Ausbildung geschah durch die bedeutendsten Rabbiner in Rom, die ihn in die jüdischen Wissensfächer Bibel, Talmud und hebräische Sprachforschung einführten. Außer diesen studierte er Philosophie und die Heilkunde, worauf er als Arzt praktizierte und als solcher eine geachtete Stellung einnahm. Auch in der Kabbala (s. d. A.) bemühte er sich heimisch zu werden und schrieb über die Buchstabenmystik.[5]) Mit vielem Eifer waren seine Studien in der Bibelexegese, deren Frucht sein Kommentar zu den biblischen Büchern war, mit Ausnahme der ersten und der kleinen Propheten. Der Kommentar zu den Sprüchen Salomos wurde im Jahre 1487 in Neapel gedruckt. Von diesem Bibelkommentar rühmte er, daß er mehr als seine Vorgänger in den Sinn der Bibelverse eingedrungen;[6]) seine Arbeit in demselben

[1]) Dieselbe ist in Pinsker, Likute Kadmonioth, abgedruckt. Anhang, Seite 19—25. [2]) Nach andern war er 1272 geboren. So bei Jost und Cassel. [3]) Steinschneider, Orient 1843, Litteraturblatt Nr. 1, Katalog Bodel. Seite 1057. [4]) Machbereth, Nr. 1 u. a. a. O. [5]) Siehe sein Machbereth Nr. 1 und seinen Kommentar zu Sprüche Salomonis. [6]) In seinem Buche Machbereth Nr. 1 18, 28.

war, in der scholastisch philosophischen Weise die philosophischen Ideen und Lehren als in den Bibelaussprüchen enthaltend, nachzuweisen. Eine weite Berühmtheit erlangte er jedoch nur durch seine Dichtung; die poetischen Arbeiten bilden das Feld, wo ihm gewisse Genialität nicht abgesprochen werden kann. Besonders wichtig und schön ist seine poetische Prosa (Meliza), wo er ungebunden witzige satirische Anspielungen machen konnte. Er schrieb in dieser Form kleine Novellen, Sinnsprüche, verschiedene Betrachtungen, in denen er die Gebrechen der Zeit geißelt; er führt uns die Halbwisser, die Geizigen, die Scheinheiligen u. a. m. vor; ferner enthält dieses Buch Frage- und Antwortspiele, Briefe, Lob- und Trauerreden, deren Ironie und Satire zum Lachen reizen. Immanuel war verheiratet und lebte in einer sehr glücklichen Ehe. In seiner Makame über die Weiber (siehe weiter) rühmt er seine Frau: „Sie war ein Muster weiblicher Liebe und Güte." Sein Haus stand in hoher Achtung, er machte die Bekanntschaft mit Dante, dem gefeierten Dichter Italiens,[1]) dessen Divina commedia er in seiner poetischen Schrift „Paradies und Hölle" (siehe weiter) nachzuahmen suchte. In spätem Alter verließ er aus unbekannten Gründen Rom und kam nach Ferno in der Mark von Ankona, wo er einen sehr begüterten Gönner fand, in dessen Haus er ein zweites angenehmes Heim fand. Von diesem neuen Freund erhielt er die Anregung, seine in den verschiedenen Lebensepochen verfaßten, zerstreuten Dichtungen zu sammeln und in eine Schrift zu vereinigen. Er unterzog sich dieser Arbeit, aus der sein Buch „Mechaberoth", oder kürzer: „Mechberoth" 1328 hervorging, das er seinem Gönner in Ferno auf dessen Wunsch gewidmet hat. Dasselbe besteht aus 28 Gesängen und wurde 1491 in Brescia gedruckt.[2]) Wir bewundern in diesem Buche seine Sprachgewandtheit und seinen schlagfertigen Witz in den verschiedenen poetischen Arbeiten. Es hat zwei Poesiegattungen, eine, die poetische Prosa, von der wir oben schon sprachen, und die andere, die Gedichtform in Versen. Er gebraucht in derselben den Wechselreim, wodurch er den melodischen Tonfall erreichte; derselbe ist eine italienische Versform, die Terzine und das Sonett, die er auf die neuhebräische Poesie übertrug. Doch gebrauchte er auch bei vielen Gedichten die frühere Reimweise der jüdischen spanischen Dichter. Wir haben da Scherzhaftes und Ernstes; ebenso herrlich sind seine eingeflochtenen Gebete als Parodien. Unangenehm klingt sein Selbstlob, besonders die auf sich selbst abgefaßte Leichenrede. Sehr mißfielen den jüdischen Strenggläubigen seine in hebräischer Sprache abgefaßten frivolen obscönen Schilderungen, die sie als eine Entwürdigung des Heiligen ansahen und deshalb dieses Buch zu lesen verboten. Joseph Karo verbietet das Lesen in demselben am Sabbat, aber Moses Isserles bemerkt dazu: „Auch an Wochentagen darf man es nicht lesen."[3]) Alle Schranken des Anstandes und der Sitte durchbricht er daselbst in der Schilderung einer schönen Frau und bei der Verspottung einer Häßlichen. Man hat deshalb nicht mit Unrecht Immanuel den Heinrich Heine des 14 Jahrhunderts genannt. Seine sämtlichen Poesien werden von seiner poetischen Dichtung „Paradies und Hölle", die, wie wir schon sagten, eine Nachahmung von Dantes „Divina commedia" ist, übertroffen. Dieselbe ist der letzte Abschnitt seines Machberoth und wurde extra unter dem Titel „Machberoth Ha Eden Wehatopheth," „Paradies und Hölle," gedruckt. In ihren Schilderungen sehen wir Immanuel wieder voll Satire und beißender Ironie, deren Hintergrund jedoch der sittliche Ernst und die tiefe

---

[1]) Ueber die Beziehungen Dantes zu Immanuel siehe Geiger, Ozar Nechmad III, 121; ferner in dessen jüdischer Zeitschrift Jahrgang V, Seite 286. Frankels Monatsschrift 1871, Seite 327 und Graetz. Geschichte, Band VI[1], Seite 290. [2]) Vergl. Steinschneider Orient 1843, Nr. 20. [3]) Vergleiche Schulchan Aruch Orach Chajim, § 307, 16.

Entrüstung ist. Er spricht in derselben von seinem Besuch der Hölle und des Paradieses unter der Führung seines jungen Freundes Daniel.[1] In der Hölle sieht er auch die Philosophen, die Ungläubigen, die gegen das Bibelwort ihre Systeme hoch aufgebaut hatten, als den Aristoteles, den Plato, den Araber Alfarabi, Ibn Sina, Hippokrates, Galenus, der den Propheten Moses geschmäht, Avicenna u. a. m., die von der Bibel nichts wissen wollten und höhnend riefen: „Da ist alles eitel!" Seinen vollen Aerger läßt er durchblicken in seiner Angabe von einer andern Menschenklasse in der Hölle, eines Mannes, der große Reichtümer in Aufführung von Bauten vergeudet hat, aber hartherzig die Gabe an Arme versagte; ferner eines Verächters der Wissenschaft, des Stocktalmudisten, des Quacksalberarztes u. a. m. Schon packt ihn sein Führer wieder und bringt ihn in das Paradies, wo er nur die Frommen und wahrhaft sittlich Großen sieht. Vor ihm sind die frommen Könige und Helden der jüdischen Vorzeit, neben diesen die Propheten und die großen Lehrer, die Dichter Jehuda Halevi, Charisi, die Philosophen des jüdischen Glaubens, Moses Maimonides u. a. m. Neben diesen überrascht ihn eine Schar von Männern, Nichtjuden, die sich ebenfalls der himmlischen Seligkeit erfreuten. Der Gedanke: „Alle Menschen sind Brüder, Gotteskinder, wie verschieden sie sich auch Gott denken und an ihn glauben, wenn sie nur Werke des Rechts und der Liebe vollbringen," das Alles wird hier mit tiefem Nachdruck verkündet. Seine Worte darüber lauten:

„„Als wir der Seligen Aufenthalt,
„Das Paradies, vereint durchwallt,
„Gewahrt ich, daß auch eine Schar
„Von weisen Männern dorten war,
„Die Schönheit, Stolz und Würde schmückten,
„Daß selbst die Engel sich entzückten.
„Darob fragt ich Daniel bescheiden,
„Er sprach: „Es sind die frommen Heiden,
„Die sich von Wahrheit tief durchdrungen,
„Vom Aberglauben losgerungen
„Und denen endlich an dem Ziel
„Der Schleier von den Augen fiel.""[2]

Ueber den Tod unseres Dichters hat sich keine Nachricht erhalten, wir wissen nur, daß er im Alter seine Frau und seinen Freund, den Dichter Dante, verloren hatte. Die Grabschrift von ihm, die er sich selbst angefertigt, hat sich erhalten. Wir bringen von derselben in deutscher Uebersetzung:

„„Wandle nicht so stolz vorüber, eh' du diesen Stein gelesen,
„Ehe du hörst, wie mein Denken und mein ganzes Sein gewesen.
„Send' ein still Gebet nach oben für den abgeschiednen Wandrer,
„Alle Pracht und Lust und Freude, seh' ich, ist nur Schein gewesen,
„Sieh! nun schlaf' ich hier und ruhe, wo das Schicksal mich gebettet."[3]

---

[1]) Man will in diesem Daniel eine Anspielung auf „Dante", den Dichter der „Divina commedia", finden, dem er nachgeahmt, daher er ihn hier als seinen Führer bezeichnet. Man denke daher: Daniel = Dante. [2]) Livius Fürst's Uebersetzung. [3]) Daselbst. Zur Litteratur über Immanuel notieren wir: Albr. Geiger, Jüdische Dichtungen, Leipzig 1856, Seite 58 ff; Graetz, Geschichte Band VII, Seite 307 ff; Wellheimer, Lemberg 1870, Machbereth Immanuel; Stern, Wien 1865, Immanuel Tofeth und Eden; Livius Fürst, Manuello, Illustrierte Monatsschrift, Wien 1865, Tofeth und Eden von Immanuel, Steinschneider in Orient 1843.

Jona Ibn Ganach, יונה בן גנח, arabisch: Abulvalid Ibn Ganach, auch Marinus. Bedeutender Gelehrter der Juden Spaniens, genialer hebräischer Sprachforscher und Arzt, in Cordova 995 geboren und gegen 1050 in Saragossa gestorben. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er in Cordova geboren und in Lucenna seine Ausbildung erhielt. Isaak Elia Gikatilla war sein Lehrer, der ihn in die hebräische Sprachforschung einführte und mit der hebräischen Grammatik bekannt machte. Ein anderer, Isaak Ibn Sahal, unterrichtete ihn in der Poetik. Neben diesen Fächern studierte er die Arzneiwissenschaft, wahrscheinlich in Cordova auf der von Alhakim gegründeten Hochschule. In seiner Jugend beschäftigte er sich viel mit poetischen Arbeiten, erst später wendete er sich ganz der hebräischen Sprachforschung zu, die er sich zur Lebensaufgabe machte, in der er auch große Meisterschaft erreichte, sodaß Fachmänner noch gegenwärtig vieles aus seinen Arbeiten schöpfen können. Es waren die Jahre, in denen die Geister sich mit schwärmerischer Liebe der Erforschung des hebräischen Sprachschatzes hingaben. Aber bald wurde er in diesen Arbeiten aufgeschreckt und gestört. Der Berberhäuptling Solinam eroberte 1012 Cordova unter ungeheuren Verheerungen, sodaß viele sich unsicher fühlten und auswanderten. Zu diesen gehörte Jona Ibn Ganach, er ließ sich in Saragossa nieder. Seinen Unterhalt verschaffte er sich durch seine Thätigkeit als Arzt, wo er auch einige medizinische Schriften verfaßte. Seine Hauptstudien blieben die hebräischen Sprachforschungen, denen er sich da mit verdoppeltem Eifer hingab. Mit Hilfe derselben sollte man zum richtigen Verständnis des hebräischen Textes der biblischen Bücher gelangen. Es waren mehrere Werke, die er in arabischer Sprache auf dem hebräischen Sprachgebiete ausarbeitete. Das erste war „Der Ergänzer", arabisch „Mustalhik"; es enthielt Ergänzungen zu den zwei Büchern des Sprachforschers Chajugs (s. d. A.) über die schwachlautigen und doppellautigen Zeitwörter; es waren einige fünfzig Wörterwurzeln, die Chajug nicht berührt hatte. Er gab über 100 einzelne Formen der verschiedenen Zeitwörter u. a. m. an, wo er Chajug gegen 40 mal bekämpfte. Die zweite Schrift war das Buch der „Näherbringung und Erleichterung", arabisch „Takrib watashil". Alles, was in den Schriften Chajugs dem Verständnisse des Nichteingeweihten fern war, suchte er näher zu bringen, um die Schwierigkeiten des hebräischen Sprachstudiums zu erleichtern. Die dritte Schrift, betitelt „Vergeltung", arabisch „Taswija", brachte die Antwort auf die verschiedenen Widerlegungen der in seiner Schrift „Ergänzungen" vorgebrachten Polemik gegen Chajug. Das vierte Werk war das Buch der Beschämung oder der Verwirrung, eine Entgegnung auf die Schrift des Samuel Hanagid gegen ihn. Endlich nennen wir fünftens sein Hauptwerk „Buch der kritischen Forschungen", arabisch „Tankich". Dasselbe besteht aus zwei Teilen, von denen der erste, betitelt: „Rikmach", Buntgewebe, arabisch „Luma", welches das Grammatische der hebräischen Sprache behandelt; der zweite ist ein Wörterbuch, „Buch der Wurzeln". Dem Werke geht eine große Einleitung voraus, ebenso dem zweiten Teile. Dasselbe wurde von Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) hebräisch übersetzt und in neuester Zeit von Raphael Kirchheim und Goldberg 1856 in Frankfurt durch den Druck unter dem Titel „Rikmach" veröffentlicht. Seine Arbeiten darin vervollständigen die des Chajug. Ein späterer Historiker, Abraham Ibn Daud (1160), sagt daher mit Recht: „Marinus brachte alles zur Vollendung, was Jehuda ben David Chajug begonnen hat."

Joseph ben Abraham Haroeh Albazier, יוסף בן אברהם הרואה, arabisch: Abu Jakob Jussuf ben Ibrahim Albassir (910—930). Bedeutender Schriftsteller und Philosoph, der bei den Karäern die Schrifterklärung nach Vernunft gründete

und so den Kalam der islamitischen Gelehrten einführte. Seine Lieblingsstudien waren Philosophie, philosophische Spekulationen und Metaphysik.[1]) Von seinen vielen Schriften, die er in arabischer Sprache abgefaßt hat, haben sich in hebräischer Uebersetzung erhalten: 1. das Buch des Lichtes, Sepher Hamaor, auch ספר המאורות, oder ספר האורים, das Buch der Lichter genannt, welches die Gesetzesteile des Pentateuchs erklärt; 2. das Buch der Feste, ספר המועדים; 3. das Buch des Monats und des Festes im Monat Abib, ספר האביב, welches eine Streitschrift gegen Saadja ist; 4. das Buch von den Wurzeln der Religion, betitelt: ספר נעימות, worin die Hauptthemen der jüdischen Religion im Geist und in der Form des den Arabern entlehnten Kalam besprochen werden; 5. ein Auszug des vorgenannten Buches unter dem Titel „Machkimath Pethi", מחכימת פתי; 6. das Buch Zidduk Hadin, צידוק הדין, eine Rechtfertigung des göttlichen Gerichts; 7. ein Buch der Gebote, das bis auf wenige Auszüge nicht mehr aufzufinden ist. Ueber seinen Beinamen „Haroeh", der Seher, hören wir, daß derselbe sich auf seine Schrift „Hamaor", das Licht, oder auf seine später eingetretene Blindheit in metaphorischem Sinne beziehe. Seine aufrichtige Wahrheitsliebe in seinen Schriften dokumentiert sich in seinem Buche „Von den Wurzeln der Religion", durch seine Bekämpfung der karäischen Annahme von Verwandtschaftsübertragungen, welche die Ehenverbote vermehren und das Ehegesetz sehr beschränken. Er gestattet Ehen, die seine Vorgänger verboten hielten und strebte eine Reform des Ehegesetzes an.

Joseph Karo, siehe **Schulchan Aruch** in Supplement IV.

Joseph Kimchi, vollständig Joseph ben Isaak Kimchi, יוסף בן יצחק קמחי. Bedeutender Sprachforscher und Exeget, ein Spanier von Geburt, mit dem spätern Beinamen Maistre petit[2]) Sein Geburtsjahr wird verschieden angegeben, von den Einen 1110 oder 1125,[3]) von den Andern 1105; ebenso ist das Sterbejahr bezeichnet, bald 1180, bald 1170.[4]) Sein Vater war der gelehrte Isaak Kimchi, der dessen Erziehung und Bildung besorgte. Wir begegnen ihm später, ausgerüstet mit bedeutenden Kenntnissen des Hebräischen und der jüdischen Wissenschaft überhaupt; er war zugleich vertraut mit der arabischen Sprache und Litteratur, die er in seinen exegetischen und grammatischen Arbeiten zu verwerten verstand. So ausgebildet, verließ er später seine Heimat, wahrscheinlich nach dem siegreichen Eindringen der Almohaden aus Afrika in Südspanien, welche zwangsweise die Annahme des Islams durchsetzen und keine andere Religion dulden wollten. Nach Narbonne in der Provence, dem geistigen Mittelpunkt der Juden in Frankreich, wo die Verhältnisse der Juden sich viel günstiger gestalteten, richtete er seine Reise. Da fand er Anregungen zu verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten; es scharte sich um ihn eine Anzahl von Jüngern,[5]) zu denen außer seinen zwei Söhnen, David und Moses Kimchi, noch Joseph ben Sabara, Menachem ben Simon aus Posquiers, Salomo ben Isaak Hannesin aus England u. a. m. gehörten. Hiermit erwarb sich Joseph Kimchi das Verdienst, die jüdisch-arabische und -spanische Wissenschaft nach Frankreich verpflanzt zu haben. Von seiner fernern Lebensgeschichte ist nichts bekannt, er blieb wahrscheinlich in Narbonne und starb daselbst. Als Sage gilt, daß er in Mainz gestorben und dort begraben

[1]) Pinsker, Likute Kadmonioth 8, 194. [2]) So wurde er von den Copisten seiner Schriften genannt. Mehr hat darüber Zunz, Zur Litteratur und Geschichte, Seite 466. [3]) Von Frankel in der Monatsschrift für Geschichte und Litteratur 1884, Seite 522 ff. [4]) Von Frankel, daselbst 1180; bei Andern 1170. [5]) Vergl. seine Einleitung zum Kommentar der Bücher der Chronik.

wurde.[1]) Er hinterließ zwei Söhne, David und Moses Kimchi, die den Vater in ihren wissenschaftlichen Leistungen übertrafen. Wir haben für sie besondere Artikel, auf die wir hier verweisen. Von seinen verdienstvollen Schriften nennen wir: 1. Das Buch der Erinnerung, Sefer Hasikaron, ספר הזכרון, Nachschlagebuch. Der Name ist dem Schriftvers Maleachi 3, 16, entnommen; es ist ein grammatisches Werk. Die Einleitung spricht von der Notwendigkeit der grammatischen Kenntnisse, den Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache, den Buchstaben, ihrer Einteilung, Funktionen der Vokale u. a. m. Zuletzt war ein Anhang, betitelt: חבור הלקט, der sich jedoch nicht erhalten hat. Zitate von ihm bringt David Kimchi in seinem Michlol. Gedruckt wurde dieses Werk Berlin 1887 unter den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim". Das Zweite ist eine Streitschrift gegen das Buch der Entscheidungen, ספר הכרעות, von Jakob Tam (s. d. A.), in den streitigen grammatischen und lexikalischen Angaben zwischen Dunasch ben Labrat (s. d. A.), und Menachem ben Saruk (s. d. A.), betitelt: „Sefer Hagelui", nach Jeremia 32, 14, es bildet eine ebenfalls grammatische Schrift von lexikalischem und exegetischem Inhalt mit polemischer Tendenz. Dieselbe hat er zu 60 Jahren verfaßt, sie wurde durch H. J. Mathews Berlin 1887 herausgegeben. Die Einleitung zu dieser Schrift ist philosophisch gehalten. Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die Beurteilung der Angaben des Menachem und Dunasch enthält, der zweite bringt eine selbstständige Kritik des Wörterbuches von Menachem. Das Dritte ist ein apologetisches Buch mit dem Titel: „Buch des Bundes", ספר הברית; es wurde in die Sammlung von apologetischen Schriften „Milchamoth Choba", מלחמות חובה, mit aufgenommen und gedruckt. Dasselbe ist in der Form eines Zwiegesprächs zwischen einem Glaubenstreuen, „Maamim", und einem Sektierer, oder Abgefallenen, „Min". Ersterer weist die Angriffe auf das Judentum durch die Hinweisung auf das sittliche Verhalten der Juden zurück. Die zehn Gebote sind es mindestens, die von den Juden mit der äußersten Gewissenhaftigkeit beobachtet werden. Sie verehren kein Wesen neben Gott, schwören keine falschen Eide; keine Mörder, Ehebrecher, Räuber findet man unter ihnen, aber christliche Wegelagerer berauben die Schwachen u. a. m. In Zucht und Gottesfurcht werden die jüdischen Kinder erzogen. Es bleiben die jüdischen Mädchen in ihren Häusern; brüderlich üben die Juden Gastfreundschaft, sie lösen die Gefangenen aus, bekleiden die Nackten und speisen die Hungrigen u. a. m.[2]) Von seinem Sohne David Kimchi wird diese Schrift ehrenvoll zur Deutung des Wortes עלמה, in Jesaia 7, erwähnt. Außer diesen Schriften hat er auch einen Kommentar zu den biblischen Büchern geschrieben, von dem sich erhalten haben der Kommentar zu dem Buche der Sprüche Salomos und zum Buche Hiob. Von dem zu den andern Büchern sind nur noch Bruchstücke vorhanden.[3]) Außer diesen Arbeiten fertigte er auch hebräische Uebersetzungen mehrerer jüdisch-arabischer Schriften an, als von Bachjas Buch über die Herzenspflichten חובת הלבבות, und von Gabirols Sittenbuch מבחר הפנינים. Letztere Schrift hat er hebräisch in schönen Versen völlig umgearbeitet unter der Benennung שקל הקודש. Ferner kennt man ihn als Dichter mehrerer religiösen Poesien.[4])

---

[1]) Vergleiche Dukes bei M. Kreuzenach in Zion II, S. 97, ferner Steinschneider Katalog Bodeljan, Seite 1497. [2]) Mehreres siehe: „Apologetik" in diesem Supplement. [3]) Vergleiche de Rossi 166; ferner treffen wir Zitate von ihm in dem Bibelkommentar des David Kimchi und bei Nachmanides in seinem ספר ההמונה ובטחון. [4]) Siehe darüber Landshut, Amude haaboda voce יוסף קמחי, wo dieselben ausführlich angegeben sind.

Joseph Nassi, יוסף נשיא, oder Juan Miques, später Don Joseph, Herzog von Naxos. Bedeutende staatsmännische Persönlichkeit der spanischen Juden im türkischen Reiche, geboren 1515, gestorben 1579. Er selbst gehörte zu den Marannen (s. d. A.), den Scheinchristen; sein Vater trat zwangsweise um der schrecklichen Judenverfolgung zu entkommen, zum Christentum über. Joseph Nassi begab sich mit einem jüngern Bruder seines Vaters im Jahre 1530 nach Antwerpen, das noch unter spanischer Herrschaft war, wo beide ein bedeutendes Bankgeschäft betrieben. Im Jahre 1536 übersiedelte auch dahin die Wittwe des in Portugal verstorbenen Bruders Donna Gracia Mendesia, genannt Beatrice de Luna mit ihrer Tochter Reyna und einer jüngern Schwester; sie brachte ein großes Vermögen mit und hatte das Verlangen, zur jüdischen Religion zurückzukehren. Ihre Tochter verheiratete sie mit ihrem Neffen Joseph Nassi, worauf sie nach Venedig auswanderte, wo sie mit ihrer Tochter längere Zeit verblieb. Joseph Nassi, ihr Schwiegersohn, dem Gelder von den ausgewanderten Juden anvertraut wurden, reiste nach Frankreich, etablierte in Lyon ein großes Finanzgeschäft und lieh dem Könige Heinrich II. von Frankreich die Summe von 150000 Skudi. Von da kehrte er bald nach Italien wieder zurück und begab sich mit der ganzen Familie darauf im Jahre 1552 nach Konstantinopel, wo sie sämtlich zum Judentum übertraten. Don Joseph hatte sich mit mehreren Empfehlungsschreiben von französischen Staatsmännern versehen, die er am Hofe in Konstantinopel überreichte. Sein einnehmendes Aeußeres mit seinen geistigen Vorzügen, wozu noch der Besitz von großem Reichtum hinzu kam; ferner seine Kenntnis der europäischen Länder und ihres Staatswesens erwarben ihm bald die Gunst des regierenden Sultans Suleiman (Soliman) zu; er erlangte eine hervorragende Stellung am Hofe, die später dessen Nachfolger Sultan Selim, mit dem er schon früher in freundschaftlichem Verhältnis stand, noch erhöhte. Seine Hauptgedanken, die ihn nun beschäftigten, waren, an Spanien für die den Juden zugefügten himmelschreienden Gewaltthaten Repressalien auszuführen. Seine Pläne gingen dahin, Spanien in kriegerische Verwicklung zu bringen. Ein anderer weitergehender Gedanke, der ihm keine Ruhe ließ ,war, einen kleinen jüdischen Staat für die Bekenner des jüdischen Glaubens zu gründen. Seine eigenen enormen Reichtümer, sowie die seiner Schwiegermutter, auch seine Kenntnisse, Erfahrung und Umsicht sollten ihm den Weg hierzu bahnen. So machte er sich an die Realisierung seines Vorhabens. Schon bei seinem Aufenthalt in Venedig machte er dem Senat daselbst den Vorschlag, ihm eine der Inseln zu überlassen, um dieselbe mit jüdischen Bewohnern zu bevölkern, auf den jedoch der Senat nicht eingehen wollte.[1]) Später jedoch erlangte er vom Sultan Soliman (Suleiman), daß ihm in Palästina ein Strich Landes am Tiberiassee, die Stadt Tiberias mit den daran grenzenden sieben Dörfern als Lehn abgegeben wurde, wo nur Juden angesiedelt werden sollten. Die Urkunde darüber wurde vom Sultan Suleiman, von dessen Thronfolger und dessen Sohn Murad unterzeichnet.[2]) Joseph ließ darauf die Stadt Tiberias in einem Umfange von 9000 Fuß ausbauen, legte in der Umgebung Seidenwürmer an, für die Maulbeerbäume gepflanzt wurden; es sollten da Seidenstoffe nach venetianischer Art fabriziert werden. Darüber setzte er einen Beamten, der alles verwaltete. Joseph selbst kehrte nach Konstantinopel zurück, wo er öffentlich Beweise seiner Anhänglichkeit am Judentum gab. Er ließ Lehrhäuser errichten und zeigte sich als Wohlthäter der Juden. Im Jahre 1566 starb der Sultan Soliman und sein Sohn Selim folgte ihm auf

---

[1]) Siehe darüber die Notizen bei Graetz, Geschichte, B. 9 S. 423, die Anmerkung daselbst. [2]) Vergleiche Joseph Cohn, Emek Hobacha, Seite 128.

den Thron. Er war ein Gönner Josephs, dessen Gunst er sich schon früher erfreut hatte. Dieser erhob ihn zum Herzog von Naxos, wozu er ihm noch elf andere Inseln im ägäischen Meere, bekannt unter dem Namen: „die Cykladen", überwies. Auch den Titel Graf von Andros und Herr von Salem erhielt er. Er hatte das Recht, das Herzogtum nach seinem Willen zu regieren. 14000 Dukaten betrug der Tribut, den er jährlich zu zahlen sich verpflichtete. Von dieser Zeit an führte er den Titel „Herzog von Naxos". Auch da überließ er die Verwaltung des Herzogtums einem Andern, es war Franz Coronella aus Spanien. Doch war hiermit der Stufengang seiner Ehren noch nicht beendet. Joseph Nassi wurde bald auch zum Großwürdenträger des türkischen Reiches unter dem Titel „Bey" ernannt und war damit auch Mitglied des Reichskriegsrates. Unter den Juden war darüber die Freude sehr groß, sie waren nun vor etwaigen Verfolgungen gesichert. Joseph selbst sah sich nun bald am Ziele, seine lang gehegten Pläne gegen Spanien ausführen zu können. Er machte den Sultan Selim und die Staatsräte auf die herrschende Unzufriedenheit der Calvinisten in der Niederlande aufmerksam und bewirkte für sich die Vollmacht, die Calvinisten zum Aufstand aufzureizen. Don Joseph schrieb nach Antwerpen an seine frühern Freunde die Aufmunterung zum Aufstande und wies darauf hin, daß die Türkei Philipp II. beunruhigen werde. Dieser Brief wurde im Staatsrate daselbst vorgelesen. Der Statthalterin Margareta überreichten sie eine Schrift mit Beschwerden, auf deren Abbestellung sie drangen; es waren Impulse zu dem spätern Abfall der Niederlande. Einen zweiten Hauptstreich führte er gegen Frankreich aus. Eine größere Geldschuld Frankreichs an das Haus Mendes ging auf Don Joseph über, der jetzt die Zahlung einforderte. Als dasselbe fruchtlos wurde, verschaffte er sich einen Ferman vom Sultan Selim, sämtliche Schiffe unter französischer Flagge, die in türkische Häfen einlaufen, mit Beschlag zu belegen. Darauf sandte er von Naxos aus Kaperschiffe gegen französische Kauffahrer. Es gelang ihm, mehrere Fahrzeuge im Hafen von Alexandrien mit Beschlag zu belegen, die Waren wegzunehmen und dieselben auf die Schuldforderung im Jahre 1569 zu veräußern. Der Hof von Frankreich protestierte vergeblich dagegen. Nun sollte noch gegen Venedig der dritte Schlag versucht werden, wegen der frühern Unbillen gegen seine Schwiegermutter. Er reizte den Sultan Selim zur Eroberung der schönen Insel Cypern, die damals dem venetianischen Staate gehörte. Der Sultan versprach, ihn, wenn die Eroberung der Insel glückt, zum König zu erheben. Die Eroberung Cyperns durch die Türken gelang und Venedig bat um Frieden. Auch der Abfall der Niederlande von Spanien wurde durch Wilhelm von Oranien vollführt. Don Joseph war nahe daran, König zu werden. Da starb der Sultan im Jahre 1574, worauf sich Joseph von jeder politischen Thätigkeit zurückzog. Er überlebte seinen Gönner, Sultan Selim, nur 5 Jahre und starb den 2. August 1579. Seine Schwiegermutter, Donna Beatrice, war schon 1569 gestorben. Der Sultan Murad, der Nachfolger des Sultans Selim, ließ das Vermögen Don Josephs für den Staat einziehen, nur der Wittwe ließ er ihr Mitgebrachtes, 90000 Dukaten, auszahlen. Don Joseph, Herzog von Naxos, überraschte die litterarische Welt durch die Abfassung eines Buches, פורת יוסף, welches ein Religionsgespräch enthält, das er mit einem Christen geführt hat. Dasselbe wurde im Jahre 1577 durch Joseph Onquenem veröffentlicht. Vergleiche die Biographie Don Josephs, Herzogs von Naxos, in Wertheimers Jahrbuch 1856.[1])

---

[1]) Zur Litteratur über Don Joseph, Herzog von Naxos, nennen wir: Ersch und Gruber II, 27, Seite 202; Curmolly Don Joseph duc de Naxos; Graetz in Wertheims Wiener Jahrbuch 1856 und Dr. M. A. Levi 1859.

K.

Kalir, קליר, oder **Kaliri**, קלירי, deutlicher **Elasar Kalir**, vollständig Elasar ben Rabbi Jakob Kalir von Kirjath Sepher,[1] אלעזר בירבי יעקב קליר מקרית ספר, oder kürzer Elasar ben Rabbi Kalir,[2] אלעזר בירבי קליר. Bedeutender Dichter der religiösen Poesie, einer der ältesten und ersten dieser Dichtungsgattung. I. Zeit, Geburtsland, Bildung und Kenntnisse. Die Ungewißheit und Verschiedenheit, die sich schon in der Angabe des Namens dieses Dichters kundgiebt, tritt noch stärker bei der Bezeichnung seiner Zeit und seines Landes auf. Die darüber vorhandenen Notizen sind unklar und lassen verschiedene Deutungen zu. So wird die Zeit, in der Kalir lebte und dichtete, verschieden angegeben, im allgemeinen nennt man das 8. oder 9. Jahrhundert.[3] Das Land, wo er gelebt und gewirkt, soll nach einigen Italien und zwar in Sardinien die Stadt Cagliari gewesen sein.[4] Andere versetzen es nach Frankreich oder Deutschland,[5] und die Dritten bezeichnen die Länder am Euphrat, Babylonien, dafür.[6] Endlich treffen die Vierten wahrscheinlich das Richtige, sie nennen Palästina oder Syrien.[7] Seine Kenntnisse erstreckten sich, wie dieselben in seinen poetischen Schöpfungen hervortreten, auf das ganze Gebiet der Halacha (s. d. A.) und der Agada (s. d. A.), dabei besaß er auch externes Wissen, was ebenfalls aus dem Inhalt seiner Poesien und aus den Formen seiner Dichtungsarten (s. weiter) ersichtlich ist. Kalir war zugleich Vorbeter in der Synagoge, ein Amt, zu dem nur angesehene Gelehrte zugelassen wurden.[8] II. Stoff, Dichtungsformen, Sprache, freie Handhabung und Neubildungen in derselben u. a. m. Der Stoff, den er in seinen Poesien verarbeitete, war die jüdische Geschichte, das Gesetz mit dessen Ausdeutungen in der Halacha (s. d. A.), auch die Agada (s. d. A.), in allen ihren Verästelungen, als Bibelerklärung, Ausschmückung biblischer Personen, Sagen, Mythen, Lehren und Sprüche, Allegorien und Symbolik. Auch jüngeren und älteren Werken entnahm er den für seine Arbeiten ergiebigen Stoff. Die Formen in seinen poetischen Arbeiten sind: die alphabetarische Folge, der Reim und der Strophenbau, Akrostichen, Einflechtung von gewissen Bibelversen. So zeichnet er seinen Namen in Akrostichen. Woher er diese Art genommen, da diese nur bei spanischen Dichtern heimisch war, ist unbekannt. Seine Sprache in seinen poetischen Arbeiten ist schwerfällig, aber im ganzen verständlich und das Gemüt erfassend. Kalir gebraucht mehrere kühne Neubildungen, denen die Sprachrichtigkeit in etymologischer, grammatikalischer Beziehung abgeht, was mit Recht scharf gerügt wird. Andere schützen die Dichterfreiheit vor und glauben diese hier in Anrechnung zu bringen. Auch mag wohl dies eine Folge des der zur Verarbeitung gekommenen Stoffes gewesen sein. Abraham Ibn Esra (s. d. A.), erhebt trotz alledem gegen diese Willkür einen heftigen Protest, um Andere vor etwaiger Nachahmung zu warnen.[9] Eine gewisse Meisterschaft und Sprachgewandtheit kann auch da nicht in Abrede gestellt werden. Uebrigens sind seine Bilder trefflich, auch die Gedanken sinnreich und herzgewinnend. Der gelehrte Zunz hat darüber das Richtige; er sagt: „Er, Kalir, tyrannisiert den Hebräismus,

---

[1]) Nach Juchasin ed. Krakau, Seite 34 b und Seite 48 b. Vergleiche hierzu Rappoport in Kerem Chemed VI, Seite 26 und 37. [2]) Nach Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, Seite 484 Anmerkung 6 und Kerem Chemed VI, Seite 8. [3]) Zunz, Litteraturgeschichte, Seite 29 ff. [4]) So nach Rappoport und anderen nach ihm. Der Name der Stadt Cagliari wird gleich Caliri gehalten. [5]) Luzzato u. a. O. [6]) Zunz, Litteraturgeschichte Seite 29 ff. und Seite 93. [7]) Daselbst. [8]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 382. [9]) Siehe seinen Kommentar zu Koheleth.

zwingt ihm willkürliche Bildungen auf, aber mit einer Uebermacht und mit so hinströmender Fülle, daß man bei der Hoheit des Gedankens die Unebenheiten des Vortrages übersieht, zumal wenn des Peitans religiöse Glut den Kunstrichter erwärmt. Kalirs harte, an Unverständlichkeit grenzende Sprache, ist kein perikleisches Kunstwerk; sie ist ein Cyclopädischer Bau, der an göttergleiche Menschen und an ein heiliges Altertum erinnert."[1]) III. Gattungen, Arten, Anzahl und Benennungen. Kalir gehört zu den ersten, zugleich auch unstreitig zu den fruchtbarsten Dichtern der religiösen Poesien. Es sind über hundertfünfzig liturgische Stücke, die er gedichtet. Wir haben da Hymnen, Bußgebete, Elegien, Darstellungen von Belehrendem aus der Geschichte und dem Gesetz des Judentums für die Feste und heiligen Tage, die Hauptfasten u. a. m. Die Namen, die sie führen, sind den Gebetsteilen und den Gebetstücken entnommen, denen sie sich anschließen. So heißen die Stücke zu dem Achtzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), „Keroboth," קרובות, welche gewöhnlich mit einem Erlaubnisruf, רשות, und Bitte um Ermächtigung zum Vortrage beginnen und mit einem Schlußwort, סלוק, enden. Der Inhalt des Schlußstückes hat einen Uebergang zu der sich ihm anschließenden Kedduscha (s. d. A.). Die Einschaltungen der Stücke bei den Benediktionen vor dem Schema (s. d. A.), heißen: Ofan, אופן; Jozer, יוצר; Meora, מאורה und Ahaba, אהבה und die Stücke vor der Schemone Esre haben die Namen: Sulath, זולת, und Geulah, גאולה. Die Stücke zum Abendgebet an Festtagen heißen: Maaraboth, מערבות, die zum dem Morgengebet: Schachrith, שחרית und Mussaf, מוסף. Von diesen führen die Gebetstücke um Regen den Namen Geschem, גשם, am ersten Tage des Pesachfestes, und die um Thau, Tal, טל, am siebten Tag des Laubhüttenfestes. Die Stücke zu Mussaf am Versöhnungstage heißen: Aboda, עבודה. Mehreres siehe: Liturgische Poesie in Abteilung III, Supplement 2, dieser Realencyclopädie.[2])

Kalonymos ben Kalonymos ben Meir, קלונימוס בן קלונימוס בן מאיר, kürzer auch: Kalonymos ben Meir, קלונימוס בן מאיר, genannt Mästro Calo, geboren 1284,[3]) gestorben 1337. Angesehener Gelehrter, Dichter, Arzt und verdienstvoller gewandter Uebersetzer arabischer, wissenschaftlicher Werke ins Hebräische und Verfasser mehrerer Schriften. Er war von Geburt ein Provencale, wohl in Arles zu Hause,[4]) wo er später zu verschiedenen Zeiten gesehen wurde.[5]) Seine Kenntnisse erstreckten sich auf alle damals gepflegten Wissensfächer, sehr vertraut war er mit der arabischen Sprache und Litteratur. Der König Robert von Neapel wurde auf ihn, bei seinem Aufenthalt in Südfrankreich, aufmerksam gemacht, er lernte ihn kennen und nahm ihn in seine Dienste. So reiste er, versehen mit Empfehlungsschreiben dieses Königs,[6]) 1320, nach Rom, wo er im Auftrage seines königlichen Herrn an Uebersetzungen wissenschaftlicher arabischer Werke arbeitete.[7]) Gerühmt wird seine einnehmende Persönlichkeit; er war ein

---

[1]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, Seite 383—384. [2]) Zur Litteratur hierher nennen wir: Heidenheim, Einleitung zu seiner Machsorausgabe; ferner Landshut Amude habodo I, Seite 27 ff; Zunz, Litteraturgeschichte S. 29; daselbst 93; Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur voce Kalir; Landau, Aruch und Rappoport, „Kalir", Bikure Haittim; Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien, Seite 206; Kerem Chemed VI, Zur Geschichte und Litteratur von Zunz, Berlin 1845, Luzzato Kerem Chemed; Geiger, Vorlesungen über Judentum und Geschichte, Abteilung II, Breslau 1895. [3]) Nach Andern 1287. [4]) Zunz, Gesammelte Schriften Seite 151. [5]) Daselbst S. 152. [6]) Nach Immanuel in seinem Machberoth Kapitel 23, pag. 210. Vergleiche Zunz, Gesammelte Schriften 151. [7]) Daselbst 152.

Mann von schöner Gestalt, ausgerüstet mit reichem Wissen und gediegenem Charakter, auf den die Juden in Rom stolz waren.[1]) Doch treffen wir ihn in den Jahren 1317 und 1322 wieder in der Provence, er suchte seine alte Heimat auf.[2]) Seine Haupt- und Lieblingsarbeiten waren Uebersetzungen arabischer wissenschaftlicher Werke ins Hebräische,[3]) nämlich philosophische, mathematische und medizinische des Avarroes, Alfarabi u. a. m., die er zwischen 1307—1323 anfertigte.[4]) Außer diesen Uebersetzungen verfaßte er mehrere verdienstvolle Schriften, welche die Verkündigung des Reinsittlichen, der Moral in ihrer wahren Würde und Erhabenheit zum Gegenstande haben. Es war dies das Zweite, welches ihn ganz besonders anzog und dem er nun seine Arbeit widmete. Bei seiner Uebersetzung der 21 Traktate der arabischen Encyclopädie der lautern Brüder war es der letzte, der 21. Traktat, von dem Märchen des Rangstreites der Tiere mit dem Menschen, der ihm so sehr gefiel, daß er von ihm eine metrisch hebräische Uebersetzung anfertigte, die er als besondere Schrift, betitelt: Igereth baale Chajim, אגרת בעלי חיים, deutsch: „Abhandlung von den Tieren", herausgab. Dieselbe erzählt von dem Rangstreit der Tiere mit dem Menschen, wo die Moral unter verschiedenen Bildern in satyrischer, recht packender Form zur Darstellung kommt und dem Menschen eingeschärft wird. Diese Schrift wurde erst in Mantua 1557 und später in Frankfurt a. M. 1703 gedruckt. Eine zweite Schrift von ihm, ebenfalls moralisch-satyrischen Inhalts, war die unter dem Titel: „Eben Bochen", אבן בוחן, deutsch: „Der Prüfstein," sie ist sein eignes Werk, das mit Recht seinen Ruf als Dichter begründete. Wir haben hier einen Sittenspiegel vor uns, wo schonungslos die Gebrechen jedes Standes der menschlichen Gesellschaft vorgeführt und gegeiselt werden. Die Werke der Falschheit, der Lüge und der Heuchelei, der Schwindeleien, auch der Charlatanerie u. a. m. werden satyrisch und humoristisch mit scharfen Worten öffentlich an den Pranger gestellt. Interessant sind seine Schilderungen von dem Stolz der Reichen und von dem Quacksalber. Beide Stücke sind in deutscher Uebersetzung Band III, Seite 202—210, in der Geschichte der jüdischen Litteratur von Winter und Wünsche angegeben. Seine dritte Schrift ist: der Purimtraktat, מסכת פורים, eine Parodie zum jüdischen Faschingsfest, wo gewisse Scherzthemata nach der Disputierweise im Talmud zur allgemeinen Belustigung behandelt werden. Diese Schrift hat den Zorn der Strengfrommen unter den Juden hervorgerufen, die darin eine Entwürdigung des Talmuds erblickten. Endlich nennen wir noch eine vierte Schrift von ihm, über Geometrie, unter dem Namen: ספר מלכים, deren Existenz man heute wenig kennt.[5])

Kaspi Joseph ben Abba Mari, יוסף בן אבא מרי כספי, genannt Bonafoux oder Bonafox Ibn Kaspi. Vielseitiger Gelehrter, hebräischer Sprachforscher, Philosoph und Exeget, aus Argentière in Südfrankreich, geboren 1280, gestorben 1340, der sich durch seine zahlreichen Schriften,[6]) auf dem Gebiete der von den Juden gepflegten Wissensfächern rühmlichst bekannt machte. Sein Name „Kaspi", der nach seinem hebräischen Namen, כסף, „Silber" bedeutet, ist seinem Wohnorte „Argentiere", deutsch „Silber", entnommen. Von seiner Lebensgeschichte wissen

---

[1]) Immanuel Machberoth Nr. 23. [2]) Daselbst. [3]) Immanuel pag. 209. Zunz, zitierte Schriften Seite 152. [4]) Zunz, daselbst Seite 153 zählt dieselben namentlich auf, es waren 15. Von diesen wurden keine gedruckt; sie befinden sich zerstreut als Manuskripte in den Bibliotheken. Zunz, daselbst Seite 153—54. [5]) Zunz, Gesammelte Schriften III, Seite 154. [6]) Man zählt 36 Schriften, die er verfaßt hat. Siehe: Jellineks. דברים עתיקים, II 1846, ferner Delitzsch und Zunz, Katalog, Manuskripte.

wir, daß er sehr begütert und in Folge dessen in unabhängiger Stellung lebte, sodaß er sich ganz dem Studium der Wissenschaft, seiner Lieblingsbeschäftigung, hingeben konnte. In vollem Eifer, dieselben in allen ihren damals von den Juden gepflegten Wissensfächern, als Philosophie, hebr. Sprachforschung, Exegese u. a. m. kennen zu lernen und ihre Quellen aufzusuchen, scheute er keine Mühe; er unternahm Reisen nach den fernsten Ländern und Ortschaften, wo berühmte, verdienstvolle Männer der Wissenschaft lebten, um da, wie er glaubte, sein Wissen zu bereichern. Im Jahre 1312 kam er nach Egypten, um die Nachkommen des großen Moses Maimonides aufzusuchen, in der Absicht, vielleicht von ihnen Vieles von dem Quell des reichen Wissens ihres großen Ahns zu erfahren. Er besuchte einen Urenkel von ihm, den Rabbiner Abraham Maimonides, aber dieser war außer der rabbinischen Gelehrsamkeit in den andern Wissensfächern völlig fremd. So enttäuscht, rief er aus: „Wehe denen, die in Egypten Hilfe suchen!"[1]) Doch gab er sein Vorhaben nicht auf; in den Jahren 1327—32 sehen wir ihn wieder auf Reisen, jetzt nach Catalonien, Mallorca, Aragonien und Valencia, wo er bei den jüdischen Gelehrten dieser Länder sein Wissen durch mündliche Mitteilungen bereicherte. In Valencia verfaßte er für seinen 12jährigen Sohn, der in Turascon weilte, eine Ermahnungsschrift, Testament, Rat für dessen spätere Leben, welche zugleich sein Glaubensbekenntnis u. a. m. enthält (siehe weiter). Man hat viel über die Reiselust Kaspis geschrieben und ihn damit mit Abraham Ibn Esra (s. d. A.) verglichen, doch war der Zweck der Reisen bei beiden verschieden, jener suchte nach Wissenschaft, aber dieser brachte sie mit und verbreitete dieselbe. In den Jahren seiner wiederaufgesuchten Heimat entwickelte er eine bewunderungsvolle Thätigkeit in schriftstellerischen Arbeiten. Zahlreich sind seine Schriften, die aus derselben hervorgegangen, von denen jedoch bis jetzt nur wenige gedruckt sind, die meisten liegen als Manuskripte in den verschiedenen Bibliotheken und harren noch der Veröffentlichung entgegen. Wir kennen von denselben: 1. den Doppelkommentar zu Maimonides philosopischem Buche „More Nebuchim", betitelt: „Amude Keseph" und „Maskioth Keseph", herausgegeben Frankfurt a. M., 1848 von Verblümer mit einer Einleitung von Raphael Kirchheim; 2. „Das Testament," eine Mahnschrift an seinen 12jährigen Sohn; 3. ein Wörterbuch der hebräischen Sprache, betitelt: „Scharschoth Keseph", שרשות כסף, (2. Mose 28, 22), welches sich als Manuskript in der Bibliothek in Paris vorfindet; einen Bibelkommentar zu mehreren hagiographischen Büchern. In der erstgenannten Schrift, dem Doppelkommentar zum More des Maimonides tritt er für die Annahme einer Urmaterie und für die Erklärung der Wunder in der Bibel nach natürlichen Vorgängen ein, als z. B. der plötzliche Stillstand der Sonne und des Mondes im Thale Ajalon, die Totenerweckung durch Elia und Elisa u. a. m.[2]) Ein weiterer viel kühnerer Schritt war seine Annahme, daß der Mensch in seiner erlangten ausgebildeten höhern Denk- und Erkenntnisthätigkeit mit Gott eins wird, sodaß es vulgär heißt: „Gott wohnt in seinem Kopfe"; er tritt alsdann mit dem allgemeinen Weltgeist in Verbindung, denn Gott ist Denken und Denken ist Gott.[3]) Es ist daher kein Wunder, daß sich durch solche Aussprüche die Strenggläubigen beunruhigt fühlten und ihn zu meiden suchten. Mit solchen Aufstellungen ging er über Maimonides weit hinaus. Anders allerdings redet er in seinem Testament an seinen Sohn: „Der Kern der jüdischen Religion ist Gott als die erste, einzige, geistige Macht anzuerkennen, ihn zu lieben und zu verehren. Damit der

---

[1]) In seiner Schrift: „Das Testament," gleich im Anfang. [2]) In seiner oben angegebenen Schrift, Seite 53 und 115. [3]) Wie er sich pag. 98 wörtlich ausdrückt: כי השכל הוא האל והאל הוא השכל.

Mensch sich auf dieser Gedankenhöhe der Gotteserkenntnis erhalte, bedarf er fortwährend der Anregung und Hinweisung auf Gott, den Urquell alles Seins und alles Denkens, wozu die Gesetze und deren Vollziehung geoffenbart wurden. Je höher der Mensch die Stufen der Erkenntnis ersteigt, destomehr bedarf er, um sich auf der Höhe der Gotteserkenntnis zu erhalten, der Religion und des Gesetzes. Die höchste philosophische Wahrheit ist keine Feindin des Judentums, sondern seine Freundin und Schwester. So soll sein Sohn Bibel und Talmud im Verein mit Naturwissenschaft und Philosophie, Metaphysik, studieren; die Vereinigung der Philosophie mit dem Judentum sei sein Lebensziel.“ Mehreres siehe: „Philosophie und Judentum“; „Sprachforschung“ und „Schrifterklärung.“

Kimchi Moses, משה קמחי, vollständig: **Moses Kimchi ben Joseph Kimchi,** משה בן יוסף קמחי. Grammatiker und Bibelexeget in Narbonne, in der Provence (Frankreich), dem Sitze der jüdischen Gelehrsamkeit, geboren 1170, gestorben gegen 1200. Er war der älteste Sohn des verdienstvollen hebräischen Sprachforschers Joseph Kimchi (s. d. A.), der seine Söhne zu tüchtigen Gelehrten ausbildete. Unter diesen entwickelte sich Moses Kimchi zu einem gründlichen Kenner des Hebräischen, der als Grammatiker der hebräischen Sprache und als Bibelexeget Vorzügliches leistete. Er verfaßte ein grammatisches Lehrbuch, einen methodischen Leitfaden zur Erlernung der hebräischen Grammatik, betitelt: מהלך שבילי הדעת, „Weg der Pfade des Wissens“.[1]) In demselben werden die unentbehrlichen Lehren und Regeln der Grammatik mit Beispielen gegeben, alles Ueberflüssige wird gemieden, nur das, was streng zur Grammatik gehört, wird behandelt. Es sind dies: 1. die Redeteile (die Buchstaben, das Dagesch, die Vokale, das Scheva und die Accentregeln im Anhange); 2. das Hauptwort, dessen Stammwort und Flexion: 3. das Zeitwort und seine Konjugation nach den Stammformen u. a. m. Die Aufeinanderfolge der Stammformen sind da schon; es folgt dem Kal das Niphal, dem Piel das Pual, dem Hiphil das Hophal und endlich das Hitpael. Das Verbum פקד wird da schon in den Paradigmen aller Konjugationsformen des Zeitwortes angewendet. So war dieses Buch die kürzeste und nützlichste Grammatik. Diese wurde mehrere mal gedruckt und Elia Levita schrieb zu ihr einen kurzen Kommentar, auch von Sebastian Münster wurde sie lateinisch übersetzt. Seine fernere Arbeit war die Abfassung von Kommentaren zu den biblischen Büchern, von denen sich erhielten: der zu den Sprüchen Salomos, Mischle und der zum Buche Hiob; der zu den Sprüchen Salomos wurde fälschlich Abraham Ibn Esra beigelegt. Man kennt ferner von ihm eine angefertigte Massora[2]); ferner ein Wörterbuch תחבושת, über die fremden Ausdrücke. Auch als Dichter von synagogalen Dichtungen versuchte er sich.[3]) Mehreres siehe: „Liturgische Poesie.“

L.

Levi ben Gerson, לוי בן גרשון, auch Leon di Bannolus, oder Leo de Bagnols, genannt Ralbag, רלב״ג.[4]) Ausgezeichneter Philosoph, Bibelexeget und Arzt aus Bagnols bei Gerona an der spanischen Grenze, geboren 1288 in Bagnols, gestorben 1340. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir, daß er ein

---

[1]) Die Anfangsbuchstaben der drei Wörter dieses Titels sind: מ, ש und ה, die zusammen seinen Namen משה, geben. [2]) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, S. 121. [3]) Zunz, Litteraturgeschichte, Seite 462. [4]) Von diesen Namen bezeichnet: ר, Rabbi, ל, Levi, ב, Ben und ג, Gerson.

Abkömmling gelehrter Ahnen war. Sein Vater Gerson ben Salomo, Tochtersohn des Nachmanides (s. d. A.) in Arles, war ein gelehrter Mann, Verfasser des naturwissenschaftlichen Werkes „Schaare Haschamajin", שערי השמים,[1] er besorgte die Ausbildung seines geistig sehr begabten Sohnes Levi und führte ihn in die Fächer der jüdischen Wissenschaft, Bibel, Talmud, hebräische Sprachforschung u. a. m. ein, hielt ihn zum Studium der Philosophie, Astronomie und Medizin an. Der Ertrag davon waren seine schriftstellerischen Arbeiten in den Jahren 1321—31, nämlich sein großartig angelegtes Werk „Milchamoth Adonai", מלחמות ה, Kämpfe Gottes.[2] Dasselbe ist ein religionsphilosophisches Buch, das sein durchdachtes und sorgfältig aufgestelltes System der Religionsphilosophie enthält. Es behandelt in sechs Traktaten: 1. die Lehre von der Seele, die Unsterblichkeit; 2. die Propheten; 3. das Wissen Gottes; 4. die göttliche Vorsehung; 5. die Himmelskörper und 6. die Weltschöpfung. In diesen werden die Themen besprochen: das Dasein Gottes; die Urstoffe der Schöpfung; die Zeitlichkeit des Weltalls; die Willensfreiheit; die göttliche Vorsehung; das Wunder; die Unsterblichkeit; die Offenbarung des Gesetzes; das Gesetz, die Halacha und der Talmud; endlich der Messias und die Erlösung. Das fünfte Buch über Astronomie, das zugleich die Beschreibung eines von ihm erfundenen astronomischen Instruments giebt, wurde für den Papst Clemens VI. lateinisch übersetzt.[3] Sonderbar, daß in der alten Ausgabe des Milchamoth in Reva de Trento das fünfte Buch über Astronomie weggelassen wurde. Sein Ruhm als Astronom war daher auch in der christlichen Welt begründet. Keppler ließ sich das Buch kommen, Pico de Mirandola und Rauchlin nennen es.[4] Es werden hier die kühnsten metaphysischen Ideen mit einer bewunderungswürdigen Dreistigkeit aufgestellt, unbekümmert ob dieselben auf Widerspruch stoßen und ihm Feindseligkeiten bei den Männern der strenggläubigen Richtung bewirken würden. Er sprach: „Sind meine Gedanken richtig, so kann der Tadel der Gegner mir nur zum Lobe gereichen; den Feinden der freien Forschung genügt der Glaube, mögen sie ihn behalten und sich nicht vom Wissen stören lassen. Ich schreibe nur für die, welche Erkenntnis suchen und in diesen Fragen nicht klar sind."[5] Mit dem ihm eigenen tiefern Gedankengang werden da die von Maimonides in seinem Buche More Nebuchim aufgestellten Ideen weiter ausgeführt, gegen welche sich allerdings später gewichtige Stimmen erhoben.[6] Man nannte dieses Buch nicht „Kämpfe Gottes", sondern „Kämpfe gegen Gott." Der Raum hier versagt es uns, auf die in diesem Buche behandelten Themen näher einzugehen; wir haben für dieselben einen besonderen Artikel: „Religionsphilosophie", auf den wir verweisen. Größerer Gunst erfreuten sich allerdings seine Kommentare zu den biblischen Büchern. Dieselben waren zum Hohenliede, im Jahre 1326; den Sprüchen Salomos etwas später; zu Ijob, den ersten Kapiteln der Genesis; zu Koheleth, Ester und Ruth, zu den Büchern des Pentateuchs, der ersten Propheten, zu Daniel, Esra, Nehemia und zu den Büchern der Chronik, sämtlich bis 1338. Er versuchte in denselben die Ausgleichung seiner philosophischen Ideen in dem Buche „Milchamoth" mit den Aussprüchen des biblischen Schrifttums darzulegen. Dieser biblische Kommentar hat das Eigentümliche, daß am Schlusse jedes Kapitels eine Rückschau von der Nutzanwendung des Vorgebrachten für die Gegenwart aufgestellt wird. In dem

---

[1]) Steinschneider. Katalog, Bodl. 104. [2]) Gedruckt Leipzig 1866, Oktavform, früher 1580 in Reva de Trento in Fol. [3]) Es waren dies die Kapitel des ersten Teiles des 5. Buches des Milchamoth, die übersetzt wurden. [4]) Joel, Levi ben Gerson S. 9 Anmerk. 2. [5]) Einleitung zu seinem Milchamoth. [6]) Wir nennen von den Protestierenden: Isaak Abarbanel, Manasse ben Israel. Sabbatai Kohen ben Malkiel und auch Elia del Medigo.

Kommentar zum Pentateuch und zu den geschichtlichen Büchern werden die aus denselben sich ergebenden ethischen Lehren vorgetragen. Die Grundlage seiner Bibelerklärung ist der einfache Wortsinn, פשט, doch bildet auch die philosophische Auslegung in dem Kommentar der nichtgeschichtlichen biblischen Bücher einen Hauptteil. Neben der Bibel hat er auch talmudische Traktate kommentiert. Zur Mischna (s. d. A.) verfaßte er ein methodologisches Werk, betitelt יסוד המשנה. Ferner nennen wir seine Schrift von dem richtigen Schluß, ההיקש הישר und ein arithmetisches Buch, ספר המספר. Zuletzt ergänzen wir hier noch die obigen Angaben seiner Lebensgeschichte. Levi ben Gerson wechselte oft seinen Wohnort, er hatte denselben bald in Orange, bald in Perpignan und Avignon, der damaligen päpstlichen Residenz, wo er als Arzt praktizierte, sich großes Vertrauen erwarb und eine höchst achtbare Stellung einnahm. Von dem traurigen Geschick der Judenverfolgung blieb er verschont, ebenso von den Leiden der Hirtenverfolgung. Mehreres siehe: „Schrifterklärung", „Religionsphilosophie" und „Philosophie und Judentum".

Luzzato Moses Chajim ben Jakob, משה חיים בן יעקב לוצטו, Gelehrter, vorzüglicher Dichter und Sprachenkenner, später auch vertraut mit der jüdischen Geheimlehre, Kabbala (s. d. A.), Sprößling einer sehr vornehmen Familie in Padua, geboren 1707, gestorben 1747. Schon in zarter Jugend zeigte er ungewöhnliche geistige Begabung und große Lernbegierde. Er erlernte leicht Hebräisch und Lateinisch, sodaß er bald im stande war, selbständig lateinische Klassiker zu lesen, deren bildenden Einfluß er in sich aufnahm. Für das Hebräische hatte er den Rabbiner von Padua Namens Jesaia Bassan zum Lehrer. Mächtig zog es ihn zu poetischen Arbeiten hin, war er doch von der Natur mit Dichteranlagen ausgerüstet, die nun gehoben, verfeinert und weiter ausgebildet wurden. So verfaßte er mit 17 Jahren eine hebräische Schrift über die Gesetze der Poetik, in drei Teilen, mit Angabe von Beispielen aus den biblischen Büchern. Dieselbe hieß: לשון למודים, und wurde erst in Mantua 1727 und später, im Jahre 1810 in Lemberg mit Anmerkungen und einer Vorrede von Beer Ginzberg gedruckt. Zugleich dichtete er ein Drama aus dem biblischen Stoff „Simson und die Philister", das sich durch Feinheit der Sprache, den Versbau und einen überraschenden Gedankenreichtum auszeichnet.[1]) Er verstand, der hebräischen Sprache wieder Jugend, Frische und Wohlklang zu geben, womit er das Vorurteil bekämpfte, sie gehöre zu den toten Sprachen. Im Alter von kaum 20 Jahren bekam er es fertig, 150 Psalmen zu dichten, die sich durch Reinheit und Innigkeit der Sprache auszeichnen, im ganzen sind sie eine Nachahmung der biblischen Psalmen.[2]) Diesen schloß sich bald eine dritte poetische Arbeit an, wieder ein hebräisches Drama in vier Aufzügen, betitelt: „Migdol Os," מגדול עוז, „Hoher Turm," das eine Darstellung der Harmlosigkeit der Tugendhaften giebt. Auch hier ist die Sprache voll Wohllaut, die Bilder sind recht anmutig und der Versbau schön und regelrecht. Man sieht in ihm mit Recht den genialen Dichter Jehuda Halevi (s. d. A.) auferstanden. Doch er begnügte sich nicht damit, in der hebräischen Bibelsprache dichten zu können, sondern versuchte sich auch in der Sprache des mystischen Buches „Sohar" (s. d. A.) Gedichte anzufertigen. Durch seinen oben genannten Lehrer Bassan wurde er in das Studium desselben eingeführt. Aber das Bekanntwerden mit dem Inhalt dieses Buches hatte für ihn keine guten Folgen; er ver-

[1]) Kerem Chemed III, Seite 139. [2]) Vergleiche über dieselben Kerem Chemed III, Seite 142, Anmerkung 21. Das Manuskript dieser Psalmen befindet sich in Prag, wo man es ihm abgenommen hatte.

irrte sich bald in den Irrgängen der Kabbala, verlor jede Spur zu einem Auswege und wurde von den Irrlehren völlig verstrickt. Aus dem klassisch gebildeten Luzzato wurde nun ein eifriger Jünger der Kabbala. Er glaubte an Geistererscheinungen, redete sich ein, Eingebungen von einem höhern Wesen, Magid genannt, zu erhalten, denen er seine Geistesproduktionen zuschrieb. Das hatte er seinem Lehrer Bassan zu verdanken, der ihn mit der Kabbala und mit dem Wahnglauben derselben vertraut machte. Er glaubte nun an sämtliche Auswüchse der Geheimlehre, an die Seelenwanderung, die Beschwörung der Geister, Zusammen- und Versetzung der hebräischen Buchstaben u. a. m. Er verfaßte kabbalistische Schriften und arbeitete einen zweiten „Sohar", זוהר תנינא, aus, mit einer Einleitung und verschiedenen Anhängseln, תקונים. In dieser mystischen Verirrung bethörte er sich selbst, er bildete sich ein, der Messias für Israel und die Welt geworden zu sein.[1]) Als solcher entdeckte er sich seinen Jüngern Isaak Marini und Israel Treves, sie sollten alles noch geheim halten; aber sie verbreiteten diese Mitteilungen als frohe Botschaft bald weiter. Die Kunde davon drang nach Venedig, von wo bald einige Kabbalisten nach Padua eilten, um den Messias kennen zu lernen und zu begrüßen. Ein Pole aus Wilna, der nach Padua kam, um Medizin zu studieren, wurde für den angeblichen Messias so eingenommen, daß er seine Studien beseitigte und sich den Messiasjüngern anschloß.[2]) Oeffentlich sprach er überall von der Messiasberufung Luzzatos und schickte Sendschreiben darüber nach Wien an das Rabbinat und nach Wilna an den Rabbiner Jesaia Heschel. In denselben erzählte er viel Wunderbares von ihm, auch von seiner Abfassung eines neuen „Sohars", von dem er einige Proben beilegte. Diese Sendschreiben gelangten in die Hände des Rabbiners Chagis in Altona, des eifrigen Verfolgers der Sabbatianer. Sofort forderte er im Jahre 1729 das Rabbinat und die jüdische Gemeinde in Venedig auf, die Sache zu untersuchen und der Ketzerei entgegen zu treten. Das venetianische Rabbinat forderte Luzzato zur Rechtfertigung auf. Aber dieser wies stolz den Verdacht des Sabbatianismus von sich und behauptete weiter, er erhalte direkt vom Himmel Offenbarungen, wozu er sich auf seinen Lehrer Bassan berief. Indessen erklärte sich auch der greise Rabbiner Benjamin Kohen in Reggio für ihn. Andere Rabbiner Italiens lehnten jede Einmischung ab. Da entschloß sich im Jahre 1730 Chagis mit mehreren Rabbinern in Deutschland, den Bann über ihn auszusprechen. Auch Bassan, sein früherer Lehrer, ersuchte ihn, seine kabbalistischen Sachen einzustellen oder nach Palästina auszuwandern. Auch das venetianische Rabbinat sandte drei Gelehrte als seine Vertreter nach Padua mit ähnlichen Aufforderungen. Da gab Luzzato nach, er erklärte, sich von seinen Werken und des mystischen Treibens zu enthalten und lieferte seine sämtlichen kabbalistischen Hefte an Bassan aus, die unter Siegel gelegt und in Verwahrung genommen wurden. Luzzato fühlte sich darauf wie umgewandelt, er entschloß sich, sich zu verheiraten und verehelichte sich mit der Tochter des Rabbiners Finzi in Mantua, mit der er einen glücklichen, friedlichen Hausstand führte. Aber die Ruhe währte nur kurze Zeit. Wieder zog es ihn zur Kabbala hin; er arbeitete mystische Schriften aus und ließ sie drucken. Luzzato wurde darauf von dem Rabbinat in Venedig nach wiederholter, vergeblicher Abmahnung 1734 in den Bann gelegt. Er entschloß sich auszuwandern, er reiste über Frankfurt a. M. nach Amsterdam, wo er als Korrespondent seinen Unterhalt suchte. Die jüdische portugiesische Gemeinde nahm sich seiner an und setzte ihm zum Unterhalt einen

---

[1]) Kerem Chemed III, S. 115 und 135. [2]) Finn in seinem קריה נאמנה, S. 113.

Gehalt aus. In dem Hause des reichen Moses de Chaves erfreute er sich einer freundlichen Aufnahme, er unterrichtete dessen Sohn. Später verlegte er sich auf das Schleifen optischer Gläser und erwarb dadurch seinen Unterhalt. Seine Eltern und seine Frau ließ er nach Amsterdam nachkommen, die ebenfalls von der portugiesischen Gemeinde mit Zuvorkommenheit behandelt wurden. Luzzato erholte sich zunehmend und fühlte sich neu gestärkt. Es erwachte in ihm die frühere Lust, sich wieder poetischen Arbeiten zuzuwenden. Eine Gelegenheit dazu war da, es sollte die Vermählung seines Jüngers Jakob de Chaves gefeiert werden. Luzzato dichtete für dieselbe das Drama: „Ruhm der Tugendhaften," לישרים תהלה, das er gedruckt am Tage der Vermählung überreichte. Nun erneuerte sich bei ihm bald auch die Lust zum Studium d r Kabbala. Um freier darin zu sein, wanderte er 1744 nach Palästina aus. Da gedachte er, seine in Europa aufgegebene Messiasrolle wieder aufnehmen zu können. Er kam nach Safed (Zephat), von wo aus er seine Verbindungen mit den ihm treugebliebenen Jüngern wieder anknüpfte. Aber die Pest raffte ihn den 6. Mai 1747 im vierzigsten Lebensjahre weg. Seine Leiche brachte man nach Tiberias, wo sie ihre feierliche Bestattung erhielt. Seine Jünger Jekutiel aus Wilna und Elia Olianow blieben ihm auch nach seinem Tode getreue Jünger. Mehreres siehe: „Messiasse".

Luzzato, Simon, שמחה לוצטו. Wissenschaftlich gebildeter Gelehrter, Rabbiner in Venedig, geboren 1590, gestorben 1663. Von seiner Lebensgeschichte und seinem Bildungsgange ist uns nur bekannt, daß er nächst der hebräischen Wissenschaft auch Lateinisch und Griechisch kannte, ebenso seine Landessprache, Italienisch, leicht und gut zu handhaben verstand, in der er mehrere Schriften abfaßte. Er war ein entschiedener Gegner der jüdischen Geheimlehre, Kabbala, und bekämpfte die mystischen Schwärmereien unter den Juden seiner Zeit.[1]) Seine Sache, für die er arbeitete, war die Vereinigung des Wissens mit dem Glauben, er zeigte sich in den Arbeiten darüber als treuer Jünger früherer jüdischen Philosophen, als: des Saadja Gaon, Moses Maimonides u. a. m. Auch der Verteidigung des Judentums nach Außen und der sittlichen Hebung desselben nach Innen redete er das Wort und verfaßte darüber Schriften. Am bekanntesten und wertvollsten ist seine apologetische Schrift: „Ueber den Stand der Hebräer", „Discorso circa il Statu degli Hebrei", (Venedig 1638). Wir haben über diese Schrift in dem Artikel „Apologetik" ausführlich berichtet und bitten dasselbe dort nachzulesen. Hier erwähnen wir nur aus derselben sein Wort an die Venetianer: „Es sei besser den Orienthandel durch die Juden Venetiens betreiben zu lassen. Die 6000 Juden Venedigs bringen der Republik ein Jahreseinkommen von mehr als $^1/_4$ Million Dukaten ein; in ihren Fabriken beschäftigen sie 40000 Arbeiter". Nicht unwichtig ist in Bezug auf sein oben genanntes Streben, „Wissen und Glauben" vereinigt zu sehen, seine schon in der Jugend ausgearbeitete Parabel in italienischer Sprache: „Es hatte sich in Delphi eine Akademie gebildet mit der Aufgabe, das menschliche Wissen zu läutern. Die Vernunft reichte darauf eine Bittschrift ein, sie aus dem Kerker, in welchem sie von der Autorität des Glaubens gefangen gehalten wird, zu bringen und in Freiheit zu setzen. Da erklärten sich Pythagoras und Aristoteles, die Hauptträger des Wissens, gegen ihre Befreiung, sie würde ungezügelt, schreckliche Irrtümer verbreiten, aber die Akademie, unter Hinweisung, daß dadurch das menschliche Wissen gefördert wird, sprach sich für ihre Freiheit aus. Da richteten die freigelassenen Geister unter

[1]) Siehe „Kabbala".

den Menschen großen Schaden an. Schon wurde die Akademie mutlos. Da stand Sokrates auf und erklärte ihnen, daß beide, Vernunft und Autorität, wenn jedem von ihnen die Alleinherrschaft gelassen wird, nur Irrtümer und Schaden anrichten, aber wenn sie gegenseitig beschränkt werden, die Vernunft durch den Offenbarungsglauben und der Offenbarungsglauben durch die Vernunft, werden sie ein richtiges Maß halten und einen schönen Zusammenklang geben, der Mensch würde durch sie sein Ziel hier und im Jenseits sicher erreichen." Damit hat Luzzato die Idee bei Saadja Gaon (s. d. A.) und bei Maimonides gegen die Anmaßungen der Kabbalisten seiner Zeit wieder erneuert und aufgestellt, daß die Vernunft durch den Glauben und dieser durch die Vernunft, ihre Regelung für den Menschen erhalten sollen. Mehreres siehe: „Philosophie und Judentum."

M.

Maimon ben Joseph, מיימון בן יוסף. Gelehrter im Talmudischen zu Cordova, der auch externes Wissen besaß, als Mathematik, Astronomie u. a. m. Er war Sprößling gelehrter Ahnen, erhielt im Lehrhause des Joseph Ibn Migasch in Lucenna seine Ausbildung in den rabbinischen Fächern und wurde später Mitglied des Rabbinerkollegiums seiner Vaterstadt Cordova. In dieser Stellung zeichnete er sich durch mehrere Schriften aus, er schrieb über Talmudisches,[1]) verfaßte einen Kommentar zu dem astronomischen Werke „Alfergams"[2]) u. a. m. Zu seiner Familie gehörten zwei Söhne, Moses und David, und eine Tochter. Moses, der sich zum größten Gelehrten und Philosophen seiner Zeit emporarbeitete, wurde den 14. Nissan, den 30. März, 1135 an einem Sabbat, dem Rüsttag des Passahfestes kurz nach 1 Uhr Mittags geboren. Die genaue Angabe seines Geburtsdatums, wohl aus späterer Zeit, war eine Auszeichnung, die ihm zukam und die auf den hohen Rang und seine Stellung in der Wissenschaft und in seinem Wirkungskreise hinweist.[3]) Von seinem zweiten Sohn David und der Tochter ist nichts weiter bekannt. Maimon lebte ganz seiner Familie, er leitete die Ausbildung seines geistig sehr begabten Sohnes Moses. Aber das Jahr 1148 war für Maimon und seine Familie verhängnisvoll. Die Almohaden eroberten Cordova und erließen das Edikt gegen Christen und Juden, das ihnen die Annahme der islamitischen Religion oder die Auswanderung befahl. Der größte Teil der jüdischen Gemeinden Cordovas mit Maimon und seiner Familie zogen die Auswanderung vor; sie begaben sich zunächst nach dem Hafen von Almeria,[4]) der unter christlicher Herrschaft stand. Aber schon im Jahre 1151, wo auch Almeria von den Almohaden erobert wurde, was ebenfalls Religionszwang zur Folge hatte, ergriff Maimon mit seiner Familie wieder den Wanderstab, sie hielten sich an verschiedenen Orten im christlichen Spanien auf. Erst im Jahre 1159 entschlossen sie sich nach Fez in Afrika überzusiedeln. Daselbst lebten die Juden unter dem fanatischen Herrscher Abdulmumen als Scheinislamiten, die heimlich am Judentum hingen. In der Hoffnung einer baldigen Aenderung, entschlossen sich Maimon und seine Familie ebenfalls Scheinislamiten zu werden.[5]) Aber es waren zehn Jahre verstrichen und es zeigte sich keine Aenderung; da fielen viele von den Scheinislamiten ganz vom Judentum ab. Maimon erließ

[1]) Siehe den Artikel „Maimonides Moses". [2]) Geiger, Nachgelassene Schriften, S. 40, Band III. [3]) Siehe den folgenden Artikel „Maimonides Moses". [4]) Siehe darüber Anmerkung 1 in Graetz, Geschichte. Seite 312. [5]) Vergleiche darüber Carmoly in den Annalen 1839, Seite 325, S. Munks Notice sur Joseph ben Jehuda und Archives israelites 1851, Seite 319.

darauf an die Juden eine Ermahnungsschrift treu im Judentum weiter auszuharren. Diese Schrift, die er im Jahre 1160 abfaßte, war in arabischer Sprache geschrieben und wurde später unter dem hebräischen Titel אגרת השמד, bekannt, von der man Auszüge veröffentlichte.[1]) Im Jahre 1165 verließen auch Maimon mit seiner Familie das unduldsame Fez und langten nach sechstägiger Fahrt auf dem Mittelmeere, wo sie von furchtbaren Seestürmen heimgesucht wurden, in Acco an. Die Auswanderer erfreuten sich einer gastfreundlichen Aufnahme von den Juden. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Acco reisten sie nach Jerusalem. Von da begaben sie sich zurück nach Aegypten, wo sie dann von Alexandrien nach Fostat, Kahiro, kamen. Aber mit Beginn des Jahres 1166, einige Monate nach ihrer Landung in Aegypten, starb Maimon, er wurde nah und fern sehr betrauert. Mehreres siehe: Maimonides Moses.

Maimonides, auch Maimoni[2]), vollständiger: Moses Maimonides oder **Moses ben Maimon,**[3]) משה בן מימון, abgekürzt „Rambam“ רמבם[4]), arabisch Abu Amram Musa ben Maimon Ibn Abdala Almizri Alisraeli Obaid Allah Alkurturbi, eine der größten wissenschaftlichen Persönlichkeiten der Juden Spaniens im 12. Jahrhundert (geboren 1135 in Cordova, gestorben in Fostat, Aegypten, 1204). Sprößling gelehrter Ahnen, die in direkter Linie von dem Patriarchen Jehuda Hanassi (s. d. A.), dem Abfasser der Mischna (s. d. A) in Palästina im dritten Jahrhundert, abstammten.[5]) Seine wissenschaftlichen Schriften auf dem Gebiete der talmudischen, ethischen, religionsphilosophischen, medizinischen Litteratur, sowie seine unablässigen Arbeiten zur Hebung und Verherrlichung des Judentums haben ihn zur ersten Autorität der Juden dreier Weltteile[6]) im Mittelalter erhoben und in hohem Ansehen noch in der Neuzeit erhalten. Maimonides war Rabbiner, Arzt, Religionsphilosoph, Ethiker, gründlicher Kenner und Kommentator der Mischna und des Talmuds[7]), Verfasser eines systematisch geordneten, größeren Gesetzeskodex des Judentums „Mischna Thora“, Wiederholung der Lehre, oder „Jad Chasaka“, Starke Hand, genannt, und des bedeutenden religionsphilosophischen Werkes „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, über die Vereinbarkeit der Ideen und Lehren der Philosophie mit den Ideen, Lehren und Gesetzen des Judentums, wo die religiöse Praxis von dem Scheine einer Werkheiligkeit entkleidet, auf ihre geistige Grundlage zurückgeführt und in ihrem bildenden Einfluß nachgewiesen wird. I. Geburt, Bildung und fernere Lebensgeschichte. Moses Maimonides wurde auf spanischen Boden, in Cordova, am Sabbat den 14. Nissan (den 30. März) mittags 1 Uhr, am Rüsttage des Pesachfestes, 1135 geboren. Diese genaue Angabe seines Geburtsdatums deutet schon die Bedeutsamkeit dieses Mannes in der Geschichte und Litteratur des Judentums an. Sein Vater war Maimon ben Joseph (s. d. A.), der im Rufe eines bedeutenden Gelehrten stand; er war ein Jünger des Joseph Ibn Migasch in Lucenna und späteres Mitglied des Rabbinats in Cordova. Früh merkte er die große geistige Begabung seines

---

[1]) Edelmann, Chemda genusa, Einleitung LXXXIV ff., sie hat das Datum 1471, Selmid, auch hat sie in der Ueberschrift Maimon als Autor. Man hat diese Schrift nicht mit der von Moses Maimonides zu verwechseln, die Geigers Mose ben Maimon, Studien, Heft 1 S. 49 behandelt. [2]) Bei vielen auch Maimuni. [3]) Er selbst zeichnete sich am Ende seines Mischnakommentars: „Mose Sohn des Dajan Maimon, Sohn des Dajan Joseph, Sohn des Dajan Isaak, Sohn des Dajan Joseph, Sohn des Dajan Obadja, Sohn des Salomo, Sohn des Dajan Obadja. Vergl. Kore hadoroth S. 12, ferner die Biographie Maimonides in אגרת הרמבם S. 4, Anmerkung 2 edit. Lichtenberg, Leipzig. [4]) Es ist eine mnemotechnische Abkürzung dieses Namens und bedeuten: der Buchstabe ר = רבי; מ = משה; ב = בן; ם = מימון. [5]) Nach Salomo Duran im Milchamoth Choba am Ende. [6]) Asiens, Afrikas und Europas. [7]) Man kennt von ihm den Kommentar zu den Talmudtraktaten Rosch Haschana, Chulin und Sanhedrin. Mehreres siehe weiter den Teil dieses Artikels „Seine Schriften.“

Sohnes und sorgte für eine gute Erziehung und Bildung desselben. Den ersten Unterricht übernahm er selbst, sein Sohn wurde von ihm in die von den Juden damals gepflegten Wissensfächer Bibel, Talmud, Mathematik, Astronomie u. a. m. eingeführt. Bei muhamedanischen Gelehrten studierte er Naturwissenschaft, Philosophie und Medizin. Zugleich erfreute er sich des Umganges mit den Jüngern berühmter Philosophen und wurde mit dem Vesir Abu Bekr Ibn Zohar in Sevilla befreundet.[1]) Auch mit dem Sohne des Astronomen Ibn Aflach verkehrte er gesellig. Ungewiß ist die Angabe, daß er auch Joseph Ibn Migasch in Lucenna zum Lehrer hatte.[2]) So erhielt Maimonides die wissenschaftliche Vorbereitung zu einem gründlichen Selbststudium, dem er sich eifrig hingab. Außer den jüdisch-theologischen Schriften studierte er die arabisch-philosophische Litteratur, auch Astronomie, Mathematik, Naturwissenschaft und die Heilkunde. Letztere befähigte ihn später zum Beruf eines praktischen Arztes, der ihm seinen Lebensunterhalt gründete. Sein Geist rang überall nach Licht und Klarheit, das Aufgenommene suchte er zu ordnen und zu gruppieren. In der Philosophie hatte er besondere Vorliebe für Aristoteles, dessen Schriften er in arabischer Uebersetzung und Kommentaren studierte. Er vertiefte sich gern in dessen philosophische Weltanschauung, doch erkannte er auch bald deren Schwächen und versuchte da bei mehreren Punkten seine eigene Meinung aufzustellen.[3]) Gegen poetische Arbeiten, nämlich die Versekünstelei, hatte er eine entschiedene Abneigung, ihm erschien die hierzu verwendete Zeit eine Zeittötung.[4]) Dennoch folgte er der Sitte, Briefe an Freunde und Gelehrte mit Begrüßungsversen zu eröffnen. Ebenso verfaßte er mehrere liturgische Poesien, Pijutim.[5]) II. **Religionsverfolgung, Auswanderung, unstetes Leben, Reise nach Fez, Nordafrika, Religionszwang, Scheinübertritt, Abfassung und Versendung von Trost- und Ermutigungsschriften an die Juden Nordafrikas, Abreise nach Palästina, Aufenthalt in Acco, Jerusalem und Weiterreise nach Aegypten.** Die Jugend Maimonides, die Jahre seiner Bildung und Entwicklung fielen in eine äußerst verhängnisvolle Zeit; es ist gleichsam ein Wunder, daß sein Geist in seinen Studien und wissenschaftlichen Arbeiten nicht erschlaffte und sich seine Frische erhalten konnte. Im Jahre 1148 eroberten die Almohaden, ein fanatischer, islamitischer Volksstamm aus Nordafrika, Cordova mit anderen Städten, worauf sie gegen Christen und Juden den strengen Befehl erließen, sich zum Islam zu bekennen oder auszuwandern. Auf die Weigerung sollte der Tod erfolgen. Der größere Teil der jüdischen Gemeinde in Cordova ergriff den Wanderstab, zu dem auch die Familie Maimons gehörte. Diese wendete sich zunächst nach der Hafenstadt Almeria, die damals unter christlicher Herrschaft stand.[6]) Aber der Aufenthalt war nur kurz, denn schon im Jahre 1151 wurde auch diese Stadt von den Almohaden erobert und der Religionszwang über Juden und Christen verhängt. Die Familie Maimons griff nochmals zum Wanderstabe und führte mehrere Jahre ein unstätes Leben, meistens in den Städten des christlichen Spaniens. Es gehörten zu derselben Maimon und dessen Söhne Moses und

---

[1]) Nach der Notiz in More Nebuchim II. 9. 24. Vergl. Munk in Archives Israelites 1851. S. 326. [2]) In Kore hadoroth wird Joseph Ibn Migasch als Lehrer unseres Maimonides angegeben, was mit Recht bezweifelt wird, da bei dem Tode desselben Moses Maimonides erst 8 Jahre alt war. Vergl. Seder hadoroth voce Joseph Ibn Migasch; ebenso ספר הקבלה מראבד. [3]) Siehe weiter. [4]) Vergl. Landshut, Amude haboda II. 228—30. Die Stelle, wo sich Maimonides gegen die Versekünstelei ausspricht, ist in seinem Kommentar zur Mischna Sanhedrin Abschn. 11. [5]) Landshut, an genannter Stelle. [6]) Nach der Notiz bei Fabricius, Bibliotheca graeca Tom. XIII cap. 28 p. 295.

David nebst einer Tochter. Von diesen war Moses Maimonides gegen 13 Jahre alt. Nach längerm Umherirren entschlossen sie sich zur Reise nach Fez (1159). Dort herrschte zwar ebenfalls Religionszwang, aber in milderer Form; es genügte dem einsichtsvollen Kalifen Abdelmumen, wenn die Juden und Christen keinen öffentlichen Gottesdienst mehr hatten und sich äußerlich den Sitten der Moslemen anschlossen.[1]) Die Juden, welche zur Annahme des Islams oder zur Auswanderung gezwungen wurden, bekannten sich äußerlich zum Islam, blieben jedoch heimlich ihrem jüdischen Glauben treu und bewahrten unter sich durch briefliche Nachrichten ihre Verbindung und einheitliche Anhänglichkeit als Bekenner ihres alten Glaubens. Hierzu kam, daß sie bei einem möglichen Thronwechsel auf Erleichterung hofften. Maimon mit seiner Familie zogen es daher vor, vorläufig in diesem Lande ihren Aufenthalt zu nehmen. Dem Religionszwange mußten sie sich fügen, sie bekannten sich äußerlich zum Islam, mehr wurde von ihnen nicht gefordert.[2]) Im Geheimen oblagen sie streng ihren jüdischen Religionspflichten. Moses Maimonides war unermüdlich in der Fortsetzung seiner jüdisch-wissenschaftlichen Studien und machte sich an die Arbeit seines großartigen Mischnakommentars. Der gelehrte Familienvater Maimon stellte sich zur Aufgabe, die Juden durch ein Sendschreiben zum unerschütterlichen Ausharren in der treuen Anhänglichkeit am Judentum zu ermahnen. Ein solches Sendschreiben faßte er in arabischer Sprache ab, von dem sich einige Reste noch erhalten haben.[3]) Später war es auch sein Sohn Moses Maimonides, der ein ähnliches Sendschreiben verfaßte und versandte, worin er gegen die Aeußerung gewisser Strenggläubigen, daß der Jude nach Ablegung eines solchen, auch nur äußerlichen fremden Religionsbekenntnisses aufhöre Jude zu sein, durch Zitierung von Stellen aus dem talmudischen Schrifttum darthut, daß dem nicht so sei und die jüdischen Scheinmoslemen Juden bleiben, so lange sie im geheimen ihrer Religion anhängen und das jüdische Gesetz beobachten.[4]) Doch wurde der Familie Maimons ein längeres Verbleiben in einem Lande des Religionszwanges, wo sie nicht öffentlich nach ihrem jüdischen Bekenntnisse leben durfte, unerträglich; sie sehnte sich nach einer Gegend, wo alle unbehindert offen als Juden auftreten und sich zu ihrer Religion bekennen dürfen. Ihr Augenmerk war auf Palästina und Aegypten gerichtet. Viel mag hierzu der Märtyrertod des Gelehrten R. Jehuda Hakohen in Fez beigetragen haben. Im Jahre 1165 begaben sie sich auf ein Schiff, das nach Acco, Palästina, absegelte. Auf dieser Seefahrt waren sie mehreren gefahrvollen Stürmen ausgesetzt, aber sie fühlte sich glücklich, bald den heiligen Boden Palästinas betreten zu können, wo alle ungestört in der Religion ihrer Väter öffentlich leben könnten. Nach vielen überstandenen Gefahren landeten sie endlich in Acco; die Ueberglücklichen bestimmten den Tag, an dem sie sich wieder als Israeliten nennen und bekennen durften, zu einem jährlichen Festtag für sich. Moses Maimonides setzte auch in den nun überstandenen verhängnisvollen Jahren des unstäten Lebens seine wissenschaftlichen Arbeiten fort. Es war das große Werk des Mischnakommentars, dem

---

[1]) Siehe Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Teil II. S. 413. [2]) Vergl. Carmoly in den Annalen Jahrgang 1839 S. 325; Archives israelites 1851 S. 819 Edelmann in seinem Chemda Genusa, Abt. אגרת השמד. Grätz, Geschichte VI. S. 316. Anmerkung 3. Besonders ist die Abhandlung „Moses ben Maimon“ in Geigers nachgelassenen Schriften B. III S. 34—50 und Anmerkung 17 daselbst S. 76 lesenswert [3]) Munk, Notice sur Joseph ben Juda 1842. S. 38. Vergl. Carm. Univ. J. 1850 Juni 459, doch dürfen wir nicht die andere Meinung Geigers darüber S. 76–77 in B. 3 seiner nachgelassenen Schriften übersehen, selbe verdient einer genauen Prüfung. [4]) Die betreffende Abhandlung ist S. 12—15 in dem קובץ von Lichtenberg, Leipzig, unter dem Titel: מאמר קדוש השם abgedruckt.

er sich unablässig hingab. Wir bewundern noch heute seine lichtvolle Darstellung und klare Auffassung der schwierigen Stellen, auch den kühnen Forschungen, die schon in den verschiedenen Einleitungen daselbst unsere Aufmerksamkeit fesselt. Im 23. Jahre (1158) begann er damit und im 33. Jahre (1168) vollendete er es. Wir sprechen später ausführlich über dieses großartige Werk, es war der erste Kommentar, der zur Mischna abgefaßt wurde. Aber auch in Palästina stellten sich bald andere Hindernisse gegen einen längern Aufenthalt ein. Die Sorgen zur Herbeischaffung des Lebensunterhalts machten sich für sie sehr fühlbar; sie suchten daher Aegypten auf, wo es ihnen gelang, sich einen Erwerb zu gründen. Sie ließen sich in Fostat (Altkahiro) nieder. David, der Bruder von Moses Maimonides, ein ebenfalls wissenschaftlich gebildeter Mann, begann Handelsgeschäfte mit Edelsteinen, von deren Ertrag sie leben konnten und es für Moses möglich wurde, sich an der Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu machen. So ging es lange Zeit gut, aber bald stellten sich mehrere Unglücksfälle ein. Es starb der Familienvater Maimon, später dazu, am Neujahrsfest, noch zwei Kinder. David Maimonides mußte eine längere Seereise unternehmen, auf der er Schiffbruch erlitt und mit seinem ganzen mitgenommenen Vermögen versank. Es waren schmerzvolle Ereignisse. Der Tod seines Bruders beugte ihn tief, er war völlig trostlos. Hierzu kam noch ein anderes Mißgeschick, das sich gegen sein eigenes Leben erhob. Ein Apostat (s. Apostaten) klagte ihn wegen seines Abfalls von der islamitischen Religion an, zu der er sich früher, wenn auch nur zum Scheine, bekannt hatte. Die Sache verlief noch glimpflich und ohne weitere schlimme Folgen. Aber der Schmerz um den Tod seines Bruders war nicht überwunden. Nur die Vertiefung in seine Studien und die Arbeiten an dem genannten Werke machten ihm allmählich seine Unglücksfälle vergessen. Er entschloß sich jetzt zu vermählen und heiratete die Schwester des Abul Maali, die ihm einen Sohn, den später gelehrten Abraham Maimonides (s. d. A.), geboren. Auch die wissenschaftlichen Arbeiten, die immer mehr bekannt wurden, verschafften ihm bald rühmliche Anerkennung und Verehrung. Aus verschiedenen Gegenden strömten Schüler zu ihm, vor denen er Vorträge hielt. III. Fernere Thätigkeit und Wirksamkeit auch nach außen, weitere schriftstellerische Arbeiten, seine Werke, Beurteilung und Kämpfe, verschiedener Briefwechsel, Gutachten, sein Tod, tiefe Trauer, die Nachwelt. Seine nächste Thätigkeit war die seines Standes als Arzt, die ihm seinen Lebensunterhalt sicherte; er wurde als solcher bald berühmt und gesucht. Auch der Sultan von Aegypten, Saladin, bediente sich seiner und erhob ihn zum Hofarzt. Seine Mußezeit verwendete er zu schriftstellerischen Arbeiten, aus denen mehrere verdienstvolle Werke hervorgingen. Die drei bedeutendsten waren: 1. dei schon genannte Kommentar zur Mischna; 2. der Gesetzeskodex „Mischna Thora", Wiederholung der Lehre, oder „Jad Chasaka", Starke Hand und 3. das religionsphilosophische Werk „More Nebuchim", Führer der Verirrten. Auch nach außen war seine Wirksamkeit bedeutsam. Die Juden in verschiedenen Gegenden wendeten sich in wichtigen Angelegenheiten an ihn und baten um Rat, Aufschluß und Beistand; er galt als Autorität bei ihnen, die seinen Aussprüchen unbedingten Gehorsam leisteten. So waren es die Juden in Jemen, die sich mit Anfragen an ihn wendeten. Es herrschten bei ihnen trostlose Zustände. Der Fanatismus der Muhamedaner erwirkte im Jahre 1171 die Verhängung des Religionszwanges über die Juden, sie sollten sich zum Islam bekennen oder auswandern. Ein großer Teil von ihnen fügte sich zum Schein und bekannten sich zum Islam. Im Innern hingen sie an ihrem jüdischen Glauben. Es war jedoch zu befürchten, daß sie, da sie meistens

unwissend waren, im Laufe der Zeit das Judentum vergessen und ganz dem Islam anhängen werden. Hierzu kam, daß ein Apostat, Namens Samuel Ibn Abam, in einer Schrift durch biblische Aussprüche die Wahrhaftigkeit des Islams nachzuweisen suchte. Andererseits trat unter den Juden ein messianischer Schwärmer auf, der sich als Vorläufer des Messias ausgab, was den Juden neue Verfolgungen heraufbeschwören konnte. Der gelehrte Alfujume in Jemen wendete sich daher in einem Schreiben an Moses Maimonides, dem er die Leiden und Befürchtungen schilderte und um Aufschluß und Rat bat, worauf Maimonides für sie 1172 ein ausführliches Trostschreiben in arabischer Sprache abfaßte und ihnen zusandte.[1]) Er ermahnte in demselben zum Ausharren und zur weitern engern Verbindung der Juden Jemens unter einander. Die Verfolgungsleiden der Juden seien wegen ihrer Religionswahrheiten und das sei etwas Erhebendes für sie. Die Geschichte des jüdischen Volkes weiß von vielen derartigen Verfolgungen, aber sie vermochten nicht Israel zu vernichten. Die Leiden sind zu unserer Prüfung und Läuterung da, um uns in der Religion desto mehr zu befestigen. Die biblischen Nachweise des Apostaten sind nichtig, die auch bei den Muhamedanern keinen Glauben finden. Der Eintritt der messianischen Zeit könne nicht bestimmt oder berechnet werden; es sind immer falsche Vorspiegelungen, die man zurückzuweisen habe. Das Auftreten falscher Messiasse (s. d. A.) wiederholte sich oft, was zum Unheil der Juden ausfiel. Zuletzt bat er, den Brief und dessen Vorlesen geheim zu halten, damit nicht Apostaten wieder Verläumdungen anbringen und Unglück heraufbeschwören. Das Sendschreiben verfehlte nicht, einen tiefen Eindruck auf die Juden Jemens zu machen. Sie vereinigten sich, auszuharren und zu dulden. Aber Maimonides begnügte sich nicht mit dem, was er geschrieben, sondern suchte andere Wege zur Abhülfe auf. Seine Verwendung für die Juden Jemens bei dem ägyptischen Sultan Saladin, dessen Hofarzt er war, bewirkte, daß die Verfolgung gegen die Juden ganz eingestellt wurde. Aus Dankbarkeit verehrten die Juden in Jemen mit schwärmischer Liebe ihren Retter; sie erwähnten seinen Namen im täglichen Gebete und flehten Gott an für die Verlängerung seines Lebens und dessen glückliche Tage, was sonst nur für den Exilarchen (s. d. A.) zu geschehen pflegte. Noch in demselben Jahre (1177) wurde Maimonides officiell zum Rabbiner von Kahiro ernannt, wo er ein Rabbinatskollegium von neun Gelehrten bildete; er verwaltete dieses Amt mit großer Umsicht und vieler Gewissenhaftigkeit. Gegen die Karäer (s. Sekte der Karäer) ordnete er an, daß man ihnen mit Freundlichkeit, Demut und Friedfertigkeit begegne, sie auch besuche, ihre Leichen begrabe, ihre Trauernden tröste und deren Kinder in den Bund Abrahams aufnehme, so lange sie nicht den Talmud und dessen Bekenner schmähen und sich selbst in den Schranken des Anstandes halten.[2]) In der Synagoge sorgte er für die Aufrechthaltung des Anstandes und der Würde und schritt gegen mißbräuchliche Gewohnheiten energisch ein.[3]) So schaffte er das leise Beten der Schemone Esre (s. d. A.) ab und bestimmte, daß die Einzelnen den lauten Vortrag des Vorbeters andächtig mit anhören und still mitbeten sollen. Von seinen litterarischen Arbeiten heben wir hier noch hervor, daß er im November (Kislev) 1180 seinen großen Gesetzeskodex „Mischne Thora“, משנה תורה, in hebräischer Sprache vollendete, ein epochemachendes Werk, woran er, wie er selbst angiebt, volle zehn

[1]) Dasselbe wurde später mehrere mal hebräisch übersetzt und mit dem Titel „Iggereth Theman“ oft gedruckt. Im Jahre 1873 wurde es vom Rabbiner David Halub nach einer Handschrift der Bibliothek von Dr. Adolf Jellinek gedruckt und mit Vorwort und kritischen Anmerkungen versehen. Es ist eine ausgezeichnete, lesenswerte Ausgabe. [2]) Maimonides Briefsammlung S. 45 p. ff. [3]) Responsen von David Ibn Simra edit. Livorno N. 94.

Jahre gearbeitet hat.[1]) Wir beabsichtigen auch über dieses Werk später näheres anzugeben. Wir nennen hier noch sein drittes, bedeutendes Werk, „More Nebuchim", Führer der Verirrten, das von der Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren, Gesetzen und Aussprüchen der biblischen Bücher und der jüdischen Religion überhaupt handelt und ein Buch der jüdischen Religionsphilosophie ist. Dasselbe wurde von ihm in arabischer Sprache abgefaßt, das von mehreren Gelehrten hebräisch übersetzt wurde, erst von Samuel Ibn Tibbon (s. d. A.), dann von Juda Charisi (s. Charisi). Die Uebersetzung des Erstern wurde oft gedruckt, auch nach derselben eine lateinische Uebertragung angefertigt, später auch eine deutsche unternommen. In neuester Zeit wurde auch der arabische Urtext desselben von dem verdienstvollen hochgelehrten Salomo Munk (s. A.) 1856—1866 in Paris in hebräischen Lettern mit französischer Uebersetzung, lehrreichen Anmerkungen und nützlichen Registern herausgegeben. Dieses Buch hat Maimonides etwa 1190 vollendet und seinem gelehrten Jünger Joseph Ibn Aknin zugeeignet; es besteht aus drei Teilen, von denen der erste von den biblischen Anthropomorphismen spricht; der zweite behandelt die These der Weltschöpfung, ob die Welt geschaffen oder von jeher existirte und der dritte hat die Darstellung der Gründe der biblischen Gesetze. Mehreres verweisen wir auf den Artikel „Religionsphilosophie" und „Philosophie und Judentum". Zuletzt setzen wir hier noch den Bericht seiner täglichen Beschäftigung nach seiner eigenen Angabe. Jeden Morgen begab er sich von Fostat nach Kahiro zum Sultan, wo er im Falle einer Krankheit oder eines Unwohlseins der Hofangehörigen den ganzen Tag verbleiben mußte, im besten Falle gelangte er erst gegen Mittag nach Hause, wo seine Zimmer voll von Leuten waren, die auf seine ärztliche Hülfe oder auf Belehrung warteten, so daß er oft erst spät in der Nacht etwas Nahrung zu sich nehmen konnte. Am Sabbat erledigte er nach dem Gottesdienste Gemeindeangelegenheit. Er starb im Alter gegen 70 Jahre. Die Anerkennung seiner Verdienste gipfelte bei seinen Freunden in dem Spruch: „Von Mose, dem Propheten, bis Mose (ben Maimon) trat keiner auf, der ihm glich!" IV. Seine Schriften. Von denselben nennen wir zunächst die drei Hauptwerke: 1. den Mischnakommentar; 2. den Gesetzeskodex „Mischna Thora" oder „Jad Chasaka" und 3. das philosophische Werk „More Nebuchim", Führer der Irrenden oder der Verirrten. A. Der Mischnakommentar. a. Abfassung, Zeit, Teile, Einleitung und Uebersetzung. Der Mischnakommentar, das erste seiner drei Hauptwerke, ist ein wahres Meisterwerk, an dessen Anfertigung er sieben Jahre gearbeitet hat. Er begann damit in seinem 23. Jahre (1158) und beendete es im Alter von 30 Jahren (1168)[2]). Es waren die unglückseligsten Jahre seines Lebens, die der Verfolgung und des unstäten Daseins auf Reisen nach fernen Ländern, auch auf den mit Gefahren verbundenen Seefahrten von Fez nach Acco, Palästina. In derselben verfaßte er dieses großartige Werk in arabischer Sprache, das er nach seiner Vollendung noch einer sorgfältigen Revision unterwarf und verschiedene Verbesserungen an ihm vornahm. Sein arabischer Text hat den Namen „Sirag", Beleuchtung.[3]) Ins Hebräische wurde derselbe übertragen: 1. der Seder Seraim von Juda Charisi im Jahre 1170—1235; 2. der Seder Moed von Joseph Afuel im J. 1397; 3. der Seder Naschim von Jakob Ibn Aksai und Chaim ben Salomo Ibn Bakai im J. 1298; 4. Seder Nesikim (mit Ausnahme von Aboth, den Samuel Ibn Tibbon übersetzte)

---

[1]) Sendschreiben an die Gemeinde Lünel (Gutachtensammlung Nr. 41. [2]) Nach andern waren es 33 Jahre. Vergl. darüber Graetz, Geschichte, B. IV. S. 325. Anmerkung 2. Siehe hierzu noch am Ende von Mischna Okzin Maimonides Mischnakommentar. [3]) Siehe über diesen Namen Geigers nachgelassene Schriften B. 3. S. 83. Anmerkung 31.

von Salomo ben Joseph Ibn Jakob; 5. Seder Naschim von Nathanel ben Joseph Ibn Almoli und 6. Seder Taharoth von einem Unbekannten. Lateinische Uebersetzungen dieses Mischnakommentars giebt es von Pococke (1604—1691) in seinem Porta Mosis und von Surenhus (1690). Von dem arabischen Urtext des Mischnakommentars haben sich nur einzelne Teile erhalten, als in dem genannten Buche Porta Mosis von Pococke. In neuester Zeit wurden von J. Derenburg in Paris und von andern Gelehrten mehrere Teile davon nach den Handschriften in den Bibliotheken herausgegeben. a) Einleitungen. Einleitungen hat der Kommentar: 1. zu Seder Seraim, als zur Mischna überhaupt; 2. zum 10. Abschnitt des Mischnatraktats Sanhedrin; 3. zum Traktat „Aboth", bekannt unter dem Namen „Acht Abschnitte", שמונה פרקים; 4. zum Seder Kedoschim; 5. zum Traktat Menachoth und 6. zum Seder Toharoth. b) Zweck und Darstellungsweise des Kommentars. Der Zweck der Abfassung dieses Kommentars war, das Verständnis schwieriger Mischnastellen zu erleichtern, was wegen der vielen verwickelten weitläufigen Diskussionen im Talmud oft sehr schwer wird. Auch sollte man den Abschluß eines Gesetzes schnell auffinden können. Maimonides bemühte sich daher, auch den Schluß der Verhandlungen nach ihren Ergebnissen in der Gemara unter Berücksichtigung der Angaben darüber in der Tosephta (s. d. A.), der Sifre (s. d. A.) und der Geonim (s. d. A.) aufzustellen, wobei er gewöhnlich dem gelehrten Alphasi (Rif) gefolgt war. Ebenso suchte er die Wort- und Sacherklärung deutlich und klar anzugeben. Bei schwierigen Stellen verstand er Definitionen von fremden Wissensfächern, als aus der Mathematik, Astronomie, Physik, Anatomie, Philosophie und der Ethik heranzuziehen, wobei er auf die Kenntnisse der Gesetzeslehrer aufmerksam machte; „man finde in der Mischna einen reinen Gottesbegriff und eine reine Sittenlehre vor, die den Vergleich mit den Lehren der Philosophen aushält". c) Inhalt der Einleitungen. Von den oben genannten Einleitungen des Mischnakommentars ist die inhaltreichste die zur ersten Abteilung der Mischna, Seder Seraim. In derselben wird erst von dem Gesetze, seiner Offenbarung und weiterer Mitteilung gesprochen. Diesem folgt die Definition von der Prophetie und des Wunders. Das Wunder habe nur geschichtliche Feststellung und Bedeutung, soll nicht die Lehre und das Gesetz bewahrheiten, die in sich den Beweis ihrer Wahrhaftigkeit haben. Darauf werden die fünf Arten des Gesetzes angegeben: 1. die von Moses überlieferte Gesetzeserläuterung; 2. die Mose auf Sinai geoffenbarten Gesetze, Halachoth Lemosche Missinai; 3. die Herleitungsgesetze; 4. die Gesetzeszäune, Geseroth und Sejagoth und 5. zeitgemäße Anordnungen, Tekanoth.[1]) Endlich wird von den sechs Ordnungen der Mischna und den Traktaten und Abschnitten derselben, auch über den Talmud u. a. m. gesprochen und die Weise der Abfassung des Kommentars zur Mischna dargestellt. Ferner werden die Gesetzeslehrer der Mischna namentlich angegeben. Die zweite wichtige Einleitung ist die zum 11. Abschnitt des Traktats Sanhedrin. Der erste Satz der Mischna daselbst: „Ganz Israel hat Anteil an der künftigen Welt, Olam haba,[2]) gab ihm Veranlassung, sich ausführlich über die nach dem Tode zu erwartende Vergeltung, Lohn und Strafe, auszusprechen. „Eine Partei", sagte er, „glaubt, daß das Paradies eine Stätte sei, wo man ißt und trinkt ohne Mühe und Arbeit; es Häuser von feinen Steinen und Betten aus Seide giebt; wo Ströme von Wein und wohlriechenden Oelen fließen u. a. m. Diese Partei ist arm an Erkenntnis, man empfindet Schmerz über deren Thorheit —, sie vernichtet die Majestät der

---

[1]) Vergl. hierzu die Artikel „Sinaitisches Gesetz", „Tradition", „Mündliches Gesetz", „Halacha", Mischna" und „Talmud" in dieser Real-Encyclopädie. [2]) Siehe die Artikel: „Welt, künftige", „Vergeltung", „Lohn und Strafe", „Paradies", „Zukunftsmahl", „Jenseits".

Thora. Wisse, wie der Blinde nicht erkennt die Gestalt der Farben, der Taube nicht vernimmt den Klang der Stimme, so verstehen wir in dieser leiblichen Welt nichts von dem Vergnügen in der geistigen Welt. Wir haben keinen Begriff von demselben, weil wir nur die leiblichen Freuden kennen, wie sie von den Sinnen empfunden werden, als z. B. vom Essen, Trinken u. s. w. Ebenso verstehen die Himmelswesen, denen die leiblichen Sinne abgehen, nicht unsere irdischen Freuden. Es giebt für die jenseitigen Freuden keine Bezeichnung; die Schrift hat für dieselben nur den Ausspruch: „Wie viel ist dein Gutes, das du deinen Verehrern aufbewahrt hast",[1]) ebenso lautet der Ausspruch der Weisen: „In der künftigen Welt giebt es weder Essen noch Trinken, die Gerechten weilen dort mit den Kronen auf ihren Häuptern und freuen sich des Genusses des göttlichen Strahles"[2]); ferner: „Alle Propheten weissagten nur für die Messiastage, aber das Jenseits hat kein menschliches Auge, als nur Gott geschaut".[3]) Deutlicher äußert er sich darüber in seinem größern Werke Jad chasaka Theil I. h. Teschuba Absch. 8. 1. „Das für die Gerechten aufbewahrte Gute (die Seligkeit) ist das Leben in der künftigen Welt".[4]) „In der künftigen Welt (Jenseits), da giebt es keinen Leib und nichts Leibliches, daher kein Essen und Trinken, keine Befriedigung leiblicher Lüste und Bedürfnisse, die Gerechten sind da mit ihren Kronen, d. h. sie weilen dort mit ihrer erreichten Erkenntnis; sie freuen sich des Strahles der Gottheit, d. h. ihre Erkenntnis und ihre Begriffe werden vollendeter". Nicht minder wertvoll ist die 4. Einleitung zu dem Traktat Aboth, der Sprüche der Väter. In acht Abschnitten, שמונה פרקים, entwickelt er eine Heilslehre für den Menschen. Er spricht: 1. von der Seele und ihren Kräften; 2. von den guten und schlechten Eigenschaften; 3. von den Seelenkrankheiten; 4. ihrer Heilung; 5. von den Seelenthätigkeiten in ihrer Richtung nach einem Hauptziele; 6. von der Selbstbeherrschung und dem ungetrübten sittlichen Streben; 7. von den Stufen der höhern Sittlichkeit; 8. von der menschlichen Natur, dem freien Willen, der Zurechnungsfähigkeit und der göttlichen Allwissenheit und Gerechtigkeit. Endlich erwähnen wir noch seine Aufstellung einer Glaubenslehre von 13 Glaubenssätzen am Ende seines Kommentars zur Mischna Sanhedrin Absch. 11, über die wir auf den Artikel „Dogmatik" verweisen. B. Sein zweites bedeutende Werk ist der Gesetzeskodex „Mischne Thora", משנה תורה, Wiederholung des Gesetzes, oder „Jad Chasaka", יד חזקה, Starke Hand. Dasselbe ist in hebräischer Sprache abgefaßt und besteht aus 14 Büchern, welche sämtliche in dem talmudischen Schrifttum behandelten Lehren und Gesetze systematisch in Rubriken teilt und in bestimmten Paragraphen wiedergiebt. Es ist ein Riesenwerk, woran er zehn Jahre, von 1170—1180 gearbeitet hat.[5]) Ein Vorläufer zu diesem großartig angelegten und ausgeführten Riesenbau war sein eigenes früheres Werk, der höchst schätzbare Mischnakommentar, von dem wir oben gesprochen. Die Gruppierung der Gesetze dort war ja an gewisse Traktate, oft verschiedenen Inhalts geknüpft, auch die Wiedergabe der Gesetzesverhändlung und deren Schluß mußte oft noch in weitläufiger Form geschehen; es war keine selbständige systematische Rubrizierung in kurzen, deutlichen Sätzen und Abschnitten, dies bewog ihn, sich nochmals an die Ausarbeitung dieses Gesetzeskodex, Jad Chasaka, zu machen. In den 14 Büchern desselben suchte er die Lehren und die Gesetze des ganzen Judentums nach Bibel, Talmud und der nachtalmudischen Litteratur bis auf seine Zeit in systematischer

---

[1]) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. [2]) Berachoth S. 17a. [3]) Sanhedrin S. 99a.
[4]) Das. הטובה הצפונה לצדיקים הוא חיי עוהב — שיזכה לנועם זה ויהיה בטובה זו.
[5]) Gutachtensammlung Nr. 41. Sendschreiben an R. Jonathan und an die Gemeinde von Lünel.

Ordnung, in kurzen, deutlichen Sätzen wiederzugeben. Lehre und Gesetz sind da in schönstem Einklang als eine Einheit aufgestellt, welche das Ganze zu keinem trockenen Formalismus werden lassen. So heißt das erste Buch „das Buch der Erkenntnis", ספר המדע, es handelt von der Erkenntnis Gottes. Sein erster Satz lautet: „Der Hauptgrund und die Säule der Weisheit ist zu erkennen, daß es ein Urwesen giebt, welches alle Kreatur ins Dasein gerufen hat". Der Lehre von Gott folgen die Bestimmungen der Sittenlehre (הלכות דיעות), wo er in den Bußregeln den Satz aufstellt: „Die Edeln aus allen Nationen der Welt haben Anteil am Leben in der künftigen Welt". Dem Buche von der Erkenntnis folgt „Das Buch der Liebe", ספר אהבה, das in seinen Abschnitten von der Gott schuldigen Liebe, Hingebung und Anhänglichkeit handelt, und zwar durch Gebet, das Bekenntnis der Einheit (Schemagebet), sein Wort zu lernen und zu lehren u. a. m. Das dritte Buch der Zeiten, Festzeiten, ספר הזמנים, hat die Gesetze von Sabbat, Fest, Neumond und stellt auch die kalendarischen Bestimmungen auf. Das vierte ist das von der Ehelichung und der Ehe, ספר נשים. Das fünfte ist das der Eheverbote und der Speisegesetze, ספר קדושה. Das sechste enthält die Bestimmungen über Eide, Gelübde, Enthaltsamkeit, Schätzungen und Bannweihungen. Das siebente handelt von den Saaten, Armenspenden, Heben, Zehnten, Erstlingen, Erlaß- und Jubeljahre. Das achte vom Gottesdienst, הלכות עבודה, vom Tempel, Altar und Opfer. Das neunte von den Reinheitsgesetzen, ספר טהרה. Das zehnte enthält die Gesetze von den Schäden, ספר נזיקין, Geldschädigung, Diebstahl, Raub, Verlornes, Verwundungen und Mord. Das elfte von Kauf und Verkauf, קנין. Das zwölfte von den Rechten, משפטים. Das dreizehnte von dem Richterstand, ספר שופטים, dem Synhedrion und dessen Strafbefugnis u. a. m. Das vierzehnte endlich von den Königen und den Kriegsgesetzen, ספר מלכים. Nach dem Bekanntwerden und der Verbreitung dieses großartigen Gesetzeskodex machten sich bald Stimmen für und gegen dasselbe geltend, die Einen blickten voll Verehrung auf den Autor desselben und hoben himmelan dessen Verdienste, während die Andern es nicht an Schmähungen fehlen ließen, sie schrieben scharfe Kritiken gegen dieses Werk und suchten dasselbe völlig zu mißkreditieren. An der Spitze der letzteren stand der Gelehrte Abraham ben David aus Posquiers. Wir bitten, darüber den Artikel „Abraham ben David" und den ausführlichen Artikel „Philosophie und Judentum" nachzulesen. C. Sein drittes höchst verdienstvolles Werk ist das schon oben genannte Buch: „More Nebuchim", מורה נבוכים, Führer der Verirrten, das eine philosophische Auffassung des Judentums enthält, die Vereinbarkeit der Ideen und Lehren der Philosophie mit den Ideen, Lehren und Gesetzen der jüdischen Religion darlegt und so eine Religionsphilosophie des Judentums aufstellt. Es ist ein bahnbrechendes, epochemachendes Werk, welches eine vernünftige, verstandesgemäße Begründung des Judentums geschaffen hat. Wir berichten darüber in den Artikeln: „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie". Von seinen andern kleinern Schriften nennen wir 1. Das Buch der Gebote, ספר המצות, welches von vielen als Vorläufer oder Einleitung seines Gesetzeskodex „Jad Chasaka", von andern als Anhang zu demselben gehalten wird.[1]) In demselben erfolgt eine geordnete, sorgfältige Aufzählung der im Talmud angegebenen Zahl der Gebote, nämlich 613 Gebote, und zwar 248 Gebote und 365 Verbote. Die Veranlassung hierzu war die irrige und verwirrende Aufstellung derselben bei

---

[1]) Zu den ersteren gehören Jost in seiner Geschichte Bd. 2 und Cassel S. 263. Letztere sind Graetz, Gesch. Bd. 6. S. 346. u. a. m.

seinen Vorgängern, als die von Simon Kahiro (s. d. A.) in seinem Buche Halachoth Gedoloth und die der Paetanim (s. Liturgische Poesie) in ihrem Asharoth zum Wochenfest. Zur Beseitigung dergleichen Irrtümer stellte er 14 Grundsätze auf, nach denen eine geordnete, sorgfältige Aufzählung erfolgen könne. Diese Schrift wurde arabisch abgefaßt und führte den Titel: „Kitab Ascharia". Ins Hebräische übertrugen dasselbe Moses Ibn Tibbon (s. d. A.), Abraham ben Chasdai und Salomo ben Ajub, von denen es den hebräischen Titel „Sefer Hamizwoth", Buch der Gebote, erhielt. Allgemein beliebt und oft gedruckt wurde dasselbe in der hebräischen Uebersetzung des Moses Ibn Tibbon, aber dem Nachmanides (s. d. A.) lag die von Abraham ben Chasdai vor, doch wurde von den zwei andern Uebersetzungen keine gedruckt. Aber doch auch diese Schrift hatte später ihre Gegner und zwar trat Nachmanides als solcher auf, der die Gebotaufzählung des Simon Kahiro in Schutz nahm. Bald jedoch fanden sich wieder Gelehrte, die für Maimonides eintraten und ihn rechtfertigten, als z. B. Isaak Leon Ibn Zur ben Salomo in Ankona in seinem Buche Megillath Ester (im 16. Jahrh.). Maimonides selbst nahm eine zweite Revision dieses Buches mit mehreren Verbesserungen vor. Kühn ist in dieser Schrift die genaue Bezeichnung, welche Gesetze biblisch und welche rabbinisch zu halten sind. „Nicht alles", sagt er, „was im Talmud aus Schriftversen mittelst der dreizehn Regeln (s. Exegese) hergeleitet wird, hat Anspruch als biblisch zu gelten. Biblisch sind die neben den im biblischen Schrifttume angegebenen Gesetzen als Tradition ohne Meinungsverschiedenheit im Talmud verzeichnet sind, da wirkliche traditionelle Gesetze ohne Widerspruch von andern aufgenommen werden müssen. Andere Schriften von ihm sind seine Kommentare zu mehreren Talmudtraktaten als: der zum Traktat Rosch haschana[1]), Sanhedrin[2]), Schabbat[3]), Sanhedrin[4]), Gittin und Cholin[5]). Diesen reihen wir 3. seine Briefe und Gutachten an, אגרות ותשובות. Einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt er nach fast allen von Juden bewohnten Gegenden in Arabien, Palästina, Aegypten, auch in Spanien und Frankreich. Die Verbreitung seiner Schriften und die Kenntnisnahme von deren Inhalt haben ihn, wie bereits bemerkt, das Ansehen und die Verehrung als eine Autorität verschafft, aber auch Gegner hervorgerufen. Hierzu kamen die vielen Anmeldungen von Gelehrten, die seine in arabischer Sprache abgefaßten Werke ins Hebräische zu übersetzen sich anboten. Auch über Gesetzesentscheidungen bei neuen, im Gesetze nicht vorgesehenen Fällen, trafen Anfragen ein. Die Gutachten und Antworten wurden später zusammengestellt und gedruckt.[6]) Sie sind für die Geschichte und das Ritualgesetz der Juden von Bedeutung. Wir heben von denselben hervor: das Schreiben „Iggereth Haschemad", אגרת השמד, auch מאמר קידוש השם׳, das er auf Anfragen in Fez 1165 anfertigte, eine Abhandlung, ob der Muhamedanismus zu den götzendienerischen Religionen zu rechnen sei. Maimonides verneint dies und hält die Juden, die zwangsweise Scheinislamiten geworden, aber im Herzen dem Judentume weiter anhängen, als Anhänger des jüdischen Glaubens, die er zum treuen Ausharren ermahnt. Wir haben von dieser Schrift schon oben gesprochen. Das nächst wichtige Schreiben ist das nach Jemen, im J. 1172, bekannt unter dem Titel אגרת תימן, betreffend die gegen die Juden verhängten Verfolgungen und gegen einen in ihrer Mitte

---

[1]) Derselbe wurde in neuester Zeit von J. Brüll in Paris nach einer Handschrift der Bibliothek veröffentlicht. [2]) Den Bezalel Aschkenasi noch gesehen hat. [3]) Auch diesen Kommentar des Maimonides benutzte er. [4]) Mahram Alschkar hatte denselben noch. [5]) Siehe über diesen und dem vorher genannten Kommentar zu den Traktaten die Biographie des Maimonides von Weiss in seiner hebräischen Monatsschrift בית תלמוד. [6]) Im J. 1765 wurden sie mit dem Titel פאר הדור gedruckt, aber in neuester Zeit von Lichtenberg in Leipzig unter dem Titel קובץ.

als Vorbote des Messias Auftretenden. Wir haben auch über diese Schrift schon oben berichtet. Eine dritte Abhandlung unter dem Titel, מאמר תחיית המתים ist die über die Auferstehung, aus dem J. 1191, gegen die Polemik des Rabbiners Samuel Halevi in Bagdad über die Angabe des Maimonides von der Auferstehung. Ferner kennt man ein Schreiben von ihm nach Marseille (1194) über den Wert oder Unwert der Astrologie. Wir erwähnen noch seine Schrift über Logik, betitelt „Miloth Hagajon", die Moses Mendelssohn deutsch übersetzt und kommentiert hat. Ferner existieren noch zwei kleine Schriften von ihm: 1. „Perakim Hazlacha", Abschnitte über die Glückseligkeit, פרקי הצלחה, und 2. über die Einheit Gottes, מאמר היחוד.[1]) Von seinen medizinischen Schriften ist nur eine gedruckt, betitelt „Pirke Mosche", פרקי משה, Abschnitte von Moses.[2]) Nicht unerwähnt lassen wir hier noch seine astronomische kalendarische Schrift: מאמר העבור.[3]) — V. Aufnahme, Beurteilung, Gegner, Verehrer, Kämpfe, Aufklärung und Zurückweisung. Im Laufe von kaum zehn Jahren hatten sich die Schriften Maimonides, besonders seine drei Hauptwerke, einer weiten Verbreitung unter den Juden dreier Weltteile, Asiens, Afrikas und Europas, zu erfreuen, sodaß von denselben gesagt werden konnte, sie wären bis an das Ende der civilisierten Welt gedrungen.[4]) Die jüdischen Gelehrten in Spanien, Südfrankreich, Italien, sowie die in Arabien, Palästina und Aegypten machten sie zu ihrem Lieblingsstudium und beschäftigten sich mit deren Inhalt. Diese günstige Aufnahme erweckte neben den Verehrern derselben auch Gegner. Maimonides hat in denselben für das Judentum, für dessen Ideen, Lehren und Gesetze eine vernunftvolle Basis geschaffen, so daß sie mit den Lehren des Rechts und der Ethik der Philosophen wetteifern konnten. Alles versuchte er nach vernünftigen Grundbestimmungen zu beleuchten. Das hat bei den meisten hervorragenden jüdischen Denkern in Spanien und Südfrankreich epochemachend gewirkt, aber es blieb doch noch immer ein großer Teil unter den Juden anderer Länder, denen diese Art von Behandlung und Darstellung der jüdischen Religionslehren und Gesetze fremd erschien, die sie mit einem gewissen Argwohn erfüllte, der sich bis zu einer Gegnerschaft steigerte. Schon die Einleitungen zu seinem Mischnakommentar haben gewisse Gegenstimmen hervorgerufen. So rechnet er in der Einleitung zum Seder Seraim in der Angabe der Gesetze fünf Arten derselben auf, von denen nur zwei, die der überlieferten Schrifterklärung, Tradition und die der Halacha Lemosche Missina als geoffenbarte gelten, dagegen gehören die der dritten Art, die auf Erwägungen, Folgerungen, Meinungen סברות, beruhen; ebenso die der vierten Art die der Vorsorge und Vorhut גזירות und סייגות und der fünften die der Zeiteinrichtungen תקנות, nicht zu denselben, daher sie nur als rabbinisch gelten können. Man kannte wohl diese Klassen von Gesetzen, aber ließ die Unterschiede nicht gelten, sondern stellte für sämtliche den Grundsatz auf: „Alles was die Rabbinen verordneten, habe man gleich den Schriftgesetzen anzusehen כל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון". Es ließen sich schon darüber da und dort Gegenstimmen hören.[5]) Bedeutender war der Angriff gegen seine Aeußerungen in der Einleitung zur Mischna Sanhedrin, Abschn. 11. Chelek, wo er Alles gegen die sinnlichen Angaben Vieler über das Fortleben des Menschen nach dem Tode in der künftigen Welt, עולם הבא, rein geistig darstellt, Hölle und Paradies

[1]) Letzte wurde 1847 in Berlin von Steinschneider herausgegeben. [2]) Erschienen in Lemberg 1864. [3]) Siehe: „Kalender". [4]) Vergl. die Briefsammlung von Maimonides 5 b an die Gemeinde Marseille, auch daselbst S. 38 b an Samuel ben Ali und das. S. 15 a an Joseph ben Aknin; hierzu die Sendschreiben in Birchath Abraham edit. Goldberg, Lyk 1860, das. Einleitung Blatt 3 a. [5]) Siehe „Tradition".

gar nicht nennt, auch den Auferstehungsglauben kaum berührt. Noch schärfer und deutlicher wird diese Lehre in seinem zweiten großen Werke „Jad Chasaka" h. Teschuba, Abschn. 8, 1 und 2 vorgetragen: „In der künftigen Welt hat der Mensch weder Körper noch leibliche Form, die Seelen der Menschen ohne Körper gleichen den Engeln, für sie ist weder Essen noch Trinken und andere sinnlichen Genüsse". Es bemerkt dagegen der Gelehrte Abraham ben David in Posquiers in seinen kritischen Glossen: „Die Worte dieses Mannes scheinen zu sagen: „Es gebe keine Auferstehung für die Leiber, sondern nur für die Seelen". Aber bei meinem Leben, nicht das ist die Meinung unserer Weisen, deutlich lehren sie: „Die Gerechten werden einst in ihren Gewändern auferstehen".[1]) Stärker und zahlreicher waren die Angriffe gegen seinen Gesetzeskodex „Jad Chasaka" überhaupt. Samuel ben Ali Halevi, Rabbiner in Bagdad mit seinen Jüngern behaupteten, daß nur das Lehrhaus in Bagdad die wahre Lehrstätte für den Talmud sei, gründliche Entscheidungen könnten nur von da kommen.[2]) Ein Anderer, Pinchas ben Meschullam, ein Rabbiner aus der Provence, tadelte, daß er nicht die Namen der Lehrer nannte, welche die Gesetze angaben und behandelten; sie geraten dadurch in Vergessenheit; auch fehlen bei den Gesetzen die Belege aus dem Talmud und den andern Schriften. Wieder Andere machten geltend, daß durch die Kodifizierung das Talmudstudium verringert und überflüssig werde. Als Hauptgegner mit gewichtigen Ausstellungen und Angriffen gegen den Gesetzeskodex des Maimonides trat der schon genannte Gelehrte Abraham ben David (s. d. A.) aus Posquiers, der kritische Anmerkungen zu sämtlichen vier Teilen geschrieben; es ist wahrscheinlich, daß Maimonides von denselben keine Kunde hatte, da wir in seinen Briefen keine Erwähnung von ihm finden. Schon zur Vorrede dieses Gesetzeskodex haben wir seine wichtige Gegenbemerkung: „Wohl hat er, Moses ben Maimon, einen guten Zweck im Auge, aber er verfehlte ihn, er wich von dem Wege ab, den die Verfasser früherer Zeit gegangen. Diese brachten Belege für ihre Angaben, welche sie im Namen ihrer Gewährsmänner niederschrieben. Das war von großem Vorteile. Denn oft ist die Meinung eines Gelehrten unter Hinweis auf eine Beweisstelle geneigt, eine Sache zu verbieten oder zu erlauben, erfährt er jedoch, daß ein größerer Gelehrter einer andern Meinung den Vorrang einräumt, so wird er oft die seinige aufgeben". Ein solcher Einwurf ist allerdings nicht zurückzuweisen. Nächst diesem hätten wir noch eine Menge anzugeben, die direkt Gesetzesangaben angreifen und sie als Irrungen bezeichnen. Bei einem solch großen, umfangreichen Werke, das sich über alle Teile des Talmuds mit allen ihren Gesetzesverhandlungen erstreckt, gab es gewiß mehreres, was übersehen wurde oder wobei man anderer Meinung war, darf dies nicht befremden. Derartige Kritiken haben ihren guten Zweck und würden gewiß auch von Maimonides dankbar angenommen, wenn dieselben ihm zugeschickt worden wären. So sandte der Gelehrte R. Jona aus Lünel 24 Ausstellungen gegen seinen Gesetzeskodex ihm ein. Maimonides dankte freundlich dafür und bat, ihm ferner derartige Kritiken zuzusenden, um ferneren Irrtümern vorzubeugen.[3]) Aber die Art und Weise der Angriffe des Abraham ben David mit den Schmähungen dabei, war des Gelehrten unwürdig und verrät einen parteiischen, innern Groll. So ruft er in Bezug auf die Stelle, wo gemahnt wird von Gott jede leibliche Bezeichnung fernzuhalten, sodaß der, welcher dagegen handelt, als „Min" (s. d. A.) gebrandmarkt werden soll:[4]) „Es gab größere und bessere Männer als er, die das thaten". Ferner beschuldigt er oft den Verfasser: er wolle nur irre leiten, man traue ihm

[1]) Jad chasaka h. Teschuba Absch. 8. 2. Vergl. hierzu die Artikel „Auferstehung" und „Welt, künftige". [2]) Vergl. den Brief an Joseph ben Aknin in den schon genannten Briefsammlungen. [3]) Respons Maimonides 49. [4]) Maim. p. Teschuba 3. 7.

nicht w. a. m." Bei dem Allen dürfen wir nicht verkennen, daß dessen Absicht war, der Gelehrte soll die Quellen selbst aufsuchen und sich nicht auf das Angegebene verlassen.[1]) Auch versäumt er nicht, an vielen Stellen einzugestehen und auszurufen: „Das hat er richtig angegeben"; „so hat er gut geurteilt",[2]) auch lobt er dessen Meinung und sein Urteil.[3]) Unerbittlich ist er nur bei den Stellen in seinem Kodex, die eine philosophische Basis zu haben scheinen. Trotzdem war die Würdigung dieses Werkes bei seinen Freunden groß. So schreibt Schescheth Benvinisti an die Weisen Lünels:[4]) „Bevor man in Spanien den Gesetzeskodex Maimonides hatte, beschäftigte man sich mit Alfassis Werk, noch mehr mit dem Talmud, was für die Juden oft so schwierig war, daß sie auf den Ausspruch des Rabbiners angewiesen waren. Aber so sie den maimonidischen Kodex erhielten mit seiner leichtfaßlichen Sprache und lichtvollen Ordnung, gingen ihnen die Augen auf, sie kopierten ihn jeder für sich, ihr Geist vertiefte sich darin, es versammelten sich jung und alt und suchten sich den Inhalt anzueignen". Man überhäufte den Verfasser mit Lobeserhebungen und nannte ihn: „Der Einzige der Zeit", „die Fahne der Gelehrten", „der Erleuchter Israels Augen". Man ordnete sich seinem Urteile unter und erbat sich Belehrungen von ihm. Mehreres über sein drittes Hauptwerk „More Nebuchim, Führer der Irrenden" verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie".

Manasse ben Israel, richtiger Menasche ben Israel, מנשה בן ישראל, geb. in Amsterdam 1604, gest. in Middelburg 1657. Rabbiner der jüdisch-portugiesischen Gemeinde in Amsterdam, ein ausgezeichneter Prediger, bedeutender Sprachenkenner und bewunderter Gelehrter, der auch mit der Wissenschaft der christlichen Theologie vertraut war. Er wurde 1604 in Amsterdam geboren; sein Vater hieß Joseph ben Israel, der in Portugal zwangsweise Christ wurde, aber, nicht desto weniger gleich allen damaligen Marannen, Scheinchristen, dem Judentum treu blieb und geheim das jüdische Religionsgesetz beobachtete. Diese Anhänglichkeit an die Religion seiner Ahnen wurde jedoch der Inquisition in Portugal bald verraten, sodaß er fliehen mußte und froh war, bei Verlust seines Vermögens mit seiner Familie nach Amsterdam entkommen zu sein. Hier wurde ihm sein Sohn Menasche 1604 geboren, der in seiner frühen Jugend eine ungewöhnliche geistige Begabung verriet. Der Vater wendete auf seine Erziehung und Bildung die größte Sorgfalt. Der aus Fez nach Amsterdam eingewanderte gelehrte Isaak Usiel wurde sein Lehrer. Er führte ihn nicht blos in Bibel und Talmud ein, sondern suchte ihm auch andere Wissensfächer beizubringen. Besonders waren es fremde Sprachen, deren Erlernung er besorgte. So erlangte Menasche eine vielseitige Bildung. Gerühmt wurde sein Talent zur Erlernung fremder Sprachen und Anfertigung von Predigten, die er mit einer gewissen Eleganz vortrug. Er verstand sich in zehn Sprachen schriftlich und mündlich auszudrücken,[5]) und bei seinem Tode waren es 400 Predigten in portugiesischer Sprache, die er hinterließ. Im Alter von kaum 18 Jahren bekleidete er schon an der Stelle seines verstorbenen Lehrers Isaak Asiel das Amt eines Predigers. Er verheiratete sich darauf mit einer Urenkelin des weithin bekannten Isaak Abarbanel (s. d. A) Rahel Soeirä und führte mit ihr eine glückliche Ehe. Menasche fühlte sich geehrt und gehoben, aus der Familie Abarbanels geheiratet zu haben, die der Sage nach in direkter Linie aus dem königlich davidischen Hause abstammte. Aus dieser Ehe

---

[1]) Siehe Weiss Biographie Maimonides S. 259—60. [2]) Maimonides p. Theschuba 4. 7.; h. Succa 5. 22; h. Gesela 13. 15. [3]) H. Macholoth hassuroth 10. 20 יפה הוא בעיני oder סברה סברה לו יפה. [4]) Handschriftlich aus der Bibliothek von Carmoly, zitiert in Graetz, Geschichte B. VI. S. 350. [5]) Thesor de Dinim 151 a.

erhielt er eine Tochter, Hanna Gracia, und zwei Söhne, Joseph und Samuel. Einen berühmten Namen machte ihm seine Schriftstellerei, durch die er die Verehrung und Freundschaft auch christlicher Gelehrten erlangte. Kaspar Barläus, Gerhard und Isaak Vossius, Hugo Grotius w. a. m. gehörten zu denselben. Diese mit noch andern ließen es sich nicht nehmen, ihn auch als Prediger kennen zu lernen. Sie besuchten seine Synagoge und hörten seine Predigten an. Unter diesen befand sich auch ein portugiesischer Geistlicher, der berühmte Prediger Antonio Viegra, der ihn zu bekehren versuchte.[1]) Das Hauptwerk seiner Schriften, woran er viele Jahre arbeitete, war der Conciliador in spanischer Sprache, wo er sämtliche scheinbar sich widersprechen`e Bibelstellen auszugleichen suchte.[2]) Dieses Werk erregte schon in Betracht der großen Gelehrsamkeit und ausgebreiteten Belesenheit darin,[3]) er benutzte in dem ersten Teil über 210 hebr. Werke, 54 griechische, lateinische u. a. m., großes Aufsehen; es wurde ins Lateinische und Italienische übersetzt, und gewann einen weiten Kreis von Gelehrten, die es gern studierten.[4]) Diesem folgte die Abfassung mehrerer andern Schriften in lateinischer, spanischer und hebräischer Sprache. Die bekanntesten waren: 1. De termino vitae, das Ende des Lebens; 2. De resurrectione mortuorum, über die Auferstehung der Toten; 3. De Fragillidad humana, die menschlichen Schwächen; 4. Nisohmath Chajim, das Leben der Seele; 5. Tesoros des Divinos, über die 613 Gebote; 6. Esperanca de Israel, die Hoffnung Israels, מקוה ישראל. Bei diesen schriftstellerischen Arbeiten war er von Sorgen für die Aufbringung der Kosten seines häuslichen Gebrauchs überhäuft. Die Besoldung seines Amtes als Rabbiner war sehr spärlich, und deckte den Unterhalt seines Hauses nicht. Er mußte daher seinen Sinn mehr auf das Praktische und Gewinnbringende richten. So errichtete er eine Buchdruckerei, aus der im Januar 1627 ein hebr. Gebetbuch nach spanischem Ritus hervorging. Menasche hatte das Verdienst, die erste hebräische Buchdruckerei in Amsterdam errichtet zu haben. Das Zweite, was er drucken ließ, war eine Grammatik der hebr. Sprache von seinem vorhin genannten Lehrer Usiel. Darauf folgte eine Schrift von ihm, der Index zum Midrasch Rabboth, betitelt: פני רבה. Wir übergehen hier die weitern Berichte von seiner fernern schriftstellerischen Thätigkeit und seinen Arbeiten für die Subsistenz seines Hauses und wenden uns zu dem großartigen Akt seiner Thätigkeit zur Erlangung der Wiederaufnahme der Juden in England. Frühe schon fand Menasche ben Israel durch die Empfehlung seines Freundes Isaak Vossius bei der gelehrten Königin Christine von Schweden freundliche Aufnahme. Er hatte die Absicht, bei ihr wegen der Aufnahme der Juden in die skandinavischen Länder vorstellig zu werden. Die Abdankung der Königin hat jedoch die Ausführung vereitelt. Dafür lenkte er jetzt seine Aufmerksamkeit nach England, um da seine Arbeiten der Wiederaufnahme der Juden zu versuchen. Die Stimmung bei den Großen in England, auch bei mehreren Geistlichen und Gelehrten daselbst schien um diese Zeit einen für die Juden günstigen Umschwung genommen zu haben. Bei vielen christlichen Mystikern in Deutschland machte sich die Annahme geltend, daß die Zeit der Wiederherstellung des ehemaligen Glanzes Israels nicht mehr fern sei.

---

[1]) Vergl. Kaiserlings Biographie Menasche ben Israel S. 91, Anmerkung 16. [2]) Der lateinische Titel davon war: „Conciliator sive De convenientia locorum. S. Scipturae qui pugnare inter se videntur, Opus ex vetustis et recentioribus omnibus Rabbinis magna industria ac fide congestum. Frankfurt 1632. Der erste Teil erschien 1632, der zweite 1641, der dritte 1650 und der vierte 1651. [3]) Lateinisch übersetzte es Dionysius Vossius und italienisch Marco Luzzuto. Vergl. Jahrbuch für Israeliten von Busch IV. 110. [4]) Die bedeutendsten Rabbiner bewunderten und empfahlen es und mehrere Freunde des Verfassers besangen dasselbe. Siehe Kaiserling, Biographie S. 97.

In diesem Sinne schrieb ein Johannes Mechinger, Abkömmling eines alten Adelsgeschlechts in Tyrol, an Menasche ben Israel: „Wisse, daß ich eure Glaubenslehren gebührend würdige und mit andern Glaubensgenossen eifrig wünsche, Israel möge sich des alten Ruhmes und Heiles wieder erfreuen".[1]) In diesem Sinne schrieb ein Jünger von Jakob Böhme, ein Edelmann, an den Chacham Abraham Frankenberg.[2]) Diese mystische Erweckung verbreitete sich in England in viel stärkerem Maßstabe. Die Puritaner setzten das Gesetz allgemeiner Religionsfreiheit durch. Oliver Cromwell machte im Sinne der Puritaner die Aeußerung: „Groß ist mein Mitleiden mit diesem armen Volke (den Juden), welches Gott erwählt und ihm sein Gesetz gegeben!"[3]) Ein puritanischer Prediger wünschte, ein Knecht Israels zu werden und ihm auf Knieen zu dienen. Ein Schriftsteller schlug vor, den Sonnabend statt des Sonntags zum Ruhetag zu bestimmen.[4]) Andere wünschten die mosaischen Staatsnormen für England gültig zu erklären.[5]) Der ehemalige Sekretär im Parlament Eduard Nicholas ging soweit, daß er eine Schutzschrift für die Juden schrieb unter dem Titel: „Apologie für die edle Nation der Juden und die Söhne Israels".[6]) In derselben führte er aus, daß der Religions- und Bürgerkrieg in England eine gerechte Strafe wegen der Verfolgung der Juden durch die Engländer sei; dringend sei daher die Mahnung, diese große Sünde durch Zulassung und brüderliche Behandlung derselben wieder gut zu machen. Mit Hinweisung auf die zahlreichen Bibelstellen zu Gunsten der Juden gedenkt er eines Predigers, der im Parlament den Bibelvers (Ps. 105, 15): „Rührt meine Gesalbten nicht an und mißhandelt nicht meine Propheten" zitierte, und dabei ausrief: „Die gute oder schlechte Behandlung des Gottesvolkes, der Israeliten, bedingt das Wohl oder das Weh der Welt!" Es sei daher unsere Pflicht, die Juden zu begünstigen und zu trösten!" Menasche war von diesen Stimmen, die einen günstigen Umschwung für die Juden darlegten, tief ergriffen; sein innerer Drang trieb ihn, sich nun endlich an das Werk der Wiederaufnahme der Juden in England zu machen. Er korrespondierte in dieser Angelegenheit mit den einflußreichsten Freunden und Gelehrten in England; er fand bei ihnen, sowie bei andern Vorurteilsfreien unter den Großen Englands, besonders bei dem schon genannten Eduard Nicholas, Beistand, so daß er sich schon 1650 mit einer Petition an das „Lange Parlament" wandte; er widmete ihm seine Schrift „Die Hoffnung Israels", worin von den unsäglichen Leiden der Juden in den Ländern der Inquisition und von der Hoffnung auf endliche Erlösungstage gesprochen wird, zuletzt erteilt sie über den Aufenthalt der vermißten zehn Stämme des israelischen Volkes Auskunft. Sie wohnen zerstreut in der Tartarei, in China u. a. O. Diese Schrift war in lateinischer Sprache abgefaßt und wurde mit einem Begleitschreiben einer hochgestellten und gelehrten Persönlichkeit in England überreicht, um sie dem Parlamente und dem Staatsrate vorzulegen. In dem Begleitschreiben bat er: „Der Staatsrat und das Parlament mögen den Juden die Erlaubnis erteilen, nach England zu übersiedeln, dort freie Religionsübung zu halten und den Bau von Synagogen vorzunehmen. Er selbst sei entschlossen, nach England zu kommen, um in der Angelegenheit zur Uebersiedlung der Juden mit thätig zu sein; er bitte um die Erlaubnis hierzu".[7]) Menasche hatte sich dabei nicht verrechnet; das Parlament nahm die Widmung huldvoll an und erteilte ihm bereitwilligst den Paß zur Reise nach England. Lord Middelsex sandte ihm ein Dankschreiben, das die Ueberschrift trug: „Meinem teuern Bruder, dem berühmten Philosophen

[1]) Graetz, Gesch. B. 10. S. 91. [2]) Das. [3]) Das S. 94. [4]) Das. [5]) Das. S. 95. [6]) Apology for the honorable nation of the Jews by Edward Nicholas, London 1649. Vergl. Graetz, Gesch. 10. S. 96. Anmerkung 1. [7]) Vergl. Menasches „Rettung der Juden". Kap. 7.

Manasse ben Israel!" Zugleich wurde er von der Nachricht überrascht, daß der englische Gesandte in Holland, Lord Oliver Saint John, ein Verwandter Cromwels, die Synagoge besuchen wolle. Menasche sorgte für dessen Empfang mit Musik, Hymnen und Jubel (August 1651). Doch war es ihm erst im Jahre 1655 in Folge des zwischen England und Holland ausgebrochenen Krieges möglich, die Reise nach England ungehindert zu unternehmen. Zu seinen Begleitern gehörten mehrere der vornehmen Juden Amsterdams und sein Sohn Samuel. Im Oktober 1655 befand er sich in London. Er überreichte bald nach seiner Ankunft dem Lord Protektor seine Adresse. Gleichzeitig veröffentlichte er eine Erklärung an die Republik Englands, in der er den Grund seiner Ankunft dem englischen Volke anzeigte[1]) und zugleich mit warmer Beredsamkeit die Vorurteile gegen die Juden widerlegte und die Vorteile aufzählte, die die Aufnahme der Juden dem Staate und den verschiedenen Volksklassen bringen würde. Er wies dazu auf die Länder hin, die sich durch die Juden im Handel und Gewerbe hoben und an Reichtum zunahmen. Das Resultat war, daß zwar die Wiederaufnahme der Juden in England gesetzlich und formell nicht beschlossen wurde, dagegen sollte man Einzelnen, die darum nachsuchten, die Erlaubnis, sich in England niederzulassen, erteilen. Menasche selbst erwies Cromwel seine persönliche Hochachtung und setzte ihm 100 Pfd. Sterling als Jahresgehalt aus. Menasche verfaßte darüber 1656 eine Denkschrift „Rettung der Juden", in der er den wesentlichen Inhalt der Adresse und der Erklärung kurz wiedergab. Dieselbe wurde später in mehrere Sprachen übersetzt; ins Deutsche übertrug sie Dr. Marcus Herz in Berlin, zu der Moses Mendelssohn eine Vorrede schrieb.[2]) Menasche ben Israel starb, in Folge der Ueberanstrengung und der Aufregungen in London, auf seiner Rückreise aus England in Middelburg 1657. Seine Leiche brachte man nach Amsterdam, wo sie ein feierliches, würdevolles Begräbnis erhielt. Tiefe Trauer um ihn gab sich in allen jüdischen Gemeinden kund. Schmerzlich empfand man den Verlust eines bedeutenden Kämpfers für Juden und Judentum, eines hervorragenden Mannes des Jahrhunderts. Mehreres von ihm, als von seinem Auftreten als Apologet des Judentums und der Juden siehe den Artikel „Apologetik" und „Apologeten" dieser R. E.

Meir ben Baruch aus Rothenburg an der Tauber.[3]) מאיר בן ברוך מרוטנבורג. Geb. 1230, gest. 1293. Bedeutende rabbinische Persönlichkeit, die erste Autorität der Juden in Deutschland in der ersten Hälfte des 13. Jahrh., erster offizieller Großrabbiner des Deutschen Reiches unter Friedrich II., einer der letzten Thosaphisten (s. d. A.). Seine Rabbinersitze waren Rothenburg, Kostnitz, Worms und Mainz. Von seiner Jugendgeschichte weiß man, daß er in Worms geboren wurde, wo er auch beerdigt liegt. Er verbrachte seine Jugendjahre in Würzburg, dann in Frankreich und später in Konstanz, Nürnberg, Augsburg und Mainz. Sein Studium machte er bei Samuel aus Falaise und bei Isaak ben Moses aus Wien, dem Verfasser des talmudischen Werkes „Or Serua". Er eignete sich ein umfangreiches talmudisches Wissen an und entwickelte eine bedeutende litterarische Thätigkeit. Er verfaßte Thosaphot zu mehreren Talmudtraktaten. Die Thosaphot zum Traktat Joma sind von ihm. Zur ersten und sechsten Mischnaordnung schrieb er Kommentare; ferner verfaßte er eine Schrift über Benediktionen und Trauergebräuche, ebenso über die Massora.[4]) Von fast allen Ländern Europas wurde

---

[1]) Beide Schriftstücke, die Adresse und die Erklärung, befinden sich in deutscher Uebersetzung in Kaiserlings Biographie Menasse ben Israel S. 139—180. [2]) Siehe „Moses Mendelssohn". [3]) Nicht zu verwechseln mit dem Meir ben Baruch von 1211, der mit seinem Bruder Joseph nach Jerusalem wanderte. [4]) Vergl. Zunz, Zur Geschichte S. 92 und 566.

er um Rechtsbescheide ersucht, die an Inhalt sehr wichtig sind. Seine Schüler legten von denselben nach seinem Tode große Sammelwerke an, die große Verbreitung fanden.[1]) In nicht geringer Anzahl befinden sich noch Rechtsbescheide von ihm in andern Werken. Neben diesen verfaßte er auch mehrere liturgische Gebetstücke, Pijutim, die eine bleibende Stätte in dem synagogalen Gottesdienste fanden.[2]) Besonderer Achtung erfreute sich seine Elegie über die öffentliche Verbrennung der Gesetzesrollen in Paris 1254, die in den Ritus für den 9 Ab. aufgenommen wurde. Dieselbe beginnt mit den Worten „שאלי שרופה" und hat den strophischen Reim der Zioniden. Seine Lebensgeschichte war ein Märtyrertum; es erfüllt uns mit Schauer dieselbe zu erzählen. Die unerträglichen Zustände der Leiden der deutschen Juden erweckten in ihm den Entschluß zur Auswanderung nach Palästina. Er war mit seiner Familie und mit vielen seiner Glaubensgenossen schon in der Lombardei angelangt. Eine größere Anzahl von auswandernden deutschen Juden folgten ihm nach, die er dort erwartete. Da traf es sich, daß in Begleitung des Bischofs von Basel ein getaufter Jude, Kn'ppe, war, der in derselben Stadt sich aufhielt und bei seinem Umhergehen den Rabbi erkannte. Er verriet ihn bei dem Bischof, der ihn sofort gefangen nehmen ließ und dem Kaiser Rudolf 1286 auslieferte. Er wurde auf dem Schlosse in Wasserburg, dann in Ensisheim gefangen gehalten. Die Auswanderung der Juden, die Kammerknechte des Kaisers waren, verminderte dessen Einkünfte; man sah daher bei den Behörden dieselbe ungern. Die deutschen Juden wollten für eine große Summe seine Freilassung bewirken, aber R. Meir verbot es ihnen; er befürchtete, die Machthaber würden dadurch oft durch Einkerkerung der Rabbiner von den Juden Geld erpressen wollen. So blieb er in Haft bis zu seinem erfolgten Tode 1293. In der Zeit seiner Gefangenhaltung verfaßte er mehrere Schriften, die Thosaphot zur Mischna-Ohaloth und -Negaim u. a. m.[3]) Die Gefangenschaft war daher in milder Form, es war ihm der Besuch seiner Schüler gestattet, denen er Auskunft über mehrere Gesetzesfälle erteilte u. a. m. Seine Leiche wurde erst 14 Jahre später für vieles Geld, das der hochherzige Süßkind Wimpfen zu Frankfurt a. M. hergab, zur Beerdigung ausgeliefert. Der Spender verlangte nur, daß er nach seinem Ableben neben dem Rabbi beerdigt werde. Die Leiche dieses Märtyrers wurde nach Worms gebracht, wo die Beerdigung in feierlicher Weise stattfand. Die Grabschriften des Meir von Rothenburg und des Süßkind Wimpfen sind in Levysohns „Nephaschoth Zudikim" S. 35 und 39 aufgenommen, sie bilden ein würdiges geschichtliches Andenken. Von seinen zahlreichen Schülern nennen wir die bedeutendsten: Ascher ben Jechiel (s. d. A.), Meir Hakohen, bekannt durch seine Schrift „Hagahoth Maimoni"; Simson ben Zadok, Verfasser der Schrift „Taschbez"; Mordechai ben Hillel, Verfasser der Schrift von den talmudischen Schlachtungsgesetzen, betitelt „Mordechai". Der Letzterer fand bei einem Pöbelaufstand in Nürnbürg 1298 seinen Tod. Mehreres siehe: „Talmudstudium".

Meir ben Todros Halevi Abulafia aus Burgos in Toledo. מאיר בן טודרוס הלוי אבולפיא. Geb. 1180, gest. 1244.[4]) Hochachtbare gelehrte Persönlichkeit, ein Mann von philosophischer Bildung, Oberhaupt der Schule zu Toledo,

---

[1]) Gedruckt wurden sie, Cremona 1557 mit 315 Nummern, Quart; ferner Lemberg 1860. 4 mit 507 Nummern; in Prag 1608 mit 1022 Nummern. Vergl. Zunz, Litteraturgeschichte, S. 357, 623. [2]) Zunz, Litteraturgeschichte S. 359—362. [3]) Landshut, Amude Haaboda voce ר׳ מאיר מרוטנבורג. [4]) Vergl. Luzzato, Abne Sikaron N. 12., die Grabschrift des Meir Halevi.

der den Titel „Nassi", Fürst, führte.[1]) Von seiner Jugendgeschichte und seinem Bildungsgange wird wenig berichtet. Sein Vater war der ebenfalls sehr angesehene Todros Halevi aus der vornehmen Familie Abal-Alfia. Wir kennen den Sohn Meir Halevi als einen Mann, der durch Gelehrsamkeit, Stellung und Reichtum hervorragte. Seine Vornehmheit wurde allgemein anerkannt. Der Dichter Jehuda Isaak Halevi (l. Poesie) verherrlichte ihn in seinem Roman „Kampf der Weisheit mit dem Reichtum", wo er ihn als Schiedsrichter zwischen der Weisheit und dem Reichtum aufstellte. Getadelt wird er wegen seines hochfahrenden Stolzes. Charisi schildert ihn deshalb mit folgenden Worten: „An Gelehrsamkeit wüßte ich ihn keinem zu vergleichen, doch muß sein Hochmut ihm zur Schande gereichen". Meir besuchte nicht seinen Vater, was ihm sehr verargt wurde, aber der Vater Todros freute sich des hohen Ansehens seines Sohnes und besuchte ihn.[2]) Seine gründliche talmudische Gelehrsamkeit und die scharfsinnige Weise in der Behandlung schwieriger Talmudstellen bewunderte man in seinen Kommentaren zu verschiedenen Talmudtraktaten, die er verfaßt hat.[3]) Seine eingehenden Kenntnisse der biblischen Bücher in der Feststellung ihres hebräischen Textes legte er in seiner massorethischen Schrift „Massoreth Sejag Lethora" nieder.[4]) Die Schriften Maimonides, die um diese Zeit auch in Spanien unter den Gelehrten Eingang fanden und viel studiert wurden, hatten an ihm einen entschiedenen Gegner, er stellte eine Anzahl von Gegenbemerkungen auf und ereiferte sich besonders gegen viele Stellen des Buches „Hamada" (die Erkenntnis) in dem Gesetzeskompendium „Jad Chasaka" und gegen sein philosophisches Werk „More Nebuchim". Er verfaßte darüber ein ausführliches Schreiben, das er an die Gelehrten Lünels sandte. Die Lehre von der Totenauferstehung, die Maimonides in seinem Sepher Hamada gleichsam verschweigt oder von ihr in einer andern Darstellung spricht, hat seinen Aerger gegen ihn erregt, was den Hauptinhalt dieses, seines Schreibens an die Gelehrten in Lünel bildete. Die künftige Welt, die Welt nach dem Tode, עולם הבא, bezeichnet Maimonides als die Welt des reinen Geisteslebens, fern von jedem Sinnlichen und irdisch Weltlichen. Die Totenauferstehung denkt er sich als einen Vorgang in der Messiaszeit, die dem diesseitigen Leben auf der Erde angehört, aber nichts mit dem rein geistigen Leben des Jenseits, „olam haba", zu thun hat. Das erschien den Strenggläubigen gegen ihre Auffassung des Dogmas der Totenauferstehung; sie dachten sich, die Messiaserscheinung, die Totenauferstehung und der Eintritt der künftigen Welt, „olam haba" seien aneinander geknüpft und erscheinen in ein und derselben Zeit. So machte sich Meir Halevi über die Angabe des Maimonides von der Auferstehung und der künftigen Welt als zwei verschiedenen, getrennten Zeiten angehörig, in folgenden Versen seines Gedichtes lustig:

„„Wenn die Auferstandenen wieder müssen sterben,
„Will um solches Los ich mich, nimmer bewerben,
„Wenn die Grabesbande nochmals sie umfangen,
„Bleib ich lieber, wo ich einmal hingegangen".[5])

Gegen diese Anklagen und Aeußerungen traten mehrere Gelehrte in Lünel mit derben Zurückweisungen auf. Noch gehörten zu den Maimonisten daselbst die

---

[1]) Bei Jost, Gesch. III., S. 8, Anmerkung 1 gilt dieser Titel als Bezeichnung seiner Würdigung als „Oberhaupt der sämtlichen Gemeinden"; anders Abraham Geiger, Vorlesungen Abt. III., S. 88: „Den Titel „Fürst" führten damals die Besitzer eines großen Gutes, die mit Privilegium einer großen Machtbefugnis ausgestattet waren". [2]) Sakuto S. 1000, Aron ben Meschulam in seinem Rundschreiben an ihn. [3]) Von denselben sind gedruckt zu den Traktaten Baba Bathra und Sanhedrion in Salonicht gegen Ende des 18. Jahrh. [4]) Diese Schrift wurde 1750 in Florenz gedruckt. [5]) Geiger, Nachgelassene Schriften III., S. 242.

bedeutendsten Stimmführer und Hauptträger der jüdischen Wissenschaft. Als ersten von ihnen nennen wir Aron ben Meschullam aus Lünel, der gegen ihn im Namen mehrerer Gleichgesinnten auftrat. Er hält es für eine Keckheit, daß der Unreife an Jahren und Weisheit gegen den größten Mann der Weisheit aufzutreten wagte. Mit ihm verband sich bald der Greis Scheschet Benvinisti aus Barcelona, ein Freund der freien Forschung, der gegen Meir folgendes Epigramm richtete:

„„Warum denn sein Name „Meir" leuchtender,
„Da er gering das Licht doch schätze?
„Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht,
„Die Sprache liebt die Gegensätze".[1])

Es folgte nun auch ein apologetisches Schreiben des Benvenisti an die Gemeinde von Lünel, um etwaiger Gegenstimmung gegen Maimonides vorzubeugen.[2]) Mehreres über derartige Polemik gegen und für Maimonides bitten wir in dem Artikel „Philosophie und Judentum" nachzulesen.

Menachem ben Saruk, מנחם בן סרוק, vollständig: Menachem ben Jakob Ibn Saruk, מנחם בן יעקב בן סרוק, einer der ältesten hebr. Sprachforscher, Mitbegründer der hebr. Grammatik und Lexikographie (910—970). In Tortosa herangewachsen und ausgebildet, widmete er sich besonders der Wissenschaft der hebr. Sprachforschung. Der nebenbei zu seinem Lebensunterhalt den Handel betrieb, da er die Wissenschaft nicht zu seinem Nahrungszweig machen wollte. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich weit hinaus, sodaß er von Chasdai ben Schaprut (s. d. A.) nach Cordova zum Lehrer der hebr. Sprache berufen wurde. Hier erfreute er sich auch bald der Gunst des Vaters Chasdais, des Isaak Chasdai, der ihn reichlich unterstützte, sodaß er nicht durch die Sorgen für seinen Haushalt den wissenschaftlichen Forschungen entzogen zu werden brauchte. Menachem b. S. bewies sich dankbar gegen seine Wohltäter. Er besang Chasdai in seinen Poesien und suchte seinen Vater in dessen Synagoge durch hebr Verse zu verewigen. Menachem eignete sich einen ausgezeichneten, leichten, gewandten Stil der hebräischen Sprache an Eine sonderbare Begegnung erhöhte ihm die Gunst seines edlen Gönners Chasdai. Die Mutter Chasdais starb, und der Sohn eilte noch mitternachts zu Menachem, um ihn mit der Anfertigung von Trauerliedern für die Tote zu beauftragen. Aber dieser kam ihm damit zuvor; er fand Menachem, als er in das Zimmer desselben eintrat, mit dem Niederschreiben der Trauerlieder beschäftigt. Chasdai vergaß ihm diese Zuvorkommenheit nicht und verdoppelte die Aufmerksamkeit gegen ihn. Auch auf den Tod Chasdais Vater dichtete er einen Trauergesang „Elegie", den die Gemeindemitglieder während der Trauertage rezitierten.[3]) Menachem machte sich nun, angeregt von seinem Gönner, an die Abfassung eines hebr. Wörterbuches, des verdienstvollen Werkes „Machbereth Menachem", מחברת מנחם, das sich über sämtliche biblischen Bücher, auch über das Aramäische in den Büchern Esra und Daniel erstreckte, wozu er die Resultate der hebr. Sprachforschungen seiner Vorgänger, des Ibn Koreisch, Saadja Gaon u. a. m. benutzte. Jedem Buchstaben desselben setzte er eine grammatikalische Einleitung voran und dem Ganzen schickte er eine belehrende Vorrede voraus, wo das Grammatikalische in zehn Pforten, שערים, behandelt wird. Diese Einleitungen bringen das nötige grammatikalische Wissen und vertreten die Grammatik.[4])

---

[1]) Zitiert in „Taam Sekenim" S. 70. [2]) Das Schreiben ist abgedruckt 1854 in „Taam Sekenim" S. 66 und 70. [3]) Vergl. S. D. Luzzato, S. 81a. בית האוצר. [4]) Philippowski gab das Werk London 1855 heraus.

Das Wörterbuch faßte er in reinem Hebräisch ab, das sich den damals neuen wissenschaftlichen Bedürfnissen anpaßte und auch den Ausdrücken neuer Begriffe Rechnung trug. Dasselbe fand bald die weiteste Verbreitung, auch in Frankreich und Italien, und verdrängte die Sprachforschungen des Gaon Saadja und Anderer, die in arabischer Sprache abgefaßt waren. Menachem war der Erste, der in seinem Machbereth die reine Wurzel der hebr. Wörter aufstellte, von der er die Anhängsel sonderte und geschieden haben wollte. Bei der Aufstellung der Stammwurzel gab er auch die verschiedenen Bildungen und Formen derselben an und erklärte ihre Bedeutungen. Man erkennt da den Fortschritt in der hebr. Sprachforschung von Saadja Gaon bis auf ihn. In seinen Erklärungen merken wir ihn oft von den talmudischen Deutungen, auch von denen der Halacha, abweichen, und sich den Karäern zuwenden. So z. B. erklärt er den Ausdruck וקשרתם in 5. Mos. 6, 8, nicht auf die Pflicht von Tephillin.[1]) Zu tadeln war nur seine Aufstellung der Stammwurzel von zwei, auch von einem Buchstaben, gegen den Grundsatz aller semitischen Sprachen, auch der hebräischen, von der dreibuchstabigen Stammwurzel. Bei manchen Mängeln hat er doch in der hebr. Sprachforschung tüchtig vorgearbeitet, so daß die ihm folgenden Gelehrten es zu einem vollen Abschluß bringen konnten. Als entschiedener Gegner seiner grammatikalischen Abstellungen und der Annahme von 1 oder 2 Buchstaben zur Stammwurzel des hebr. Wortes trat der bedeutende hebr. Sprachforscher Dunasch ben Labrut (s. d. A.) auf, er verfaßte eine Art Gegenwörterbuch, betitelt „Theschuboth", תשובות, oder „Sepher Hascheraschim", ספר השרשים, wo er jedoch der Alphabetordnung des Menachem folgte. Diese Schrift stellt 160—200 Kritiken auf; ein Einleitungsgedicht von 108 Strophen geht ihr voran, auch ein Verteidigungsgedicht von 41 Strophen zu Gunsten Chasdais hat er daselbst.[2]) Die Angriffe des Dunasch gegen Menachem wurden jedoch von Letzterm und dessen Jüngern Jehuda Ibn Daud, Isaak Ibn Chiquatilla und Isaak ben Kafran oder Kiparon in einer Schrift zurückgewiesen. Minder wertvoll sind seine poetischen Arbeiten, da er nicht das Metrum kannte. Dieselben haben nur Reime in gesuchtesten Ausdrücken und können höchstens als gereimte Prosa gelten. Menachems Charakter war Aufrichtigkeit, fern von jeder Schmeichelei, seine Gradheit und das Selbstgefühl verleugneten sich nicht, auch den Großen gegenüber. So kam es dazu, daß er sich mit seinem edeln Gönner Chasdai zerwarf; worauf er bald wieder in schwere Sorgen verfiel, den Unterhalt seines Hauses aufzubringen. Vergeblich beklagte sich Menachem in einem poetischen Schreiben an Chasdai über den Verlust seiner Gunst und die ihm von seinen Dienern zugefügten Unbillen. Chasdais Antwort war hart und abstoßend. Er starb im Jahre 970. Mehreres siehe die Artikel „Dunasch ben Labrut" und „Sprachforschungen".

Mendelssohn Moses, משה בן מנחם. Geboren in Dessau, den 6. Sptbr. 1729, gestorben in Berlin 1786. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit, anerkannter Philosoph und bedeutender Kenner der hebr. Wissenschaft, mit dem die Geschichte des Judentums ihre Epoche der neuern Zeit eröffnet. I. Jugend, Erziehung und Bildung. Seine Jugend verlebte er unter der liebevollen Pflege und sorgfältigen Wachsamkeit seiner Eltern in Dessau, wo sein Vater Mendel, ein Mann nicht unbewandert in den jüdischen Wissensfächern, ein Elementarlehrer und Schreiber von Thorarollen war. Von ihm erhielt sein Sohn den Elementarunterricht. In frühestem Kindesalter zeigten sich schon seine ungewöhnlichen Geistesgaben, kaum 5 Jahre alt, erwarb er sich die Kenntnisse, die alltäglichen hebr.

[1]) Vergl. Machbereth pag. 99. [2]) Diese Schrift „תשובות" wurde ebenfalls von Philippowsky veröffentlicht, später auch von Dukes und Kirchheim 1855 mit exegetischen Anmerkungen.

Gebete lesen und übersetzen zu können. Spätere Heranbildung genoß er von dem damaligen Dessauischen Oberrabbiner David Hirschel Fränkel. Dieser führte ihn nicht blos in Bibel und Talmud ein, sondern machte ihn auch bald, soweit es ging, mit dem religionsphilosophischen Werke „More Nebuchim, Führer der Verirrten oder der Irrenden" von Moses Maimonides vertraut. Der jugendliche, sehr befähigte Jünger warf sich mit vollem Eifer auf das Studium dieses Werkes, er vertiefte sich in dessen Inhalt und machte die Beschäftigung mit demselben zu seinem Lieblingsgegenstand. „Dem Maimonides, sagte er später oft scherzend, habe ich es zuzuschreiben, daß ich einen solchen verwachsenen Körper erhielt, aber deswegen liebe ich ihn doch, denn der Mann hat mir manche trübe Stunde versüßt". Er wurde 13 Jahre alt und sollte sich nun, wie dies damals üblich war, für seinen künftigen Beruf entscheiden. Sein Lehrer David Fränkel wurde zum Rabbiner nach Berlin berufen; er folgte ihm bald nach. Im Jahre 1743 kam er nach Berlin. Hier hatte er das Glück, mit Männern bekannt zu werden, die ihm zu seiner weitern Ausbildung verhalfen. Der Erste war ein Pole, Israel Samoscz, der ihn in der Mathematik unterrichtete und in die Schriften der jüdischen Philosophen des Mittelalters einführte. Sein zweiter Lehrer war der Arzt Dr. Gumpertz, er machte ihn mit der neuesten Litteratur bekannt und lehrte ihn die französische und englische Sprache. Von einem Dr. Kisch aus Prag erhielt er Unterricht im Lateinischen. So war es ihm schon im Jahre 1750 möglich, im Hause des Seidenfabrikanten Bernhard die Stelle als Erzieher seiner Kinder zu bekleiden. In den freien Stunden erlernte er noch die griechische Sprache und studierte die Werke der griechischen Philosophen Pluto und Aristoteles, sowie später auch die von Spinoza, Leibnitz, Locke u. a. m. Im Jahre 1754 übertrug ihm Bernhard die Stelle als Buchhalter seines Geschäfts, und nach dem Tode seines Prinzipals ernannte ihn die Witwe zum Geschäftsteilhaber. II Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Studien und Arbeiten, Bekanntschaft mit Lessing und andern Männern von wissenschaftlicher Bedeutung, seine philosophischen Arbeiten, Lösung einer Preisfrage, Lavaters Aufforderung, erfolgte Verurteilung, Abbitte und Versöhnung. Lessings erste Zusammenkunft mit Mendelssohn soll durch den bekannten Schachspieler Isaak Heß herbeigeführt worden sein. Er war ihm früher schon durch sein Drama „Die Juden" bekannt. In Mendelssohn fand Lessing seine Aufstellung des Juden von uneigennützigem Charakter verwirklicht. Die Freundschaft dieser Männer war für beide von nutzbringender, bildender Bedeutung. Mendelssohn lernte von ihm den Sinn für edle Formen, für Kunst und Poesie, sowie die Aneignung eines anziehenden deutschen Stiles, dafür erhielt dieser von ihm philosophische Gedankenanregungen. Proben davon legte Mendelssohn in seiner Schrift 1755 „Philosophische Gespräche" nieder. Zur Durchsicht übergab er das Manuskript davon seinem Freunde Lessing, der die Arbeit so trefflich fand, daß er sie sofort ohne Wissen des Autors drucken ließ, und sie ihm gedruckt übergab. Es war seine Erstlingsfrucht, die ihn höchst erfreute. Lessing führte ihn bald auch in den Kreis gelehrter Männer ein, die sich regelmäßig in dem später bekannten Kaffeehaus zusammenfanden und eine Vereinigung bildeten, der Mendelssohn gern beitrat. Es waren etwa 100 Mann, in deren Mitte Mitglieder je 4 Wochen eine wissenschaftliche Arbeit vortrugen. Mendelssohn lieferte eine Arbeit ein, die vorgelesen wurde und sich eines großen Beifalls erfreute. Das Thema war: „Betrachtungen über die Wahrscheinlichkeit". Später lieferte er auch Beiträge zur Bibliothek der schönen Wissenschaft. In einem Aufsatz in der Zeitschrift „Briefe, die neueste Litteratur betreffend", hatte er den Mut, einen versteckten Tadel gegen die litterarischen Aeußerungen des Königs Friedrich des Großen

anzubeuten, was jedoch für ihn keine weiteren üblen Folgen hatte. In diese Zeit fällt seine Verheiratung mit der Tochter des Abraham Gugenheim „Frommet" in Hamburg. Er verlobte sich im Mai 1761 und feierte die Vermählung mit ihr im Juni 1762. Nun war es eine philosophische Arbeit, die ihm die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt zuzog, nämlich die Lösung der Preisfrage von der Berliner Akademie: „Ob die philosophischen, metaphysischen Wahrheiten derselben Deutlichkeit fähig sind wie die Lehrsätze der Mathematik". Mendelssohn errang 1763 den Sieg. Zu gleicher Zeit erhielt er durch die Fürsprache seines Verehrers Marquis d' Argens auf sein früher eingereichtes Gesuch das Privilegium als Schutzjude, wodurch er der Besorgnis überhoben wurde, eines Tages über die Grenze gebracht zu werden. Seine bedeutende Leistung, die epochemachend wirkte, war seine philosophische Schrift „Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele", die in dialogischer Form abgefaßt war. Der Welt sollte der durch die französischen Schriften dieser Zeit erschütterte Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wieder als eine evidente Wahrheit zugeführt werden. Den vortefflichen Stil und die dialogische Einkleidung entlehnte er dem platonischen Dialog darüber. Die Schrift erfreute sich eines großen Beifalls und wurde das gelesenste Buch der Zeit, das in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde. Von allen Seiten erhielt er Dank- und Huldigungsschreiben; die vornehme Welt, die Berlin besuchte, ließ es sich nicht nehmen, Mendelssohn ihre Aufwartung zu machen. Die hervorragendsten Männer der Litteratur, als Reimarus, Haman, Gleim, Wieland u. a. m. traten mit ihm in Verbindung. Auch der Herzog von Braunschweig und der Fürst von Lippe-Schaumburg gehörten zu seinen Verehrern. Die Akademie der Wissenschaften schlug Mendelssohn zum Mitgliede vor, was jedoch keinen Erfolg hatte. Friedrich der Große strich dessen Namen von der Liste der Erwählten. Aber bald drohte ein Gewölk, ihm seinen heitern Himmel zu verdüstern. Johann Kaspar Lavater, ein evangelischer Geistlicher in Zürich, der die Apologie des Christentums von Kaspar Bonnet, Professor in Genf, ins Deutsche übersetzte, übersandte ihm dieses Buch mit einer Widmung und forderte ihn auf, diese Schrift zu widerlegen, oder, wenn er dies nicht vermöge, der Wahrheit die Ehre zu geben und zum Christentum überzutreten. Es war ein Fehdehandschuh, der ihm zugeworfen wurde. Er nahm ihn auf. Seine Freunde Lessing, Nikolai, Herder u. a. m., die davon Kunde erhielten, waren über diese Handlungsweise Lavaters höchst entrüstet. Moses Mendelssohns Erwiderung darauf war besonnen und ruhig, aber ernst und zurückweisend. „Ich bin überzeugt, beginnt er, daß Ihre Handlungen aus einer reinen Quelle fließen und schreibe Ihnen liebreiche, menschenfreundliche Absichten zu. Aber leugnen kann ich es nicht, dieser Schritt von ihrer Seite hat mich sehr befremdet. Was hat Sie bewogen, mich wider meine Neigung auf einen öffentlichen Kampfplatz zu führen. Was die Sache selbst betrifft, habe ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen begonnen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich frühzeitig erkannt. Die Zeit, die ich der Weltweisheit und der schönen Wissenschaft gewidmet habe, geschah einzig und allein in der Absicht, mich dieser so nötigen Prüfung vorzubereiten. Wäre die Entscheidung nicht völlig zum Vorteile meiner Religion ausgefallen, so hätte ich sie notwendig durch eine öffentliche Handlung bekannt geben müssen. Ich begreife nicht, was mich an eine dem Ansehen nach so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre. Wäre ich von einer andern überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, die Wahrheit nicht bekennen zu wollen. Ich bezeuge hiermit, schließt die Antwort, vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, solange meine Seele nicht eine andere

Natur annimmt.[1] Das Judentum, sagt er ferner, kennt keine Proselytenmacherei; wir sollen keine Missionen nach dem fernen Indien und Grönland senden. Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, nicht meines Glaubens, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, aber niemals fiel es mir ein, auszurufen: „Schade für die schöne Seele!““[2] Dieses Sendschreiben an Lavater machte großes Aufsehen. Bevor Mendelssohn seine Antwort an Lavater der Oeffentlichkeit übergab, wendete er sich an die geistliche Oberbehörde Berlins: „Wenn er die Aufsätze über Religion vorzulegen habe“. Die Antwort darauf lautete: „Herr Moses Mendelssohn könne seine Schriften drucken lassen, ohne sie dem Konsistorium zur Censur vorzulegen“. Nun erhielt Lavater die Antwort Mendelssohns und war wie umgewandelt; er sah ein, daß er gefehlt und seine That für immer von der Welt als Fehler gehalten werde. Er bat um Verzeihung.[3] Mendelssohn nahm die Abbitte an und reichte ihm die Hand zur Versöhnung. „Kommen Sie, ruft Mendelssohn in einem Schreiben von 9. März 1770, wir wollen uns in Gedanken umarmen. Sie sind ein christlicher Prediger und ich Jude, wir sind beide Menschen!“ Lavater schreibt darauf: „Ja herzlich, herzlich umarme ich Sie. Nun von den alten Sünden kein Wort mehr!“ Doch begann der Kampf von den Freunden Mendelssohns gegen Lavater erst jetzt. Lessing erhielt durch seinen Bruder Karl die Nachricht von dem Vorfall und war gegen Lavater voll Aerger; er selbst hatte ihn früher bei Mendelssohn eingeführt — und nun die Folgen. Nicolai berichtete darüber seinem Freunde Herder und fügte hinzu, Mendelssohn werde bescheiden, aber auch freimütig antworten. Sie sämtlich erklärten Lavater für einen Fanatiker und verblendeten Enthusiasten und mißbilligten diesen Schritt als höchste Unthat. Auch der Erbprinz von Braunschweig, der Mendelssohn wegen seines Phädon sehr verehrte, sprach seine Bewunderung darüber aus, wie Mendelssohn mit so vielem Takt und einem hohen Grad von Menschenliebe geantwortet habe. Aber er ersuchte ihn, offenmütig darzulegen, welche Gründe er habe, die historischen Beweise des alten Testaments anzunehmen, und die des neuen Testaments zu verwerfen. Mendelssohn gehorchte, und legte in einem Schreiben offen sein Glaubensbekenntnis ab, mit dem Ersuchen, dasselbe wegen der Freimütigkeit darin Niemandem zu Gesicht kommen zu lassen. Bonnet, der Verfasser des von Lavater übersetzten Buches, sprach von der gerechten Sache Mendelssohns und klagte über den unklugen Eifer Lavaters. III. Anwalt und Verwendung für seine Glaubensgenossen, Bemühung zur Besserung ihrer Lage, Eintreten für deren Menschenrechte, Arbeiten an der Bildung und Hebung derselben. Wir eröffnen diesen wichtigen Abschnitt mit der Erwähnung zweier Schriften, welche die Bedeutsamkeit seiner nun beginnenden Thätigkeit darthun. Die eine ist „Nathan der Weise“ von Lessing und die andere Mendelssohns „Jerusalem“. Die zwei Verfasser derselben, die bedeutendsten Männer des 18. Jahrhunderts, der eine ein Christ und der andere ein Jude, reichen sich die Hände, um vereint die Vorurteile der Menschen gegen einander zu brechen und ihre Versöhnung anzubahnen. Lessing in seinem Nathan will durch die Religion nicht den Menschen vergessen sehen; er läßt dem Tempelherrn Nathan zurufen:

Wir haben beide
Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Christ und Jude eher Christ und Jude
Als Mensch? Ach, wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt ein Mensch zu heißen!

---

[1]) Schr. III. 40 f. [2]) Daselbst. [3]) Schr. 47. 48.

Ja, bei Gott, das habt Ihr, Nathan!
Das habt Ihr! — Eure Hand! - Ich schäme mich,
Euch einen Augenblick verkannt zu haben.
— — — — — — — — — — — — — — —
Nathan, ja,
Wir müssen, müssen Freunde werden.[1])

Auf einer andern Stelle ruft Nathan dem Saladin auf die verfängliche Frage zu:

„„Es eifre jeder seiner unbestochenen,
„Von Vorurteilen freien Liebe nach!
„Es strebe von Euch jeder um die Wette,
„Die Kraft des Steines in seinem Ring an Tag
„Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
„Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
„Mit innigster Ergebenheit in Gott,
„Zu Hülf!"[2])

Wie hier Lessing in der Religion den Menschen bewahrt wissen möchte, so zeichnet Mendelssohn in seinem Jerusalem den Boden der Religion Menschenliebe und Vernunft. Nachdem er von dem Wesen der Religion im Allgemeinen gesprochen und sie zum Unterschiede vom Staate und der weltlichen Macht geschildert, wie sie von keinem Zwange weiß, nur auf Geist und Herz wirkt, nicht mit eisernem Stabe treibt, sondern am Seil der Liebe leitet, daß ihre Waffen nur Gründe und Untersuchung bleiben,[3]) und darauf das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen dargestellt hat, ruft er am Schluß seines Werkes den christlichen Herrschern zu: „belohnet und bestrafet keine Lehre, locket zu keiner Religionsmeinung! Wer gegen die bürgerlichen Gesetze rechtschaffen handelt, den lasset sprechen wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset Niemanden in Eurem Staate Herzkundigen und Gedankenrichter sein". Die Thätigkeit Mendelssohns für seine Glaubensgenossen begann. In der Schweiz wurden die Juden Endingens und Lengeaus mit mehreren neuen Beschränkungen bedroht. Ihre ohnehin kümmerliche Lage sollte noch beengter werden. Im Jahre 1775 hatte die Regierung den Plan, ihre Vermehrung einzuschränken. Sie nahmen ihre Zuflucht zu Mendelssohn mit der Bitte, sich für sie bei Lavater zu verwenden. So unlieb ihm auch dieser Schritt war, wieder mit Lavater anzuknüpfen, konnte er es doch den Juden von Endingen nicht abschlagen. Den 14. April 1775 sandte er an Lavater ein Schreiben mit der Bitte, für die Juden bei seiner Regierung einzutreten. Der Erfolg war günstig und die Bedrohten dankten ihrem Retter. Eine zweite Verwendung war für die Juden in Dresden. Das sächsische Gesetz von 1772 bestimmte, daß die Juden, welche die Zahlung ihrer Personensteuer zur festgesetzten Zeit verabsäumen, ausgewiesen werden sollen. Im Jahre 1777 sollten einige hundert durch Unglücksfälle verarmte Juden, die nicht ihre Steuer entrichten konnten, des Landes verwiesen werden. Sie wendeten sich bittend an Mendelssohn, er möchte für sie Gegenschritte bei der Regierung thun. Er zögerte nicht und richtete an den ihm befreundeten Kabinetsrat von Färber ein Schreiben, welches seine günstige Wirkung nicht verfehlte. Ein Drittes war völlig eigenartig, dem Mendelssohn, der die Richtigkeit desselben nicht blos einsah, sondern noch zu befürworten geneigt war, förmlich beitrat. Der Herzog von Mecklenburg-Schwerin verbot den Juden seines Landes die zu frühe Beerdigung ihrer Leichen. Den Juden schien dies als ein Eingriff in das Religionsgesetz.

---

[1]) Nathan Akt 2. Sc. 5. [2]) Nathan Akt 3. Sc. 7. [3]) Schr. III. 268. 284. 196. 353.

Mendelssohn klärte sie darüber auf; er wies nach, daß die Juden in Palästina ihre Leichen mehrere Tage in Höhlen hielten, um etwaige Scheintote zu ermitteln. Die herzogliche Verordnung, schrieb er ihnen, habe ihre Richtigkeit und verstoße nicht gegen das jüdische Gesetz. Die vierte Thätigkeit war eine Zusammenstellung der Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Testamente, Vormundschaften und Ehesachen, in deutscher Sprache für das königliche Justizdepartement. Der Auftrag hierzu erging an den Oberrabbiner Levin Hirschel, der jedoch Mendelssohn um die Ausführung ersuchte. Wichtiger als dies war die Abfassung der Eidesformel für die Juden, wozu er von der Regierung beauftragt wurde. Bisher war dieselbe in der deutsch-jüdischen Jargonsprache, von ihm wurde sie in das reine Deutsch übertragen.[1]) Eine Aufforderung der Juden von Elsaß an ihn, ein Memoire zur Milderung ihrer gedrückten Lage anzufertigen, das dem französischen Staatsrate vorgelegt werden sollte, lehnte er zwar ab, aber bemühte sich, den als Kriegsrat in Berlin lebenden Christian Wilhelm von Dohm für diese Arbeit zu gewinnen. Dohm ging darauf ein und fertigte die 1781 von ihm erschienene Schrift „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden" an, die epochemachend wirkte. Sie wurde französisch übersetzt, und auch in Frankreich verbreitet. Zur Abwehr der lautgewordenen Gegenstimmen, welche die schmutzigen alten Lügenverdächtigungen aufzufrischen gewagt hatten, ließ Mendelssohn durch seinen Freund Dr. Herz in Berlin die Schrift des Rabbiners Manasse ben Israel in Amsterdam „Die Rettung der Juden" deutsch übersetzen, er selbst schrieb dazu eine Vorrede, worin er die von den Gegnern vorgebrachten Beschuldigungen zurückwies und von den Grundsätzen der Emanzipation sprach. Die vielen Angriffe gegen die in dieser Vorrede aufgestellten Grundsätze bewogen ihn endlich zur Abfassung einer eigenen ausführlichen Schrift, die unter dem Titel „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum" im Mai 1783 erschien. Er forderte in derselben die Emanzipation des Gewissens und des Gedankens und bezeichnete die Scheidung von Staat und Kirche als den Anfangspunkt einer neuen Civilisation und einer freiern, politischen Stellung seiner Glaubensgenossen. Klar und faßlich spricht er darauf von der Religion des Judentums, die nur belehren will, und jeden Zwang zurückweist. Vernunft und Freiheit zu ihrem Boden hat.[2]) „Nicht Glaubensvereinigung, keinen Gewissenszwang, sondern Toleranz und Gewissensfreiheit seien die Ziele der staatlichen Gesetze!" Diesem hier schließen wir eine Schilderung seiner Arbeiten an zur Bildung und Hebung seiner Glaubensgenossen. Er verfaßte zunächst eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs, das reine Deutsch derselben sollte die jüdische Jargonsprache in Schule und Haus verdrängen. Zur Verdeutlichung derselben wurden von mehreren Gelehrten hebräische Kommentare, betitelt „Biur", verfaßt, als: zum ersten Buche Moses und einem Teile des zweiten Buches von Salomo Dubno (geb. 1738 gest. 1815); zum dritten Buche von Hartwig Wessely; zum Rest des zweiten Buches und zum vierten und fünften von Mendelssohn selbst und von Herz Homberg und Aron Jaroslav. Mendelssohn übersetzte ferner das Buch der Psalmen, das Buch des Hohenlieds und einige Prophetenstücke, Haftaras (s. d. A.). Auch zu diesen schrieb er hebr. Kommentare. Andere Schriften von ihm waren eine hebr. Zeitschrift „Kehilath Musar" 1750; ein Kommentar zu Maimonides „Miloth Higajon" 1761; mehrere Aufsätze, hebr. und deutsch, in der Zeitschrift „Meassef"; ferner erschienen von ihm zwei Sammlungen Briefe 1792 und 1797. Besonders heben wir noch seine „Morgenstunden" oder „Vorlesungen über das Dasein Gottes" rühmlichst hervor. Moses

[1]) Vergl. Frankl, „Der gerichtliche Beweis", Berlin 1846. S. 498 ff. [2]) Wir verweisen hier über Mehr auf den Artikel: „Religionsphilosophie".

Mendelssohn starb im 57. Lebensjahre, den 5. Januar 1786 und wurde von Juden und Christen tief betrauert.[1]) Seine Freunde und Jünger David Friedländer, Hartwig Wessely, Herz Homberg, Joel Loewe, Aron Wolffsohn aus Halle, Isaak Euchel u. a. m. suchten das Kulturwerk Mendelssohns durch Errichtung von Schulen und Abfassung von Schriften, wenn auch nicht immer und ganz nach dem Vorbilde und der Gesinnung ihres Meisters, fortzusetzen. Mehreres über sein Auftreten als Apologet des Judentums und der Juden, sowie besonders über seine Schriften „Jerusalem", „Die Morgenstunden" und die philosophischen Arbeiten in verschiedenen Zeitschriften verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie, auch „Apologetik und Apologeten".

Mose Ibn Esra aus Granada, arabisch „Abu Harun Mose", vollständig: Mose ben Jakob Ibn Esra aus Granada, משה בן יעקב בן עזרא (geb. 1070, gest. 1139). Einer der größten, fruchtbarsten Dichter der Juden Spaniens, ein Mann der mit seiner dichterischen Begabung philosophische Bildung verband und in den jüdischen Wissensfächern heimisch war. Von seiner Jugendgeschichte sind die Nachrichten sehr spärlich. Die Familie Ibn Esra in Granada gehörte zu den vornehmsten Familien Spaniens, sie hielt sich von königlicher Abkunft des davidischen Hauses,[2]) und noch im 16. Jahrhundert existierten Glieder von ihr in Jerusalem.[3]) Der Edelmut und die Freigebigkeit dieser Familie wurde als schönes Zeugnis ihrer hohen Abstammung angesehen.[4]) Sein Vater Jakob Ibn Esra bekleidete unter dem Könige Habus ein staatliches Amt; er hatte vier Söhne, von denen Mose Ibn Esra der geistig begabteste war. Seine Ausbildung besorgte erst sein ältester Bruder Abu Ibrahim Isaak,[5]) später gehörte er zu den Schülern des Isaak Ibn Giat in Lucenna, dessen Vorträge er besuchte. Aus seiner weitern Lebensgeschichte wird erzählt, daß er sich in seine Nichte, die Tochter des genannten Abu Ibrahim Isaak, verliebte und bei ihr auch Gegenliebe fand. Der Bruder, der Vater der Geliebten, gab die Verheiratung nicht zu. Mit erbittertem Herzen verließ bald darauf (gegen 1100) Mose Ibn Esra seine Heimat Granada und wanderte zunächst nach Portugal, dann nach Castilien. Er blieb unverheiratet und verbrachte sein Leben in der Fremde. Seine Geliebte verheiratete der Vater, aber sie bewahrte die Jugendliebe ihrem frühern Erwählten treu im Herzen; sie wohnte nun in Cordova. Liebesgram verzehrte sein Gemüt, er ergab sich der Dichtkunst, für die er Neigung und Talent hatte und fand in ihr Trost und Aufrichtung. Weltliche und religiöse Lieder entströmten nun in Fülle seinem Herzen. Die Fruchtbarkeit seiner Gedichte mit der Mannigfaltigkeit des in denselben angewendeten Versmaßes, besonders auch durch seine Kunst, die hebr. Sprache sich schmiegsam zu gestalten, waren eine schöne Bereicherung der hebr. Poesie. So besitzen wir von ihm einen heitern Liederkranz, „Turschisch" oder „Anak", Perlenschnur genannt, mit 1210 Versen in zehn Abteilungen, zu denen noch eine ziemliche Anzahl von Gedichten in dem Divan von Jehuda Halevi (s. d. A.) gehören. In denselben singt er von Wein, Liebe und Freude, nimmt den Anlauf zur Verherrlichung des schwelgerischen Lebens, klagt auch über Treulosigkeit und Freundetrennung; das herannahende Alter giebt ihm Stoff zu jammern u. a. m.[6]) Zahlreicher und tiefergreifender sind seine religiösen Lieder, die in den liturgischen Gebetsammlungen, Pijutim, der verschiedenen Synagogeoriten Aufnahme fanden. Seine Bußlieder,

---

[1]) Wir bitten die Nachrufe über seinen Tod und die allgemeine Teilnahme darüber bei Dr. M. Kaiserlings „Moses Mendelssohn", Leipzig 1862, nachzulesen. [2]) So bei Abraham Ibn Daud über die Familie Ibn Esras in Granada, [3]) Nach R. G. A. des R. Bezalel Aschkenasi N. 19 nennt einen Mose ben Esra dieser Zeit. [4]) So bei Abraham Ibn Daud über die Familie Ibn Esras in Granada. [5]) Nach Edelmanns Einleitungzu Abraham in Ginse Oxford. [6]) Vergl. Leopold Dukes Mose ben Jakob Ibn Esra Altona, 1839.

Selichoths, sind soviel, daß man ihn den Selichothverfasser, „Salcha", nannte.[1]) Rühmlich heben wir noch seine Abhandlung über Rede und Dichtkunst, betitelt: „Unterredung und Erinnerung", oder arabisch „Kitab al Machadera weal Madsakara" hervor, die eine Art Litteraturgeschichte von den poetischen Werken der spanisch-jüdischen Poesie bildet, wo von den Trägern der jüdisch-spanischen Litteratur berichtet wird.[2]) Indessen war der Liebesgram aus seinem Herzen nicht geschwunden. Wieder waren es schwärmerische Verse an einen Freund in seiner Heimat, in denen er Liebesworte seiner Nichte zurief.[3]) Die Folge davon war die Vergrößerung des Bruches seines Bruders mit ihm. Da kam die Nachricht von dem frühen Tode dieser noch immer heißgeliebten Nichte, die ihr Leben für das Dasein eines Kindes opfern mußte. Er dichtete ihr einen Nachruf, in welchem er von der Geliebten ewigen Abschied nimmt.[4]) Von diesem herzzerreißenden Abschiedsliede bringen wir den Schluß in deutscher Uebersetzung:

„„Und glutvoll ist die Brust, das Auge voll Zähren, —
„Bin krank, — und trag' nach Heilung kein Begehren!
„Dir bleib' ich treu, bis um sich kehrt das All!
„Leb' wohl! so lang nur schlägt die Nachtigall!"

Auf dem Totenbette hatte auch sie noch seiner in Liebe gedacht; ihre Worte, die ihm eine heilige Erinnerung waren, brachte er in folgende Verse:

„„Schreib' meinem Oheim auch, der um mich gelitten,
„Verzehrt von heißen Liebesschmerzen Gluten.
„Ein Fremdling, wandert er irr umher,
„Daß tief ihm der Drangsal Wunden bluten,
„Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
„Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluten".[5])

Nun fühlt er sich von der Sehnsucht nach der Heimat übermannt; er sucht die Gräber seiner Eltern auf und versöhnt sich mit seinen Brüdern. Er spricht diese erwachte Sehnsucht in den Versen eines Gedichtes aus:

„„Mich reißt es hin, die Ruhstatt aufzusuchen,
„Die meine Eltern, meine Freunde gefunden.
„Ich grüße sie, — mein Gruß wird nicht erwidert,
„Wie, ist selbst Elterntreue hingeschwunden?
„Da hör' ich ihre Mahnung, wenn auch lautlos:
„Magst neben uns dir einen Platz erkunden!"[6])

Zuletzt sprechen wir hier noch von seinem Werkchen „Arugath Habosem", ערוגת הבושם. Gewürzbeet, welches von den Grundlehren und Glaubenssätzen der jüdischen Religion, ähnlich dem Werke „Emunoth Wedeoth", אמונות ודעות, des Saadja Gaon, handelt. Dasselbe befindet sich handschriftlich in der Stadtbibliothek in Hamburg, N. 256/6, von dem die hebräische Zeitschrift Zijon II Auszüge brachte. Mehreres siehe „Poesie, hebräische".[7])

---

[1]) Wir bitten über dieselben den lehrreichen Artikel „Mosche ben Esra", משה בן עזרא, in dem Buche Amude Haaboda von Landshut, Berlin 1857, nachzulesen. [2]) Diese Schrift befindet sich als Manuskript in der Bodlejana (Oxford) Codex Huntington N. 599. Ein Auszug davon ist in Sakutos Juchasin unter dem Titel אשכל הכופר Editio Philippowski, London 1857. [3]) Jada Halevi Divan 131. [4]) Siehe darüber S. L. Kaempf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter. [5]) Divan N. 177. Geiger, Jüdische Dichtungen, S. 15, Text S. 5. [6]) Geigers Nachgelassene Schriften III 231. [7]) Zur Litteratur über Moses Ibn Esra nennen wir vor allen die ausführliche, schöne Monographie von L. Dukes „Mose ben Jakob Ibn Esra aus Granada", Altona 1839. Die hebr. Zeitschrift Zijon II, S. 37 und Kerem Chemed. Die Aufsätze Luzzatos, Michael Sachs, die „religiöse Poesie" von S. 68—82, wo die religiöse Poesie des Moses Ibn Esra eine recht schöne poetische Wiedergabe in deutschen Versen gefunden und lesenswert ist; ferner Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften III,

Nachmanides oder Nachmani, vollständiger: **Mose ben Nachman,** משה בן נחמן, gekürzt, Ramban, רמבן,[1]) sonst auch: Bonastrück de Porta. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit der Juden Spaniens, rabbinische Autorität mit philosophischer Bildung, Arzt, Dichter, Exeget und Kabbalist (geb. um 1195, gest. 1270). I. Jugend, Lehrer, Bildung, Studium und Wissen. Von seiner Jugendgeschichte weiß man, daß er Sprößling einer vornehmen Familie war, wo Wissenschaft, Bildung und Gelehrsamkeit heimisch waren.[2]) Er wurde in Gerona, Catalonien, geboren, weshalb er auch Mose ben Nachman aus Gerundi hieß.[3]) Sein Vater „Nachman", selbst ein Gelehrter, erkannte früh die ungewöhnliche geistige Begabung seines Sohnes und sorgte für dessen Ausbildung. Zum Lehrer erhielt er R. Jehuda ben Jakar, einem tiefen Talmudforscher. Sein Jugendgenosse war der spätere gelehrte R. Salomo von Montpellier. Ein Vorbild, dem er nacheiferte, hatte er an Alphasi (s. d. A.). Zugleich studierte er Medizin und Philosophie. Von Sprachen verstand er spanisch, arabisch und hebräisch. Er vertiefte sich bald in die Schriften des Maimonides und des Abraham Ibn Esra (s. d. A.), sowie des Salomon Jizchaki, genannt Raschi (s. d. A.),[4]) die er hochschätzte, wenn er auch später in seinem Pentateuchkommentar mehreres von ihren Erklärungen und Angaben bekämpfte. Von Abraham Ibn Esra sagte er: „Gegen ihn habe ich offene Zurechtweisung, aber geheime Liebe".[5]) Eine schrankenlose Verehrung hatte er für die ältern Halachisten, als für Alphasi und den ältern Simon Kahiro, Verfasser des „Halachoth Gedoloth", zu deren Verteidigung er eigens Schriften verfaßte, wo die Angriffe der Gegner zurückgewiesen werden.[6]) In der Einleitung seiner Glossen zur Schrift des Maimonides „Sepher Hamizwoth" sagte er: „Seit meiner Jugend strebe ich darnach, die Alten in Schutz zu nehmen, wovon ich, so lange ich lebe, nicht lassen kann". Sein Spruch darüber war: „Wer sich in die Lehren der Alten vertieft, trinkt alten Wein".[7]) Ein weiteres Streben giebt sich in seinen Talmudkommentaren kund, in denen nicht so sehr auf die Feststellung der Halacha, die Bestimmung der religiösen Praxis, sondern auf die Klarlegung der halachischen Angaben im Talmud abgesehen wird. Er giebt daher in denselben nur Chiduschim, Glossen nach Art der Tossaphisten.[8]) Auch die Kabbala (s. d. A.), der sich in seiner Zeit viele Gelehrte, meist Gegner der Philosophie, zuwandten und dieselbe als eine interne jüdische Geheimlehre hielten, wurde ein Gegenstand seines eifrigen Studiums. Eingeführt wurde er in dasselbe von den Kabbalisten R. Esriel ben Menachem und R. Esra von Gerona.[9]) Auch sein Lehrer, R. Juda ben Jakar war ein Kabbalist. Wie weit es Nachmanides in der Kabbala gebracht hat, darüber bitten wir den Artikel „Kabbala" in Abteilung II, S. 589 nachzulesen. Eine eigene Schrift hat er über „Kabbala" nicht verfaßt, aber von ihren Lehren spricht er schon andeutungsweise in seinem Pentateuchkommentar und in seinen andern Schriften.[10]) So umfaßte der Kreis seines Wissens und Forschens den ganzen damals den Juden Spaniens

---

S. 228 ff. Graotz, Geschichte VI. Am verdienstvollsten Landshut, „Amude Haaboda" voce משה בן עזרא, über dessen religiöse Poesie, recht erschöpfend.

[1]) Wo der Buchstabe ר = Rabbi; מ = Mose; ב = ben und ן = Nachman bezeichnet. [2]) Siehe weiter. [3]) Er selbst unterzeichnete sich „Mose ben Nachman aus Gerundi". [4]) Siehe weiter: „Seine Schriften". [5]) In der Vorrede zu seinem Pentateuchkommentar heißt es: ועם אברהם בן עזרא תהיה לנו תוכחה מגולה ואהבה בסתרה. [6]) Siehe weiter den Teil „Schriften" in diesem Artikel. [7]) Nachmanides מלחמות zu Baba bathra III, S. 9. [8]) Siehe weiter. [9]) Siehe „Kabbala", vergl. auch „Ausführliches über diese zwei in der Monographie des Ramban תולדות הרמבן von M. Rappoport". Gedruckt in Krakau. [10]) Siehe weiter.

bekannten und von ihnen gepflegten Umfang der Litteratur. Mit dieser Gelehrsamkeit verband er einen edlen, festen Charakter und ein weiches, fein fühlendes Gemüt, beide traten in allem, seinem Thun und Lassen zum Vorschein. II. Auftreten, Thätigkeit, Schriften, Philosophie, Kabbala, Stellungnahme im Kampfe gegen das religionsphilosophische Werk „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, von Moses ben Maimon. Ausgerüstet mit vielseitigem gründlichen Wissen trat er, abgesehen von seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, mehrere mal zur Verteidigung des Judentums und dessen Lehrer öffentlich auf und hatte sich eines sieggekrönten Erfolges zu erfreuen. Das erste Mal war im Jahre 1263, wo er in Barcelona, Spanien, zu einer Disputation mit dem Apostaten (s. d. A.) Fra Pablo Christiani, genannt Fra Paolo, aus Montpellier, dem ersten Missionsprediger zur Bekehrung der Juden, berufen wurde. Im königlichen Schlosse wurde diese Disputation in Gegenwart des Königs und sämtlicher Hofpersönlichkeiten, auch vieler Geistlichen, Ritter und Männer aus dem Volke, abgehalten. Dieselbe dauerte mehrere Tage; man disputierte über die Dogmen des Christentums und ihre angebliche Begründung im jüdischem Schrifttume. Wir haben ausführlich über diese Disputation und deren siegreichen Ausgang für Nachmanides in dem Artikel „Disputationen“ berichtet und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Sein zweites öffentliches Auftreten war zur Zurückweisung der Angriffe jüdischer Gelehrten auf die Schriften ihrer gelehrten Vorgänger. Alphasi (s. d. A.), eine berühmte rabbinische Persönlichkeit in Lucenna, (1013—1103) hatte daselbst sein verdienstvolles Werk „Halachoth“ vollendet und veröffentlicht, es enthielt eine Umarbeitung des ganzen babylonischen Talmuds mit Weglassung der Traktate, die keine Anwendung mehr auf die religiöse Praxis der Gegenwart hatten. Da verfaßte der gelehrte Sarachja Halevi (s. d. A.) gegen dasselbe seine kritische Schrift „Hamaor“, die starke Angriffe gegen Alphasis „Halachoth“ enthielt, und dessen Autorität zu verringern schien. Nachmanides nahm sich des Angegriffenen an und veröffentlichte gegen den „Hamaor“ des Sarachja Halevi zu Gunsten Alphasis eine Gegenschrift, betitelt „Milchamoth“, worin er die Angriffe des „Hamaor“ zu entkräften und zurückzuweisen suchte. Er schreibt darüber in dem Vorwort zum zweiten Teil des „Milchamoth“: „Ich nahm mich des großen Isaak Alphasi an, schon der vielen Angriffe wegen, die fast keine Stelle in seinem Werke unangefochten ließen. Bei der Widerlegung der Angriffe des Serachja Halevi bediente ich mich derselben Methode der scharfen Tonart des Gegners in den Ordnungen von Nesikim und Naschim. Aber ich bereute es bald, sah ein, es sei dies ungeziemend und unterließ es in der Folge. Aber du, mein Leser, glaube nicht, daß alle meine Entgegnungen unerschütterlich seien und dein Zugeständnis erzwingen wollen. Nicht so! Vielmehr weiß jeder Talmudkenner, daß die Erklärer bei streitigen Auffassungen keine absolut gültige Beweise oder Einwände vorzubringen vermögen, da es hier keine zwingenden Beweise wie in der Algebra oder in der Astronomie giebt. Wir können nur die eine oder die andere Ansicht auf Grund der Ueberzeugung der uns scheinenden Beweise vorziehen. So verfährt jeder ehrliche Forscher“. Auf gleiche Weise unternahm er die Angriffe des Abraham ben David in Posquiere auf Alphasis genanntes Werk „Halachoth“ in seiner zweiten Verteidigungsschrift „Hasechuth“, הזכות, zu entkräften.[1]) Eine zweite Verteidigung von ihm war für den Gelehrten Simon Kahiro, Verfasser der Schrift „Halachoth Gedoloth“, der die Aufzählung der 613 Ge- und Verbote unternahm und von Maimonides wegen der Mitaufrechnung von rabbinischen Gesetzen unter den biblischen Geboten in seiner Schrift „Sepher Hamizwoth“

[1]) In der Sammlung שבעה עינים, Livorno 1740 und in Alphasi, Wien.

stark angegriffen wurde. Nachmanides versteht diese Aufzählung und Angaben des Simon Kahiro zu rechtfertigen. Endlich trat er als Verteidiger des philosophischen Werkes „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, und des „Sepher Hamada“, Buch der Erkenntnis, von Maimonides gegen die Verketzerung derselben durch seine Gegner auf. Wir berichten darüber ausführlich in dem Artikel „Philosophie und Judentum“ und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Nicht minder bedeutend sind seine andern Schriften, von denen wir erst seine Talmudkommentare nennen. Mit gewissem Scharfsinn und großer Belesenheit bemühte er sich, eine lichtvolle Darstellung des Lehrstoffes vieler dunkeln Stellen in den Talmudtraktaten zu geben. Diese Kommentare erstreckten sich auf den größten Teil des Talmuds,[1]) die noch lange nach seinem Tode die Grundlage der talmudischen Studien in Spanien bildeten. Mehrere Talmudtraktate, die von Alphasi in seinem „Halachoth“ keine Aufnahme fanden, als z. B Nedarim, Bechoroth und Challa umarbeitete er zu praktischem, religiösem Zwecke nach dem Muster von Maimonides. So kennt man von Nachmanides Halachoth Nedarim, Bechoroth, Challa. Ebenso verfaßte er eine Schrift von der Behandlung der Toten, betitelt תורת האדם. Eine andere Schrift von ihm, אגרת הקודש, behandelt die Heiligkeit im Eheleben. Die nächst wichtige Schrift von ihm ist sein Vortrag, דרשה den er am Sabbat nach seiner Disputation (s. d. A.) mit Fra Pablo im Jahre 1263 in der Synagoge zu Barcelona hielt. Dieselbe wurde später unter dem Titel תורת ה תמימה mehrere mal gedruckt und zuletzt mit korrektem Texte herausgegeben von Dr. Adolf Jellinek, Prediger in Wien, daselbst 1873. Nachmani bespricht in derselben die Grundlehren des Judentums nach streng talmudischer Richtung, mit Beimischung der Annahmen und Lehren der spätern Kabbala (s. d. A.), im Gegensatze zu der philosophischen Richtung der Juden Spaniens. Nicht die Philosophie, das philosophische Denken, sondern das Thatsächliche, die geoffenbarte Lehre und das Gesetz, die Thora, תורה, stellte er daselbst als die Basis alles Wissens auf. „Die Lehre des Ewigen ist vollkommen, sie labt die Seele, das Zeugnis des Ewigen ist glaubhaft, es macht den Thoren weise“. Mit diesem Spruch aus Psalm 119 beginnt seine Rede, dem er den Vers, Psalm 119, 18, „Oeffne, Herr, meine Augen, daß ich die Wunder deiner Lehre, Thora, schaue“, nachfolgen läßt. So bezeichnet er die Prophetie der Propheten als Frucht der Thora. Der Mensch ist das Höchste der Schöpfung. Die Gesetze bezeichnen ihm den sittlichen Wandel. Das Wunder wird als Glaubensnorm aufgestellt, die Annahme der Schöpfung aus nichts, ein Glaubenssatz im Judentume, hat das Wunder zu seiner Grundlage. Zauberei, böse Geister, Dämonen, Geisterbeschwörung, Totenerweckung, das Amulettenwesen, קמיעות, u. a. m., die von der philosophischen Richtung unter den Juden als Trugwerk verlacht werden, hält er als wirkliche Existenzen des unreinen Geistes, רוח הטומאה; ebenso verhält es sich mit den Angaben von „Hölle und Paradies“ in der Agada des Talmuds und des Midrasch u. a. m., so daß das ganze Gebiet der praktischen und theoretischen Kabbala in allen ihren Einzelheiten bei ihm als wahr gelten. Wertvoll ist, was er über „Opfer“ spricht (von S. 23 bis 25), daß dieselben nur Wert haben, wenn der Sünder seine Sünden bekennt und von denselben läßt“. Der Tod des Tieropfers sei ein Symbol seines durch die Sünde verschuldeten Todes.[2]) Recht beherzigenswert ist das, was er über die Speisegesetze spricht; die verbotenen Vögel- und Tiergattungen gehören meistens den Raubtieren an, deren

[1]) Den Kommentar zu Aboda Sara erwähnt der Raschba in seinen Responsen N. 53.
[2]) In der Ausgabe von Jellinek S. 23—25 ist diese Darstellung lesenswert. Wir finden hier eine recht vernunftgemäße Darstellung des Opferwesens, klar und deutlich, ohne jede mystische Beimischung.

Genuß eine Blutverunreinigung verursache und dem Menschen unreine Triebe, als Grausamkeit, Verstocktheit u. a. m. zuführe.[1]) Wir übergehen das, was er S. 27—29 von der Mystik, der Zukunft, der Erlösung u. a. m. verkündet. Das Andere dieses Vortrages berühr das Gebiet der Religionsphilosophie und der Mystik, worüber wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie" und „Kabbala" verweisen. Seine bedeutendste und wertvollste Schrift ist der Pentateuchkommentar. Denselben verfaßte er noch im späten Alter, teilweise nach seiner Ankunft in Jerusalem gegen 1268. Wichtig hielt man ihn für die mystische Litteratur (siehe Kabbala), aber nicht darin allein liegt seine Bedeutsamkeit. Uns erscheint zur Klarlegung desselben notwendig, folgendes vorauszuschicken. Die Wiedereinführung der Philosophie in das Judentum durch die jüdischen Denker des Mittelalters (s. Philosophie und Judentum) erhielt durch Moses Maimonides (1134—1204) gleichsam ihren Höhepunkt und hat eine vernunftgemäße Grundlage für das Judentum geschaffen. Alles Vernunftwidrige soll nach ihm nicht zur jüdischen Religion gehören, muß von ihr ausgeschieden werden. So wird der Glaube an Wunder, böse Geister (Dämonen), Zauberei, Totenbeschwörung, Geisterbannung, das Amulettenwesen, קמיעות, die Strafen nach dem Tode, Höllenstrafen u. a. m. als Aberglaube dargestellt, der Engelglaube wird sehr beschränkt, ebenso das Dogma der Auferstehung u. a. m. Stark wird gegen jede Vermenschlichung Gottes geeifert; ebenso soll das Leben in der künftigen Welt, olam haba, rein geistig, fern von allem Irdischen, aufgefaßt und gehalten werden. Die in den biblischen und nachbiblischen Schriften erzählten Wunder werden als auf natürliche Weise geschehen ausgelegt; es giebt im Judentum nichts Mystisches, alles soll und kann durch den Verstand erschlossen werden. Gegen diese Verneinungen und Ausscheidungen protestierte entschieden Nachmanides, die Philosophie mit ihren vernunftgemäßen Schlüssen soll im Judentum nicht die Herrin und Gebieterin, sondern nur die Dienerin sein, welche das geoffenbarte Wort nur einleuchtend zu erklären und vernunftgemäß darzustellen, aber nicht zu sondern und auszuscheiden hat, was sich nicht mit ihr vereinen kann. So werden sämtliche, oben angegebenen Gegenstände, die von Maimonides und den Maimonisten aus dem Judentum ausgeschieden wurden, von Nachmanides wieder rehabilitiert und zur Sache des jüdischen Glaubens gemacht. Aber so sehr er sich damit den Maimonisten abwendet und sich der andern damaligen Partei der streng Talmudisten in Spanien, Frankreich und Deutschland anschließt, so vergißt er nicht, auch ihnen einen Halt zuzurufen, er tritt auch gegen ihren Anthropomorphismus auf, wie sie im buchstäblichen Sinne die im biblischen Schrifttume Gott beigelegten Bezeichnungen seines Wesens, seiner Eigenschaften und Handlungen auffassen und lehren.[2]) In dem Sendschreiben an die französischen Rabbiner sagt er ausdrücklich: „Wir halten den Talmud hoch, aber nicht desto weniger verehren wir Maimonides". Weiter rügt er daselbst den Fehler der französischen Rabbiner, daß sie sich an den Buchstaben der Agada im Talmud anklammern und von der Gottheit sich menschliche Vorstellungen machen, wogegen schon die Geonim (s. d. A.) in ihren Schriften gekämpft und protestiert hatten.[3]) Ferner lautet seine Aeußerung gegen die Angaben der französischen Rabbiner, daß die Gesetze im Pentateuch gleich den Befehlen eines Königs zu halten wären, nach deren Grund man nicht zu forschen habe, daß dem nicht so sei, vielmehr unterliege jedem Gesetze ein höherer Zweck, der nur dem blinden Auge der Menge verborgen sei.[4]) Er geht gegen sie noch weiter und behauptet, daß viele Aussprüche der Agada im Talmud nur als rednerische Metaphern zu halten seien.[5]) Seine Abfassung des Pentateuchkommentars hat daher auch den Zweck, die Richtigkeit dieser seiner Stellung zu den Maimonisten einerseits, und zu den Gegnern derselben, den französischen Rabbinern und den Stocktalmudisten andererseits, zu dokumentieren, genau anzugeben und nachzuweisen, was von den Angaben des Maimonides in seinem Jad Chasaka, Buch

[1]) Jellinek, Nachmani Dissertatio S. 26. [2]) Siehe „Kabbala", „Anthropomorphismus" und „Philosophie und Judentum". [3]) Daselbst, wo dieses Schreiben vollständig gebracht wird. [4]) Nachmani zu קדושים. [5]) S. Nachmanides Disputatio cum Fra Pablo, Constantinopel p. 3a u. 4b.

„Hamada" und in seinem „More Nebuchim", Führer der Verirrten, zu halten sei, und ebenso, was von den Lehren der Gegner angenommen oder verworfen werden soll. Diese speziellen Auseinandersetzungen haben wir ausführlich in den Artikeln „Schriftexegese" und „Religionsphilosophie", auch „Philosophie und Judentum" angegeben, auf die wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Wie objektiv er in seinem Pentateuchkommentar verfährt, ergiebt sich schon daraus, daß er die Führer der damaligen religiösen Richtungen des Judentums mit ihren Meinungsverschiedenheiten anführt, ihre Namen ehrenvoll nennt und das, was bei ihm auf keinen Widerspruch stößt, gern gelten läßt. So zitiert er die Aussprüche von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, neben den von Moses Maimonides, Abraham Ibn Esra u. a. m. und giebt dann auch dagegen oder dafür seine Meinung ab. Der einfache Wortsinn, den er oft durch Vergleichung des Sprachgebrauchs herausfindet, gilt bei ihm als das Erste, dagegen die Erklärungen des Midrasch und der Mystik als das ihm Folgende. Ein freies Sprachgefühl, verbunden mit einem tiefen Blick, erleichtern ihm, die dunkeln Stellen im Pentateuch aufzuhellen. Neben dem oben angegebenen Zweck dieses Kommentars spricht er in seiner Vorrede zu demselben von einem mehr allgemeinen, praktischen Ziele. Wir lesen darüber: „Ich beabsichtige, den des Studiums Beflissenen, wenn sie durch die Leiden des Exils und des Kummers um den Lebensunterhalt ermüdet sind und am Sabbat und Fest die Abschnitte des Pentateuchs lesen, in diesem Kommentar eine geistige Erholung zu verschaffen". Mehreres darüber, sowie über seinen Kommentar zum Buche Hiob bitten wir in dem Artikel „Schriftexegese" nachzulesen. III. Reise nach Palästina, Thätigkeit daselbst, Tod, Grab und Trauer. In den spätern Jahren seines verdienstvollen, thätigen Lebens ergriff auch ihn, wie früher den Dichter und Religionsphilosophen Jehuda Halevi (s. d. A.), die Sehnsucht nach Jerusalem. Im Jahre 1267 wanderte er aus. Der Grund hierzu soll, abgesehen von der innern Sehnsucht, Jerusalem mit eigenen Augen zu sehen und auf der heiligen Stätte zu beten, eine Folge seiner in Barcelona gehaltenen, sieggekrönten Disputation gewesen sein. Der König wollte, daß dieselbe geheim gehalten werde, aber Nachmani veröffentlichte die gehaltene Disputation und versandte sie an die jüdischen Gemeinden Spaniens. Diese That zog ihm die Landesverweisung zu. Im Jahre 1267 wanderte er aus. Zwei Briefe von ihm, die er nach seiner Ankunft an seinen Sohn Nachman geschrieben, haben sich erhalten. Dieselben enthalten eine Schilderung des öden und verwüsteten Zustandes Jerusalems und Palästinas überhaupt. Zugleich giebt er einen tieferschütternden Eindruck, den Land und Stadt auf ihn gemacht haben. „Es segne dich der Herr, mein Sohn Nachman!" beginnt der eine Brief, „In Jerusalem, der heiligen Stadt, schreibe ich diesen Brief, Dank und Preis dem Herrn meines Heils! Ich war so glücklich, hier den 9. Ellel gesund anzulangen, wo ich bis den Tag nach dem Versöhnungsfeste verbleib. Ich gehe von da nach Hebron, der Grabstätte unserer Väter, daselbst zu beten und mir ein Grab zu bestellen. Groß ist die Oede und Verlassenheit, je heiliger die Stätten, desto größer die Verwüstung. Aber trotz der Verwüstung ist es noch immer ein gesegnetes Land. Jerusalem hat 2000 Einwohner, 300 Christen und 2 Juden, 2 Brüder, die Färber sind. Sie halten das Gebet am Sabbat im Hause ab. Auf meine Mahnung suchten sie ein ödes Haus auf, das auf Marmorsäulen gebaut war, und richteten dasselbe zur Synagoge ein. Aus Sichem ließ man die Gesetzesrollen holen. Denn stets kommen Mehrere nach Jerusalem aus Damaskus, Aleppo u. a. O., um das Heiligtum zu sehen und um dasselbe zu trauern".[1]) In Jerusalem arbeitete er noch, wie bereits vorstehend angegeben, an der Vollendung seines Pentateuchs. Wenige Jahre darauf, im Jahre 1270, starb er. Sein Grab wird in Kaifa, חיפה, gezeigt. Andere glauben, er sei in der Nähe Jerusalems beerdigt. Die Nachricht von seinem Tode erregte in Spanien und Frankreich tiefe Trauer.

[1]) Die Uebersetzung des Briefes ist nach M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden, S. 325, Berlin 1845. Hebräisch sind dieselben abgedruckt in Landshut, Amudo Haaboda voce, משה בן נחמן. Auch am Ende seines Pentateuchkommentars ist der Brief von ihm abgedruckt.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,

Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III. Supplement VI., Schlußheft.

Leipzig.

Commissionsverlag von K. F. Koehler.

1901.

Dem edeln Gönner und Förderer alles Guten.

Sr. Hochwohlgeboren

Herrn Julius Schottlaender

Rittergutsbesitzer

und

Ehrenbürger der Stadt Münsterberg

widmet

diese „Real-Encyclopädie“

in

voller Verehrung

ganz ergebenst

Der Verfasser.

Vorwort.

Nach mühevoller Beseitigung der verschiedenen Hindernisse in der Fortsetzung meiner Arbeiten zur Vollendung dieser Real-Encyclopädie bin ich endlich an die Herausgabe des Schlußheftes angelangt. Dasselbe bringt die Fortsetzung der in Supplement V. gegebenen Biographien der ausgezeichneten jüdischen Gelehrten in Europa, Asien und Afrika des Mittelalters bis zum Anbruch der Neuzeit. Von diesen sich hier anschließenden wissenschaftlichen Artikeln sind besonders hervorzuheben: 1. die der von der neuhebräischen Poesie, wo die poetischen Arbeiten der jüdischen Dichter in deutscher Uebersetzung wiedergegeben werden; 2. der Artikel „Philosophie und Judentum", der von dem Einzug der Philosophie ins Judentum spricht und die gegen sie sich erhobenen Kämpfe schildert, und 3. der Artikel „Religionsphilosophie", in welchem die verschiedenen Systeme der jüdischen Religionsphilosophen einzeln ihre Darstellung finden. Es gehören hierher die philosophischen Arbeiten der Juden in Alexandrien als: 1. das Buch des Aristeas; 2. des Philosophen Alexander Aristobul und 3. des Philosophen Philo, des Alexandriners. Aus späterer Zeit: a. die von Saadja Gaon; b. Bachja ben Joseph Ibn Pakuda; c. Gabirol, Salomo ben Jehuda; d. Abraham Ibn Esra; e. Joseph ben Zaddik; f. Abraham ben David Halevi, Ibn Daud; g. Maimonides, Moses; h. Levi ben Gerson; i. Chasdai Chreskas; k. Albo Joseph. So möge denn auch dieses Heft seine freundliche Leser und Beurteiler finden.

Der Verfasser.

Strelitz in Mecklb.

Inhalts-Verzeichnis.

N.

Nissi ben Noach, ניסי בן נוח, auch Acha Nissi ben Noach, אחא ניסי בן נוח, Karäer aus Bozra, der in der letzten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebte. In seiner Selbstbiographie berichtet er von sich, daß er viele Länder bereist und mehrere Sprachen erlernt hat. In den jüdischen Wissensfächern erfreute er sich des Unterrichts von vielen angesehenen Lehrern. Seine geschichtlich interessanten Angaben sind ferner, daß er in Jerusalem unter den Karäern viele Spaltungen gefunden; er selbst war der Gründer einer neuen Sekte, die mit ihren Lehren und Gesetzen weit über Anan hinausging, was ihm viele Feinde zuzog. Zu seiner Rechtfertigung verfaßte er darauf eine Schrift in hebräischer Sprache, betitelt: „Bitan Hamaskilim", „Palast der Verständigen", auch „Peles Biur Hamizwoth", „Wage zur Erklärung der Gebote". Er ermahnte in derselben, Mischna (s. d. A.) und Talmud (s. d. A.) zu studieren, wahrscheinlich, um den Standpunkt des Karäismus gegenüber dem Rabbinismus besser kennen zu lernen, und ihn zu würdigen zu verstehen. Außerdem mahnte er, daß man sich in die Schrift vertiefe, dabei auch Kenntnis von der Massora (s. d. A.) zu Rate ziehe. Man findet in dieser Schrift eine ausführliche Auslegung des mosaischen Gesetzes, weshalb sie ein Grundbuch des Karäismus, ein Buch der Gebote (Sepher Hamizwoth) bildete. Auch viele Widerlegungen des Rabbinismus finden wir da, sie bildet das erste karäische Buch mit polemischer Tendenz. Es werden daselbst sämtliche Gesetze unter die zehn Gebote auf Sinai rubriziert. Von dieser Schrift, die verloren ging, existiert nur noch die Einleitung.[1]) Dieselbe hat zur Ueberschrift: „Erklärung der zehn Gebote"[2]). Von Bedeutung war seine Wiedereinführung der levitischen Reinheitsgesetze, die bei den Rabbaniten infolge des Aufhörens des Opferkultus außer Kraft getreten waren; er näherte sich damit den Samaritanern, die auch noch diese Gesetze beobachteten. Der Synagoge schrieb er die Heiligkeit des Tempels zu, daher durfte bei ihnen der innere Raum nicht von den Unreinen betreten werden. Die Karäer mieden deshalb auch den Umgang mit den Rabbaniten, die nicht die levitischen Reinheitsgesetze beobachteten. Wir erwähnen noch seine starke Polemik gegen die Stellen der spätern mystischen Agada (s. d. A.), die von Gott und den Engeln in sinnlicher Weise sprechen und Gott selbst menschliche Gestalt und menschliche Eigenschaften beilegen. Mehreres siehe „Karäer".

Nissim ben Jakob Ibn Schahia, נסים בן יעקב. Vorzüglicher Gelehrter. Zeitgenosse und Amtsbruder des Chananel ben Chuschiel (1005—1055), die

---

[1]) Abgedruckt in Pinsker, Likute Kadmanoth S. 2—3; das. J. I. S. 37—41.
[2]) Das. II. S. 5.

kollegialisch das Rabbineramt verwalteten und gemeinschaftlich der Talmudschule zu Kairvan vorstanden. Von diesen war ersterer so arm, daß er von Samuel, dem Minister zu Granada in Spanien, unterstützt werden mußte. Zu Lehrern hatte er seinen gelehrten Vater und den eingewanderten Gelehrten Chuschiel, Hauptvorsteher der Talmudschule zu Kairvan. Litterarisch bekannt machte sich Nissim durch seine Abfassung einer Schrift in arabischer Sprache, in der er dunkle Stellen des babylonischen Talmuds durch Parallelstellen aus dem jerusalemischen Talmud oder aus dem Talmud Babli erläuterte und ergänzte. Diese Schrift führt den Titel: „Maphteach", Schlüssel.[1]) Auch halachische Entscheidungen für das Ritual und das Civilrecht stellte er in einer andern Schrift zusammen, betitelt: „Megillat Setharim". Eine dritte Schrift von ihm ist ein Commentar zum Pentateuch,[2]) ebenfalls in arabischer Sprache, in welchem er nach saadjanischem Muster (s. Saadja) der vernunftgemäßen Auffassung folgte. Nissim hinterließ keinen Sohn, aber desto mehr sammelten sich zu ihm Jünger aus verschiedenen Gegenden, auch aus Spanien, die später zu den talmudischen Größen gezählt wurden. Mehreres siehe „Chananel ben Chuschiel". Zur Litteratur nennen wir hier S. L. Rappaport, Biographie des R. Nissim in Biccure Haitim 1832 und Landshut, Amude Haaboda voce R. Nissim.

Nissim ben Ruben, נסים בן ראובן, aus Gerona (Gerundi) (1340—1380), Arzt und bedeutende rabbinische Autorität in Barzelona, die noch zu den ersten und ältesten gezählt wurde. Durch seine Schriften erreichte er eine verdiente Berühmtheit, die oft aufgesucht wurde, so daß Barzelona, wie unter Salomo ben Idereth (s. d. A.), Sitz und Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft wurde. Man rühmte von ihm seine Verstandesklarheit in der Auffassung und Darstellung der verwickeltsten talmudischen Diskussionen, wobei es ihm nicht an Tiefe und Scharfsinn fehlte. Er verfaßte Kommentare zu mehreren Talmudtraktaten und zu Alfasi (s. d. A.), die wegen ihrer lichtvollen Erklärungen berühmt, gerne studiert und benutzt wurden. Auch seine Vorträge, Deraschoth, die er veröffentlichte und unter dem Titel „Zwölf Vorträge des R. Nissim" bekannt sind, erfreuten sich eines großen Leserkreises und werden heute noch gern gelesen.[3]) Der berühmte Gelehrte Isaak ben Scheschet (s. d. A.) sagt von ihm: „Wollten wir seinen Ruhm verkünden, wir vermögen es nicht, denn unter allen Weisen Israels giebt es nicht seinesgleichen".[4]) Es sind 14 Traktate im Alfasi, die er kommentierte.[5]) Von seinen Kommentaren zu den Talmudtraktaten sind mehrere gedruckt, aber noch manche blieben als Manuskript in den Bibliotheken.[6]) Seine Responsen sind sehr zahlreich, da er von den Gemeinden des In- und Auslandes fortwährend mit Anfragen über Kultus- und Rechtsachen überhäuft wurde. Von diesen jedoch hat sich kaum der zehnte Teil erhalten; gedruckt sind nur wenig, etwa 77. In den veröffentlichten zwölf Vorträgen bringt er auch die philosophischen Forschungen von Moses Maimonides, Abraham Ibn Esra u. a. m. Er ist ein entschiedener Gegner der Mystik und scheut sich nicht seinen Tadel gegen Nach-

[1]) In neuester Zeit wurde sie von Goldenthal, Wien 1847, herausgegeben. [2]) Von dem sich nur geringe Reste erhalten haben. [3]) Dieselben wurden in Prag und Lemberg mehrere mal gedruckt. [4]) Responsen von R Isaak b. Scheschet § 377. אלו באנו לכתוב כל שבחו אין אנו מספיקים כי בכל חכמי ישראל אין ערוך איליו [5]) Nämlich: Sabbath, Pesachim, Taanith, Rosch haschana, Beza, Succa, Megilla, Kethuboth, Gittin, Kidduschin, Schebuoth, Aboda Sara und Cholin. [6]) Gedruckt wurden in Warschau und früher in Dyhrenfurt: zu Sabbath, Rosch haschana, Gittin, Nedarim, Sanhedrin Cholin, Nidda, Baba mezia. Im Manuskript sind noch: zu Pesachim, Beza, Megilla, Taanith, Moed Katon und Baba bathra.

manides auszusprechen, daß er sich von der Kabbala zu weit hinreißen ließ.[1]) Wenn er in den Vorträgen über die Schöpfung philosophische Erklärungen giebt, so bemerkt er ausdrücklich daß dieselben keinen Anteil an den mystischen Angaben der Kabbala über die Schöpfung haben.[2])

P.

Philosophie und Judentum. I. Keine absoluten Gegensätze, Vereinbarkeit derselben, jüdisch-alexandrinische Philosophie, ihr erstes Produkt, Philo der Philosoph deren Repräsentant, seine Abirrungen und Folgen, Gegenstimmen, Reaktion und Verurteilungen. Vernunfterkenntnis und Glaube, Selbstdenken und das geoffenbarte Wort, Forschung und Religion bilden im Judentum keine Gegensätze, die sich ausschließen und bekämpfen, sie sind vereinbar, sollen sich gegenseitig erhellen und aufklären. Den Glauben im Sinne von wahr halten, dessen Wahrheit durch nichts bezeugt zu werden braucht, kennt die jüdische Religion nicht; ihr Glaube an Gott und Offenbarung mit ihren Lehren und Gesetzen ist nicht der sogenannte blinde Glaube oder gar der vernunftwidrige, der der Vernunft zu schweigen gebietet und sie in Fesseln bannt, sondern der, welcher die Zeugen seiner Wahrhaftigkeit mit sich führt, auf die er sich beruft und durch die er erkannt sein will. Es sind dies die Vernunfterkenntnisse, die Verstandesschlüsse, auch die geschichtlichen Thatsachen und die sinnlichen Wahrnehmungen. Es mahnt das Bibelwort: „Dir ist es gezeigt zu erkennen, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben, auf der Erde unten, sonst Keiner,"[3]) ferner: „Nur dessen rühme sich, der sich rühmen will, betrachten und mich erkennen";[4]) „Ihr seid meine Zeugen, erkennet, glaubet und wisset, daß ich es bin, vor mir war kein Gott und nach mir wird keiner sein".[5]) In voller Zuversicht ruft der Prophet: „Und die Erde wird voll der Erkenntnis Gottes sein, wie Wasser das Meer bedeckt."[6]) So bringen die biblischen Bücher der dritten Abteilung, der Kethubim, abgerundete religions-philosophische Abhandlungen; es philosophiert das Buch Hiob über den Vergeltungsglauben, die Leiden der Gerechten in ihrem Einklange mit der göttlichen Gerechtigkeit; das Buch Koheleth über die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut, die menschliche Unsterblichkeit u. a. m. Auch die Psalmen haben zusammenhängende, ausführliche vernunftgemäße Betrachtungen über verschiedene Themen aus der Glaubens- und Sittenlehre. So spricht Ps. 78 über die Vergeltung; Ps. 139 über die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes; Ps. 73 und 93 von des Frevlers Wohlergehen und der göttlichen Gerechtigkeit; Ps. 90 von der Ewigkeit Gottes; Ps. 147, 148 und 103 von der Weltschöpfung, der Offenbarung Gottes in der Natur und der göttlichen Fürsorge u. a. m. Es ist hier nicht der Ort, diese Philosopheme darzustellen, da wir dies in den betreffenden Artikeln der Abteilung I dieses Werkes gethan haben. Das Eindringen der griechischen Philosophie in das Judentum während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, das Bekannt- und Vertrautwerden der jüdischen Gelehrten mit den Philosophemen der griechischen Weisen war ihnen daher nicht etwas Fremdartiges und wenig Zusagendes, sondern galt bald als das, was sich mit dem Geiste und den Lehren des biblischen Schrifttums vereinigen ließe. Enthält ja die religiöse Idee des

---

[1]) Nach einem Respons von Isaak ben Scheschet Nr. 167. כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמבן להאמין בעניני קבלה. [2]) Vergl. den ersten Vortrag daselbst. [3]) 5. B. Mos. 4. 25. [4]) Jeremia 9. 23. [5]) Jesaia 43. 11. [6]) Daselbst.

Judentums mit ihren Lehren von Gott, Welt, Menschenbestimmung, Volks- und Staatswohl wunderbare Berührungspunkte mit den Angaben der griechischen Philosophie darüber. Es erwachte daher bei den gebildeten Juden Alexandriens und Palästinas der Wunsch, die Lehren und Gesetze ihres heiligen Schrifttums in Einklang mit den Lehren und Anschauungen der griechischen Weisen zu bringen und im Gewande der griechischen Philosophie erscheinen zu lassen. So entstanden die Schriften der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, die in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie einen wichtigen Platz einnehmen. Es gehören hierher die griechische Bibelübersetzung, Septuaginta, das Buch der Weisheit Salomos, die Schriften des Aristeas, nämlich der Brief und sein philosophischer Bibelkommentar, von dem sich nur Bruchstücke erhalten haben, ferner der Bibelkommentar des Philosophen Aristobul, von dem ebenfalls nur Bruchstücke noch existieren; ferner die wertvollen Schriften des Philosophen Philo.[1]) Wir haben von dem Inhalt dieser Schriften in den betreffenden Artikeln einzeln gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen. Ausführliches enthalten die Artikel „Religionsphilosophie" in Abt. II und „Ethik, philosophische" in Supplement I dieser R.-E., wo die religions-philosophischen Leistungen Philos dargestellt werden. Die Vereinbarung der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums feierte da ihre erste Verwirklichung. Aber diese Arbeit war keine leichte. Zur Verkündigung der Lehren und Gesetze des biblischen Schrifttums nach den Anschauungen der Griechen genügte nicht mehr das einfache Bibelwort; sie mußte in der griechischen Sprech- und Denkweise vorgenommen werden. Es war die Versetzung der reinen Bibellehre mit nichtjüdischen Ideen die Folge davon. So bringen die Schriften der Juden in Alexandrien die Philosopheme der griechischen Weisen, die gegen die Bibellehren verstoßen. Es spricht das Buch der Weisheit Salomos in Kap. 17 von der Schöpfung der Welt aus formlosem Urstoff; Kap. 2. 15 vom menschlichen Leib, daß er Sitz der Sünde, ein Kerker für die Seele sei; Kap. 7. 25. 26 wird die Weisheit als ein Hauch der Gotteskraft, ein Ausfluß des Allmächtigen dargestellt, die Alles schafft, Alles regiert und leitet, eine Beisitzerin auf Gottesthron ist; Kap. 8. 20 hat die Lehre von der Präexistenz der Seele.[2]) Es sind dies Ideen und Lehren der platonischen Philosophie, die sich mit den Angaben des biblischen Schrifttums darüber nicht vereinigen lassen. Ebenso waren es die allegorischen, symbolischen Deutungen der Gesetze in den Schriften des Aristeas und Aristobul, welche eine Vernachlässigung der Gesetzesvollziehung (s. d. A.) zur Folge hatten. Es genüge, meinten Viele, die Idee des Gesetzes nach seiner allegorischen Deutung in sich aufzunehmen und bedarf nicht die leibliche Vollziehung desselben. Philo (s. d. A.) tritt zwar polemisch gegen solches Verfahren auf und dringt auf die Aufrechthaltung der Gesetzesvollziehung[3]), aber nichts desto weniger fanden auch in seine Schriften die Philosopheme Platos und anderer griechischen Weisen Aufnahme, die gegen die Bibellehren verstießen. Es wird in denselben die Weisheit zum Logos, der Gott gleich gehalten wird.[4]) Er soll der Leiter der Patriarchen, der Führer Mosis und des israelitischen Volkes gewesen sein.[5]) Philos andere Abweichungen von der Bibellehre sind seine Annahmen von Mittelwesen zwischen Gott und Welt; ferner seine Angabe, daß die Gottähnlichkeit des Menschen sich auf den Logos

---

[1]) Wir bitten über dieselben die betreffenden Artikel in Abt. II dieser R.-E. nachzulesen. [2]) Siehe „Seele". [3]) Siehe darüber die Artikel „Philo" und „Religionsphilosophie" in Abt. II dieser R.-E. [4]) Die Stellen darüber hat Siegfrieds Schrift „Philo der Alexandriner" S. 222. [5]) Vergl. darüber Grossmann De Logo S. 64.

beziehe;[1]) Gott wird ferner, wie bei Plato, nur als Weltbildner, aber nicht als Weltschöpfer, wie in der Bibel, bezeichnet.[2]) Gott habe nach ihm die Welt aus einem vorgefundenen Urstoff gebildet. Ferner führten auch seine allegorisch-symbolische Gesetzesdeutungen zur Gesetzesvernachlässigung. Auch seine Symbolisierung der geschichtlichen Personen in den biblischen Berichten war für den Glauben an ihre wirkliche Existenz schädlich. Dieser Vorgang hat bei den jüdischen Gelehrten in Palästina eine starke Reaktion gegen alles Philosophieren hervorgerufen. Es mahnte der Synhedrialpräsident Abtaljon (63—35): „Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten, vielleicht verschuldet ihr Exil, ihr werdet nach einem Orte von bösen Wassern (Irrlehren) verbannt,[3]) es trinken die Schüler nach euch mit Durst eure Lehren und sie kommen um (sie verfallen den Irrlehren), es wird durch sie der Name Gottes entweiht.“[4]) Andere Gegenrufe aus dieser Zeit hat das äthiopische Henochbuch. Wir lesen daselbst: „Wehe euch, die ihr Lügen redet und Frevelworte niederschreibt; sie verzeichnen ihre Lügen, damit man sie höre und nicht vergesse“.[5]) An mehreren Stellen wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[6]) Es wurden die Schriften der alexandrinischen Schule als libri externi, ספרים חצונים, als außerhalb des Judentums stehende Schriften bezeichnet, die aus dem Judentum gewiesen wurden.[7]) Gegen die Weise der alexandrinischen-jüdischen Gelehrten Gründe der Gesetze aufzusuchen und anzugeben sprach der Synhedrialpräsident R. Jochanan b. Sakai; er rief bei ihrer Frage über den Grund des Gesetzes der Reinigung durch die Asche von der verbrannten roten Kuh seinen Schülern zu: „Wisset, nicht das Wasser reinigt, auch nicht der Tote verunreinigt, aber ein göttliches Gesetz befiehlt es, über dessen Grund wir nicht nachzuforschen haben.“[8]) Eine andere Maßregel war gegen die Verneinung der philonischen Auffassung der Gesetze, welche die Liebe Gottes zu ihrem Grunde haben sollen, nämlich der Gesetze in 3. Mos. 23. 27, das Neugeborene des Viehes nicht vor acht Tagen zu schlachten; 3. M. 22. 28 nicht das Junge mit seinem Erzeuger an einem Tage zu töten; 5. M. 22. 5 nicht die Vogelmutter mit ihren Küchlein mitzunehmen. Wir lesen darüber in Mischna: Wer da spricht: „Gott, über ein Vogelnest erbarmst du dich und nur wegen des Guten sei dein Name gedacht,“ dem heiße man schweigen.[9]) Hierzu bemerkt ein Lehrer des 3. Jahrh. R. Sebid: „Weil dadurch Gottes Eigenschaften nur Liebe und Barmherzigkeit werden, zu denen doch auch die strenge Gerechtigkeit gehört.“[10]) Wundern wir uns daher nicht, wenn im Laufe der Jahrhunderte fast das ganze Schrifttum der alexandrinischen Juden aus der Mitte der Judenheit geschwunden war und sich nur noch in den gelehrten Kreisen der Bekenner des Christentums erhalten hat. Die Kirchenväter fanden in ihnen die Bausteine zur Aufführung des geistigen Baues der christlichen Kirche, sie haben sie daher durch Abschriften und Zitate vom Untergange gerettet. Von den Juden, wenn wir von den wenigen Zitaten in dem talmudischen Schrifttum absehen, war viel später der gelehrte Asaria de Rossi, 1514—1578 (s. d. A.), der Erste, der die Schriften Philos in den Bibliotheken aufsuchte und von ihnen mehreres hebräisch übersetzte und sie so seinen Glaubensgenossen wieder zuführte.

---

1) Siehe darüber Abt I, Artikel „Gottähnlichkeit“. 2) Siehe darüber den Artikel „Religionsphilosophie“ in Abt. II S. 990, Anmerkung 21 und 22. 3) Der Sprecher ist Abtaljon (s. d. A.), der nach Alexandrien sich flüchten mußte. 4) Aboth I, 10 11. 5) Henochbuch, Kap 94 5; 98. 15; 99. 14; 104 10. 6) Das. Kap. 98 15. 7) Vergl. darüber den Artikel „Apokryphen“ in Abt II dieser R.-E. S. 68, Anmerkung 4 und S. 69 das., Anmerkung 1. 8) Siehe den Artikel „Jochanan ben Sakai in dieser R.-E. 9) Berachoth S. 33. Mehreres siehe den Artikel „Barmherzigkeit Gottes“, „Griechentum“ und „Religionsphilosophie“. 10) Megilla S. 25. Mehreres siehe Berachoth S. 34 und den Artikel „Gründe des Gesetzes“.

So war die Philosophie aus der Mitte der Judenheit völlig geschwunden. Noch der bedeutende Gelehrte Hai Gaon in Pumbadita (969—1038), wenn er auch dem Studium der Philosophie nicht fern blieb und ihr Schrifttum in arabischer Darstellung kennen lernte, fürchtete ihren schädlichen Einfluß, er warnte vor ihr und sagte, sie verwirre und schwäche den Glauben.[1] „Der einzige Weg", schreibt er an Samuel Hanagid (s. d. A.), „der zur Gottesfurcht und zu einem frommen Lebenswandel führe, ist die Beschäftigung mit der Mischna und dem Talmud, aber jene Weisheit (die Philosophie) verwirrt und lenkt von der Vollziehung der Gebote ab. Will dir jemand einreden, die philosophischen Studien führen zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, traue ihm nicht! Das habe sich in Bagdad gezeigt, die Philosophie habe ihre Jünger zu Zweiflern gemacht."[2] Dafür empfahl er das Studium der Naturwissenschaft, der Heilkunde u. a. m.[3] Ein Wiedererwachen des philosophischen Geistes unter den Juden geschah trotz alledem im 10. Jahrhundert wieder. Das Verdienst davon fällt dem Schuloberhaupt in Sura, dem hochgelehrten Saadja Gaon (geb. 892, gest. 942, s. d. A.), zu. Der damals erregten philosophischen Strömung bei den arabischen Gelehrten, die durch das Studium der arabisch übersetzten philosophischen Schriften der alten Weisen Griechenlands eintrat, vermochten sich auch die in ihrer Mitte wohnenden gebildeten Juden nicht zu erwehren. Es entwickelte sich eine arabisch-griechische Philosophie, die bei den Bekennern des jüdischen Glaubens das Verlangen weckte, das Studium derselben auch bei ihnen Eingang zu verschaffen. Der Mann, der hierzu berufen schien, war, wie schon erwähnt, kein anderer als Saadja Gaon (s. d. A.). Er gehörte zu den Ersten, die das Judentum wissenschaftlich zu behandeln strebten, um eine Wissenschaft des Judentums zu begründen; zu den Ersten, die ihre Schriften arabisch abfaßten; zu den Ersten, welche die Weltanschauung in Bibel und Talmud in philosophischer Denk- und Anschauungsweise wiedergaben und dadurch die Grundlage einer Religionsphilosophie (s. d. A.) des Judentums schufen. II. **Wiedereinzug der Philosophie, Modus ihrer Wiederaufnahme.** Von den Klagen des Hai Gaon (s. d. A.) über den verderblichen Einfluß der Philosophie auf das religiöse Leben und seine Abmahnung vom Studium desselben, sprachen wir schon oben. Früher vor ihm war es das talmudische Schrifttum, das Gegenstimmen der ersten jüdischen Gelehrten bringt, die sich damals gegen den Einzug der alexandrinischen Philosophie unter die Juden erhoben. Man nannte ihre Bücher „Externe Schriften", ספרים חצונים, die aus dem Judentum gewiesenen Schriften, deren Studium nach dem Ausspruche des Gesetzeslehrers R. Akiba die Bekenner des jüdischen Glaubens um die künftige Seligkeit bringt. Wie konnte da später von der Wiederaufnahme philosophischer Studien bei den jüdischen Gelehrten die Rede sein? Saadja Gaon hat die Lösung dieses Rätsels gegeben. Er stellte einen Modus auf, wie Philosophie mit der Religion des Judentums zu vereinbaren sei. Gegenüber den Schwachsinnigen, so nannte er die Gegner jeder philosophischen Forschung, erklärte er „die philosophische Beleuchtung des Judentums sei zur Befestigung des Glaubens nicht nur gestattet, sondern auch eine Pflicht".[4] Einen Widerspruch zwischen den Religionswahrheiten der Schrift und den Ideen der reinen Vernunfterkenntnis kann es nicht geben. Wo sich dennoch derselbe zeigen sollte, ist er nur scheinbar, der sich bei tieferm Nachdenken bald beseitigen lasse. Im Not-

---

[1]) Vergleiche Geiger, Jüdische Zeitschrift 1862 S. 208 ff. [2]) Vergleiche Weiss, Tradition V S 180—181, Anmerkung 9. [3]) So in seinem Lehrgedicht מוסר השכל Vers 162. [4]) Vergleiche die Vorrede Saadjas zu seinem Buche „Emunoth Wedeoth", worauf er den Spruch von Ijob 34. 4 und aus Jesaia 9. 23 bezieht.

falle greife man zu einer Umdeutung oder bildlichen Auffassung der betreffenden Schriftstelle".[1]) Im allgemeinen stellte er folgende Erkenntnisquellen auf, die unabweisbar beachtet werden sollen: 1. die sinnliche Wahrnehmung; 2. die Vernunfterkenntnis; 3. die logische Nötigung und 4. der Inhalt der heiligen Schrift mit den Angaben der wahrhaften Tradition.[2]) Bei dem Widerspruch mit einem derselben soll eine Umdeutung der betreffenden Schriftstelle vorgenommen werden. Doch soll man sich vor einem vorschnellen Urteil bei der Vernunfterkenntnis in acht nehmen. Ferner warnte er vor dem Gebrauch der allegorischen Auslegung bei den Gesetzen und Geschichtserzählungen in der Schrift, da diese leicht eine Nichtbeachtung oder gar eine Aufhebung der Gesetzesvollziehung,[3]) auch eine Vernichtung des Glaubens an die wirkliche Existenz geschichtlicher Personen in den Schrifterzählungen zur Folge haben könnte. Die vermenschlichenden Ausdrücke und Bezeichnungen von Gott in der Schrift sollen durch Substituierung passenderer Angaben oder durch Erklärung, die jede Vermenschlichung Gottes fern halten, aufgehoben werden. Saadja greift bei dem in der Schrift angegebenen Wundern, um sie vernunftgemäß darzustellen, zu Umdeutungen, die mehr der Vernunft entsprechen. So sagt er in Bezug auf 1. Mos. 3. 1 die Reden der Schlange und auf 4. Mos. 22. 28 das Sprechen der Eselin, daß es ein Engel gewesen, der gesprochen habe.[4]) Saadja hat ferner zum Nachweis der Einheit des vernunftgemäßen Denkens mit den Lehren der Schrift die Aufstellung eines philosophischen Gedankens stets mit einer Schriftstelle belegt. So hat er der Philosophie wieder eine Heimstätte im Judentume gegründet, deren Studium darauf die bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit und in den Jahrhunderten nach ihm sich zuwendeten. Saadja verstand in seinem Buche „Emunoth Wedeoth" ein philosophisches Lehrgebäude von der Religion des Judentums aufzuführen, das den Gedankeninhalt desselben in philosophischer Auffassung darstellte und in Einklang mit der Zeitphilosophie brachte, ohne dessen Originalität und Selbständigkeit Abbruch zu thun.[5]) So hörte der Kampf gegen die Philosophie innerhalb des Judentums auf. Zwei Jahrhunderte, von Saadja bis zum Tode Moses Maimonides (s. d. A.) (892 bis 1204) galten in den Schriften und in den Studien der jüdischen Gelehrten Spaniens und der Provence Philosophie und Judentum als die zwei vereinten Geistesmächte, die sich gegenseitig erklärten und ergänzten. Erst nach dem Tode Moses Maimonides, der sich freier in seiner philosophischen Auffassung und Darstellung der Lehren und Gesetze des Judentums bewegte und über die von Saadja aufgestellten Grundbedingungen der Vereinbarkeit der Philosophie mit dem Judentum hinausging,[6]) erhoben sich unter mehreren jüdischen Gelehrten Spaniens und Nordfrankreichs bald wieder Gegenstimmen gegen das Studium der Philosophie und der religionsphilosophischen Schriften Moses Maimonides. Ein mehrjähriger Kampf zwischen den Anhängern und Gegnern der maimonischen Lehren und Schriften entwickelte sich, der verhängnisvoll endete. Wir gehen jetzt zur Geschichte desselben über. III. Freiere Gestaltung der philosophischen Auffassung und Darstellung des Judentums durch Moses Maimoni, Kampf gegen dieselbe, Gegenkämpfe und endlicher Sieg. Wir unterscheiden in der Geschichte dieses Kampfes vier Perioden, zu deren Schilderung wir jetzt übergehen. Periode I. Dieselbe

---

[1]) Daselbst § 11. Hierzu in Emunoth Wedeoth II. 4; IX. 183. [2]) In Bezug auf die erste nennt er Psalm 115. 5—7; die zweite Spr. Sal. 8. 7; die dritte Ijob IV 4 und 24. 25. [3]) Siehe „Vollziehung des Gesetzes" und „Allegorische Auslegung". [4]) Vergl. darüber den Pentateuchkommentar von Ibn Esra zu 1. Mos 3 1. [5]) Siehe mehr darüber in dem Artikel „Religionsphilosophie" in diesem Supplement. [6]) Daselbst.

begann im 12. Jahrhundert noch während der Lebenszeit Maimonis. Die Männer, die hier als Kämpfer auftraten, waren: 1. Abraham ben David in Posquiers (1125—1198);[1]) 2. Meir ben Todros Halevi Abulafia, Rabbiner in Toledo (1180—1245) und 3. der Arzt Juda Alfachar, ebenfalls in Toledo (im 12. Jahrh.), hervorragende Gelehrte von philosophischer Bildung und jüdisch-theologischem Wissen, die sich einer weiten Verehrung unter den Juden erfreuten. Ihre Angriffe erstreckten sich erst auf mehrere Paragraphen des in seinem hebr. abgefaßten Gesetzeskodex, betitelt „Jad Chasaka", Starke Hand, auch „Mischna Thora", Wiederholung des Gesetzes, speziell auf den philosophisch gehaltenen ersten Teil desselben, „Sepher Hamadda", das Buch der Erkenntnis. Sein philosophisches Werk „More Nebuchim", Führer der Verirrten, das ursprünglich in arabischer Sprache abgefaßt war, aber später von Samuel Ibn Tibbon hebräisch übersetzt wurde, war zur Zeit nicht sehr verbreitet, wohl auch noch nicht in ihren Händen, es hätte ihnen einen größern Stoff zur Polemik liefern können. Abraham ben David, der erste oben, schrieb kritische Bemerkungen zu Maimonis Gesetzes-kodex. Wir nennen von denselben: a) seine Bemerkung zu § 1 und 2, Absch. 8 von Halachoth Theschuba. Daselbst lehrte Maimoni über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, die Unsterblichkeit, im Jenseits: „In der künftigen Welt giebt es weder Körper, noch Leibliches, die Seelen der Gerechten sind da körperlos gleich den Engeln" u. s. w. Abraham b. D. bemerkt dagegen: „Die Worte dieses Mannes scheinen sich dem zu nähern, der da sagt: „Es giebt keine Auferstehung für die Körper, sondern nur für die Seelen". So wahr ich lebe, das ist nicht die Meinung unserer Weisen, die deutlich lehren: „Die Gerechten werden in ihren Gewändern auferstehen;"[2]) b) eine zweite Bemerkung von ihm ist die in § 7, Abschn. 3 daselbst, wo Maimoni auch diejenigen zu den Ketzern, Minin, zählt, welche sich Gott in körperlicher Gestalt denken, wogegen Abraham ben David schreibt: „Weshalb nennt er einen solchen Glaubensgenossen Ketzer, Min, gab es doch Größere und Bessere, die solcher Darstellung Gottes anhingen, da auch biblische Verse Gott so bezeichnen! Ebenso stellt auch die Agada im Talmud Bezeichnungen von Gott auf, welche Grund solcher Verirrungen sind." Eine dritte Bemerkung von ihm ist zu § 8 daselbst, wo Maimoni ausdrücklich lehrt: „Das Jenseits unter dem Namen „Künftige Welt", olam haba, ist nicht die Welt, die erst kommen wird, sondern die schon da ist, bestimmt für das Fortleben der Seelen der Frommen nach ihrem Tode." Dagegen schreibt wieder dieser Kritiker: „Das klingt der Annahme ähnlich, daß die Welt nicht untergehen, sondern ewig dauern werde, es ist dies eine Leugnung der jüdischen Lehre, daß die Welt vergehen und Gott eine andere schaffen werde." Der zweite Gegner Maimonis, Meir Todros Halevi, polemisierte in einem Schreiben an die Gelehrten Lünels gegen die Angaben Maimonis von der „künftigen Welt", olam haba, und von dem Dogma der Auferstehung, was jedoch daselbst keine Beachtung fand. Die dortigen Gelehrten, David Kimchi (s. d. A.) und Aron ben Meschullam, wiesen ihn ab; sie rechtfertigten die angegebenen, angegriffenen Stellen im Buche „Hamadda" und schrieben ihm, wie er als Unreifer es wage, gegen Maimoni, den größten der Zeit, aufzutreten. Ein Dichter dieser Zeit, schrieb darüber:

„Ihr fragt, warum er „Leuchte", Meir, heißt,
Da er das Licht gering doch schätze!

---

[1]) Siehe den Artikel „Abraham ben David" in Supplement V. [2]) Maimoni nimmt eine Auferstehung oder Wiederbelebung der Toten für das Messiasreich an, von der das Fortleben des Menschen nach dem Tode im Jenseits, olam haba, ein anderes unterschieden wird, als nur für die Seele. Vergl. darüber Maimonis Abhandlung über תחיית המתים.

Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht:
Die Sprache liebt die Gegensätze."[1])

Von dem Dritten, dem Arzt Juda Alfachar, sprechen wir in der dritten Periode. Maimoni hat von diesen Angriffen nichts erfahren, er hätte gewiß zu denselben nicht geschwiegen! So verlief der Kampf in dieser Epoche im ganzen ohne weitere schwere Folgen, es wurden diese Abweichungen Maimonis noch als keine Ketzerei ausgeschrien, die Hochachtung vor seiner Gelehrsamkeit ließ derartige Verdammung noch nicht zu, aber anders gestaltete es sich in der zweiten Periode vom Jahre 1233 bis 1234. Es waren die Jahre nach Maimonis Tod, wo der Kampf gegen seine Schriften heftiger wurde und bedeutendere Dimensionen annahm. Sein philosophisches Werk, das von Samuel ben Juda Ibn Tibbon aus dem Arabischem hebräisch übersetzt wurde, fand bei den jüdischen Gelehrten eine ungeahnte schnelle und weite Verbreitung. Strenggläubige und Männer freierer Richtung, alle lasen und studierten dasselbe, aber verschieden war das Urteil über seinen Inhalt. Erstere hielten die Lehren und Angaben desselben als gegen die bisherigen Schriftdeutungen, Lehren und Anschauungen im Judentume, welche aus der wörtlichen Auffassung und Deutung der Aussprüche der biblischen Schriften und der Agada (s. d. A.) im talmudischen Schrifttume hervorgingen. Dagegen waren die Andern für die Lehren und Deutungen Maimonis im „More Nebuchim" und im „Madda" so sehr eingenommen, daß sie diese Schriften als einen wahren Lichtquell für die Religion des Judentums betrachteten. Die Gegner in dieser zweiten Kampfesepoche waren: 1. der gelehrte Rabbiner Salomo in Montpellier, ein Mann, der der buchstäblichen Auffassung der Aussprüche der Bibel und der talmudischen Agada ergeben war; 2. Jona ben Abraham, Rabbiner in Girondi; 3. David ben Saul, ein Jünger des genannten Rabbiners Salomo in Montpellier; 4. der schon oben genannte Juda Alfachar, Arzt in Toledo; 5. Meir Abulafia Halevi und 6. Meschullam ben Salomo En Vidas Desiera. Moses Maimonides hat gleich Philo in Alexandrien (s. d. A.), die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums in seinen Schriften nachgewiesen und die Vernunfterkenntnis mit ihren Schlüssen zur Beleuchtung und Aufklärung der verschiedenen Themen des religiösen jüdischen Schrifttums aufgestellt, wobei er jedoch nicht immer die Grenzen, innerhalb derselben dies möglich gewesen, beachtete, was zu Mißdeutungen und spätern Verwicklungen führte und einen mehrjährigen, verhängnisvollen Kampf zwischen den Maimonisten, den Anhängern seiner Lehren, und den Gegnern derselben, den Antimaimonisten, heraufbeschwor. Die Aeußerungen und Lehren Maimonis, die von den Gegnern beanstandet und als von der Auffassung in Bibel und Talmud abweichend bezeichnet wurden, waren unter andern: 1. daß er bei der Annahme der biblischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts ausdrücklich bemerkte, seine Ueberzeugung davon beruhe hauptsächlich auf der Unzulänglichkeit der philosophischen Gegenbeweise, aber wenn die Philosophie einen überwiegenden Grund dagegen aufstellen könnte, würde auch er sich der philosophischen Angabe darüber zuwenden. Damit machte er die Philosophie zur Herrin über die Bibellehre, der sie sich zu unterordnen habe;[2]) 2. suchte er die in der Bibel erzählten Wunder natürlich zu erklären; das Wunder, lehrte er, sei keine Störung der Naturgesetze. Es war dies ein Verstoß gegen seine eigene Lehre von der Vorweltlichkeit Gottes und dessen Allmacht, auch die von ihm geschaffenen Naturgesetze ändern zu können; 3. erklärte er die Prophetie nicht im Sinne eines Verkehrs mit Gott, sondern hielt dieselbe als seelische Vorgänge,

[1]) Der Brief ist in dem Buche טעם זקנים S. 66—70 abgedruckt. [2]) Siehe weiter.

Wirkungen einer erregten Phantasie, auch als Traumerscheinungen, und erklärte die dagegen scheinenden biblischen Angaben als menschliche Redeweise, Anthropophormismen; 4. kennt er die Unsterblichkeit oder das Fortleben des Menschen nach dem Tode nur für die Seele im Jenseits gegen die talmudische Angabe derselben, daß sie in der Welt der Zukunft, olam haba, nach der Auferstehung, für beide, für den Körper und die Seele in ihrer Wiedervereinigung sei; 5. versetzte er die Auferstehung der Toten in die Messiaszeit, wo die Auferstandenen nach einer gewissen Zeit wieder sterben werden;[1]) 6. lehrte er, daß die Seelen nach ihrem Scheiden aus dem Körper in den Urgeist wieder einkehren, sie gehen daselbst auf und verschwinden, also nichts von Hölle und Höllenstrafen für die Seele des Sünders und von einem Paradiese für die Frommen; 7. bezeichnet er die Engel als Sphärengeister, die dem menschlichen Auge unsichtbar sind, was gegen die biblischen und talmudischen Angaben von Engeln und ihrer Thätigkeit unter den Menschen verstößt.[2]) Am meisten wurden seine Angaben von den Gründen des Gesetzes angegriffen; man berief sich auf die Aussprüche der meisten Gesetzeslehrer, Tanaim und Amoraim, die jeder Angabe von Gründen des Gesetzes (s. Gründe des Gesetzes) abgeneigt waren.[3]) Sehr anstößig erschien ihnen, was er im Buche „More" über das Opfer sagt; auch daß er den Dämonenglauben völlig in Abrede stellt u. a. m. Auch seine Behandlung der Agada (s. d. A.) mißfiel, deren Aussprüche von ihm bald völlig verworfen, bald umgedeutet werden. Diese ihre Angriffe gegen den Inhalt der Maimonis-Schriften wurden in mehreren polemischen Gedichten zusammengestellt und verbreitet. Wir bringen von denselben die bekanntesten und verbreitesten in deutscher Uebertragung:

I. Weh' über die Frechen,
Die wagen zu sprechen,
Die heilige Schrift sei Traumgesicht nur.

Es sei nicht gewesen,
Wie wir darin lesen,
Da sei man Geheimnissen auf der Spur.

Und gar bei dem Wunder
Macht's der Ketzer noch bunter,
Er glaubt nur, was die Erfahrung ihn lehrt.

Charisi, der ist auch
Mit Schuld an dem Mißbrauch,
Der werde zum Schimpf und wie Kot weggekehrt.

Wo Jener verletzt
Hat er's übersetzt
Mit seinem grübelnden, seichten Verstand.

Er will es nicht glauben,
Auch den Glauben uns rauben,
Daß einst die Sonne dem Gorion stand.[4])

---

[1]) Siehe weiter darüber. [2]) Maimonides suchte allerdings diese Bibelstellen zu erklären. [3]) Siehe den Artikel „Gründe des Gesetzes". [4]) Vergl. Gemara Taanith S. 19b, auch S. 20 a, wo es heißt, daß die Sonne nach ihrem Untergange dem Gorion wieder aufstrahlte.

Drum weise ihn weg,
Will er führen den Weg.

Dämonische Wesen
Sind dennoch gewesen,
Joseph und Temalion den Alten bekannt.[1])

Drum weise ihn weg,
Will er führen den Weg
Und halte dich fern vom logischen Schluß.

Was den Worten der Frommen
Im Madda entnommen,
Das magst du ergreifen, das bietet Genuß.

Was mehr ist von Uebeln,
Zumal das Grübeln,
Ob Gott ist ein Körper, ob geistig, ob Bild.

Mir g'nügt, daß er ist,
Daß er lenkt und mißt.
Verborgen sein Sitz, doch mein Schöpfer, mein Schild.[2])

II. Ich brüte und sinne
Weiß noch immer nicht, was ich beginne.
O „Führer", du willst Wunderthat entfernen,
Wie willst du alle Weissagungen denn deuten?
Du löstest einen Ring aus meiner Kette,
Die Kette riß, die Perlen sich zerstreuten.
Wie er von Bileams Eselin, die Rede,
Die Engel Abraham erschienen, abschätzt
Daß diese Engel zu Staubgebornen
Gesellt, wer will's zu leugnen sich erkühnen?
Des Tempels Räucherwerk sollt' üble Dünste
Zerstreuen? Wie kläglich! Sag' hast du's verkündet?
Warum verboten Kleiderstoffe Mischung,
Der Schwager-Ehe-Erlaubnis uns er gründet —
Der Opfer Sühnekraft bleibt dir verborgen,
Was du darin ergrübelt, ungenügend;
Des heiligen Gebot ist's ihre Weihe
So, weiser Mann, hast Viele du verführt
Der sonst du so Vortreffliches geschrieben
Daß Tote durch Propheten-Wort belebet
Verspotten sie, nur Scheintod deucht's ihnen.[3])

Von den oben angegebenen Gegnern Maimonis waren es die drei ersten, die sich zur Verhängung eines Bannes über Maimonis Schriften: „Hamadda" und „More Nebuchim" vereinigten; es sollten sämtliche Abschriften von demselben verbrannt werden. Der Bann wurde wirklich ausgesprochen. Zur Bekräftigung

[1]) Vergl. Erubin S. 43a u. Meilach S 17b. Hierzu den Artikel „Dämonen" in Abt. I dieser R.-E. [2]) Geiger, Jüdische Dichtungen, Leipzig 1856. Das. S 25 der hebr. Text: אנשי מינות. [3]) Das. und hebr. Text S. 25—26. והגו מזימותי.

desselben wurden auch die Rabbiner von Nordfrankreich, an die sich Salomo gewandt hatte, aufgefordert, dem Banne durch ihre Unterschriften beizutreten. Mehrere von ihnen kamen der Aufforderung nach und unterschrieben den Bannausspruch. Aber bald traten diesem Treiben die begeisterten Anhänger Maimonis in Spanien und der Provence entgegen und entwickelten eine bewunderungswürdige Thätigkeit. Samuel ben Abraham Saporta wendete sich in einem Schreiben direkt an die französischen Rabbiner, die dem Bann beigetreten waren, und machte ihnen darüber heftige Vorwürfe. Sie hätten doch zuvor den Inhalt dieser Schriften Maimonis kennen lernen und jedes dagegen Vorgebrachte einzeln prüfen sollen! „Aber ihr scheint von dem Inhalt derselben gar keine Kenntnis zu haben, da eure Studien ausschließlich der Halacha (s. d. A.) zugewandt sind. Wie konntet ihr eure Stimmen über Fragen abgeben, die euch völlig fremd sind? Ihr hanget der buchstäblichen Auffassung der Angaben in der Bibel und der Agada im Talmud an, denket euch die Gottheit in menschlicher Gestalt. Nun waget ihr uns für Ketzer und Gottesleugner zu halten! Wir halten, ebenso wie ihr, an der Thora und an der Tradition fest. Nein, unter uns giebt es keine Ketzer, keine Jünger des Unglaubens. Wie durftet ihr von dem großen Maimoni mit solcher Verachtung sprechen, dem seit R. Aschi (s. d. A.) Niemand gleich, der an der Thora seine Freude hatte und viele Glaubensschwankende zur Religion zurückbrachte.“ Diese Worte verfehlten nicht ihren Eindruck. Die französischen Rabbiner sagten sich in völliger Gesinnungsänderung von Salomos Anhang und seinem Banne gegen die Schriften Maimonis los und teilten solches den Gemeinden in der Provence mit.[1]) Dieser Rücktritt der französischen Rabbiner blieb nicht ohne gute Folgen für die andern Gemeinden. Aragoniens Hauptgemeinde mit ihrem Führer Bachiel (בחיי) Ibn Alkonstantini erklärten sich für Maimoni und verhängten über Salomo mit seinen zwei Genossen Jona aus Gerona und David den Bann, so sie nicht ihr Vergehen gegen Maimonis Schriften bereuen und ihren Bann als nichtig erklären werden. An die andern Gemeinden Aragoniens wurde ein Schreiben von Bachiel und dessen Bruder Salomo, denen sich noch zehn angesehene Männer anschlossen, im August (Ab) 1232 gerichtet mit dem Ersuchen, sich mit ihnen zu verbinden und die aus der Gemeinschaft auszuschließen, die es wagten, gegen Maimoni aufzutreten, der uns aus dem Meer der Unwissenheit, des Irrtums und der Thorheit gezogen. Die Gründe, die sie ihnen vorbrachten, waren, daß auch die Weisen in Israel einschärften, sich Gottes Einheit philosophisch zu vergegenwärtigen; ferner sollen wir uns profane Wissenschaften aneignen, um den Gegnern unserer Religion antworten zu können. Mußten doch die Mitglieder des Synhedrions (s. d. A.) vertraut mit vielen Wissensfächern sein; es sei daher Pflicht, allgemeine fremde Wissensfächer zu erlernen. Nun treten obige drei Männer auf und verbieten das Lesen von Maimonis philosophischen Schriften und das Erlernen anderer Wissenschaften. Die Wirkung dieses Schreibens war eine großartige. Vier Gemeinden Aragoniens Huesca, Monzon, Calatajud und Lerida vereinigten sich mit der Gemeinde Saragossa, Salomo mit seinen zwei Genossen ebenfalls in den Bann zu legen; sie erklärten jedoch dabei, daß sie dies infolge der Aufforderung Bachiels und seines Bruders Salomo thun. Nun wartete man noch auf die Entscheidung der Gemeinde Toledos. Der Führer derselben war der bekannte Arzt Juda Alfachar und der Rabbiner Meir Abulafia Halevi daselbst. Ersterer verhielt sich noch schweigend,

---

[1]) Der Brief wurde in neuester Zeit abgedruckt in Kerem Chemed 5. Hierzu siehe Luzzato daselbst S. 16.

aber Letzterer sandte gegen die Maimonisten ein Schreiben, in welchem er die Antimaimonisten in Gerona, besonders den Rabbiner Jona beruhigte, daß er und seine Freunde den Gesetzesverächtern der Provence kein Gehör geben mögen. Es gebe wohl in Toledo Viele, welche den maimonischen philosophischen Schriften ergeben sind. Sollten sie sich gegen Salomo in Montpellier aussprechen, werde er sich von ihnen lossagen und keine Gemeinsamkeit mit ihnen mehr haben. Salomos Auftreten sei ein verdienstvolles Werk, daß er gegen die den Bann verhängte, die zu Maimoni gehörten, die Religion in die philosophische Gotteserkenntnis setzten und die Gesetzesvollziehung gering achteten. Wenn auch Maimoni selbst religiös war, so sind doch die, die sich um ihn scharen, Gesetzesverächter. Die Verderblichkeiten der Lehren im More habe er längst erkannt; sie befestigen zwar den Grund der Religion, aber sie erschüttern die Zweige; sie bessern des Baues Risse aus, aber reißen die Umzäunung nieder. In ihrem Munde haben sie Gottes Verherrlichung, aber Tod und Gift auf ihrer Zunge! In die Mitte dieser Kämpfenden versuchte der gelehrte Nachmanides, Moses ben Nachman aus Gerona (s. Nachmanides) vermittelnd einzugreifen. Von ihm besitzen wir zwei Sendschreiben, ein kleineres und ein größeres. Ersteres richtete er an die Gemeinden Aragoniens und Kastiliens, die er vor voreiligem Urteil gegen das Auftreten Salomos mit seinem Bann gegen die maimonischen Schriften Madda und More warnt und sie zum Anhören der Gründe der Antimaimonisten auffordert, zumal denselben sich viele der Rabbiner Nordfrankreichs angeschlossen haben. Das größere Sendschreiben war an die Rabbiner Nordfrankreichs, die sich erst dem Banne des Salomo und seiner Genossen angeschlossen, aber später diesen ihren Anschluß widerriefen und sich von der Thätigkeit Salomos lossagten. „Wir halten", sagt Nachmanides unter andern, „den Talmud hoch, aber nichts desto weniger verehren wir Maimonis! Er hat in seinen Schriften den um sich greifenden Unglauben im Judentume bekämpft, somit sollten seine Verdienste anerkannt werden. Wollet nur bedenken, daß selbst der strenge Kritiker Maimonis Jad Chasaka, Abraham ben David aus Posquiers, es nicht gewagt hat, über seine Schriften den Bann zu verhängen. Wenn ihr es nötig fandet, gegen manche glaubensschwache Gemeinde energisch aufzutreten, aber weshalb gegen die Gemeinde in Navarra. Erhebt ihr gegen das Buch „More Nebuchim" Tadel, weshalb schleudert ihr einen Bann gegen das Buch „Madda", das thatsächlich voll reiner Gottesfurcht ist? Nun, seid ihr dem Bann beigetreten, da bereuet ihr es bald darauf? In solchen Sachen sollte man nicht heute diesem, morgen jenem Beifall zollen! Mein Vorschlag wäre, den Bann gegen das Buch „Madda" aufzuheben, aber den gegen das Studium des „More Nebuchim" und gegen die Verächter der Agada und gegen die Schmäher der talmudischen Auslegung zu verschärfen. Aber solcher Bann müßte auch von den Rabbinern der Provence unterschrieben und selbst von dem Sohne Maimonis, Abraham, bekräftigt werden". Doch Nachmani täuschte sich; seine Vorschläge wurden weder von den Antimaimonisten noch von den Maimonisten angenommen, sie enthielten nichts als Halbheiten, denen keine Partei beizuspringen dachte. Auf die französischen Rabbiner waren seine Worte von dem Einfluß, daß sie sich in ihrem Gesinnungswechsel gegen Salomo ben Abraham noch verstärkt fühlten. Entschiedener war das Auftreten des dritten Maimonisten, des gelehrten, schon im Greisenalter stehenden David Kimchi aus Narbonne, der sich trotz seines hohen Alters im Jahre 1232 zur Reise nach Toledo begab, um die Gemeinden Spaniens zu einem gemeinsamen Handeln gegen die Gegner der philosophischen Richtung zu verbinden. Doch erreichte er kaum Avila; er erkrankte daselbst. Auf seinem

Krankenbette richtete er ein Schreiben[1]) an den Hauptvertreter der Gemeinde Toledos, den Arzt Jehuda Ibn Alfachar, worin er ihn ersuchte, die Gemeinde zu gemeinschaftlichen Schritten mit den andern Maimonisten gegen die Antimaimonisten, an deren Spitze sich der Rabbiner in Montpellier, Salomo ben Abraham gestellt, zu bewegen. David Kimchi hatte sich verrechnet. Jehuda Alfachar gehörte ganz dem Anhange der Antimaimonisten an. Er erkannte die Schwächen der maimonistischen philosophischen Auffassung des Judentums in den genannten zwei Schriften und war ebenfalls von dem Wahn befangen, man könne durch den Bann diese ganze Art von Philosophemen aus dem Judentume verdrängen. Sein Antwortschreiben an David Kimchi war daher in wegwerfendem Tone abgefaßt, worüber die Maimonisten nicht wenig erstaunt waren. In demselben preist er die Antimaimonisten für ihr Vorgehen, dagegen ermahnt er Kimchi von seiner Vornahme abzustehen und lieber den ausgebrochenen Zwiespalt auszugleichen. Den Brief eröffnet er mit dem beleidigenden Ausruf: יגער ה׳ בך השטן „Der Herr währe es dir, Satan!" „Wie wagst du's wegen des „More" Streit anzufachen, wo das Stillstehen der Sonne im Thale Ajalon, das Reden der Eselin u. a. m. als bildliche Erscheinungen gehalten werden, wo die in der Mischna bezeichneten zehn Gegenstände, die mit der Schöpfung mitgeschaffen wurden, beanstandet werden, wo Maimonides ausdrücklich sagt, er würde, wenn er treffende Beweise für die Ewigkeit der Welt gefunden hätte, sich für diese Annahme erklärt und die dagegen sprechenden biblischen Aussprüche anders ausgelegt haben". So suchte er zwei unverträgliche Elemente, Philosophie und Offenbarung, zu vereinigen, eine Folge davon war, daß die Ketzer überall gegen die Angaben der Schrift Einwendungen erheben können, als z. B. gegen die Berichte vom Wunder, die Wiederbelebung der Toten u. a. m. Er wolle den Maimonisten zurufen: „Wehe, die sich nach Aegypten um Hilfe wenden!" Dieses Schreiben gelangte nicht in die Hände Kimchis, aber gewisse Stellen aus demselben kamen ihm wahrscheinlich zu Ohren. Er machte sich daher an die Abfassung eines zweiten Briefes. Derselbe bildet gewissermaßen eine Schutzschrift für sich und die andern Maimonisten gegen die erhobenen Beschuldigungen seitens der Gegner. Mit dem freundlichen biblischen Spruch: „Juda, du bist es, dem deine Brüder Huldigung darbringen!" יהודה אתה יודוך אחיך begrüßt er ihn und eröffnet die Zurückweisung der gegen ihn und seine Freunde ausgesprochenen Beschuldigungen. Er befinde sich mit ihnen auf dem Boden der Rechtgläubigkeit und des gesetzlichen Lebenswandels; vertiefe sich liebevoll in talmudische Studien gleich jedem Rabbiner in Spanien und Frankreich. Wir sind die treuen Jünger der Geonim Scherira und Hai, des Alfasi u. a. m. Auch die französischen Rabbiner haben ihm wegen ihrer Verdächtigungen Abbitte gethan. Unwahr sei der Ausspruch: „Die Eiferer in Montpellier haben sich gegen die Feinde des Gesetzes erhoben; die Ungläubigen sind sie, da sie Gott vermenschlichen, ihn auf einen Raum beschränken, ihm eine Körpergestalt beimessen u. a. m. Ihre Gegner sind die wahrhaft frommen Israeliten. Ich bin alt und schwach, gehöre nicht zu den Streitsüchtigen. Sollten eure Rabbiner und deren Jünger sich mir friedlich nähern, bin ich gern bereit, ihnen die Pforten des Hauses zu öffnen, daß der Streit aufhöre und unsere eine Thora nicht zweien gleiche. Hiermit schließt er sein zweites Schreiben. Es folgen noch zwei Briefe, die jedoch zu keinem Ausgleich führten. Der Bann der Antimaimonisten rief den Gegenbann der Maimonisten hervor; die Kämpfenden standen sich gegenüber, von keiner Seite

[1]) Die Briefe David Kimchis erschienen zuerst in Konstantinopel 1522 in den Streitschriften für und gegen Maimoni.

ertönte ein Friedensruf. Da ermannte sich das Haupt der Antimaimonisten, der Rabbiner Salomo in Montpellier, er griff zu einem für das ganze Judentum verhängnisvollen Mittel. Nachdem sich von ihm die französischen Rabbiner losgesagt und ihre Unterschrift widerrufen hatten, fühlte sich Salomo vereinsamt und nahm zu christlichen Helfershelfern seine Zuflucht. Die Dominikanermönche, die von Papst Gregor IX. 1233 den Auftrag erhielten, die Ketzer der christlichen Kirche, die Albigenser in Frankreich, auszurotten. Diese suchte er mit seinem Jünger Jona auf und sagte zu ihnen: „Ihr verbrennt eure Ketzer, verfolget auch die unsrigen. In der Provence sind die meisten Juden durch die Schriften Maimonis zum Irrglauben verführt. Verbrennt öffentlich diese ketzerischen Schriften, so werden die Juden durch ein solches Schreckmittel von ferneren Studien dieser maimonischen Schriften abgehalten werden." Man las den Ketzerrichtern verfängliche Stellen aus diesen Schriften vor, worauf der Kardinallegat bereitwillig auf die Denunziation einging. Es wurden die Schriften Maimonis öffentlich verbrannt. Man suchte dieselben in Montpellier in den jüdischen Häusern auf und verbrannte sie. In Paris wurde ein Scheiterhaufen für die Schriften Maimonis auf Veranlassung des oben genannten Jona von Gerundi, Schülers des Salomo in Montpellier, angezündet. Eine Altarkerze der Hauptkirche wurde hierzu verwendet.[1]) Auch Denunziationen über gewisse jüdische Persönlichkeiten, die sich in großer Lebensgefahr befanden, folgten bald nach. Schreckliches Entsetzen bemächtigte sich darauf der Juden dies- und jenseits der Pyrenäen. Gegen Salomo in Montpellier und Jona Gerundi wurde ein allgemeiner Schmäh- und Bannruf laut. An die Gemeinden Kastiliens und Aragoniens erließ der hochgeachtete Abraham b. Chisdai, Verfasser mehrerer Schriften, ein Rundschreiben voll gerechter Achtung gegen Salomo und die Antimaimonisten. Tiefbeschämt schwiegen nun die Anhänger Salomos, auch Meir Abulafia und Nachmani. Der greise David Kimchi schrieb nun an Juda Alfachar, ob er jetzt noch den Verräter Salomo in Schutz zu nehmen gedenke. Ein Maimonist dichtete darüber:

„Sie haben die köstlichen Bücher verbrannt
Doch haben den Geist sie damit nicht gebannt.
Ein reinigend Feuer sind ihre Lehren.
Wie sollte die Flamme das Feuer verzehren!
Sie wurden wie Thisbi im feurigen Wagen
Wie Engel in Flammen empor nur getragen."[2])

Aber wunderbar und rätselhaft erfolgte bald, noch im Jahre 1234, die gerechte Strafe gegen die Verläumder. Der Prozeß wurde nochmals untersucht und die Anklage wurde als verläumderisch und unwahr gefunden. Zehn Verläumder wurden darauf schrecklich bestraft; man schnitt jedem die Zunge aus.[3]) Unbekannt ist, was aus Salomo in Montpellier, dem Urheber all des Unglückes, geworden. Sein Jünger Jona Gerundi entkam glücklich der Strafe; er wurde von tiefer Reue ergriffen und that öffentlich Buße. In Barzelona, wo er Aufnahme fand und Vorträge hielt, wiederholte er unzähligemal, er habe Maimoni Unrecht gethan. Seine Vornahme war, das Grab Maimonis zu besuchen, wo er sieben Tage lang seine Vergebung zu erflehen sich vornahm. So verhängnisvoll endete die zweite Periode dieses Kampfes. Wir kommen nun zur Periode III. Zu derselben gehören die Berichte von dem Versuche mehrerer französischer Rabbiner, Antimaimonisten, den Kampf gegen Maimoni und dessen Schriften im Orient wieder zu entzünden. Der Tosaphist Simson aus Sens, ein Gesinnungs-

---

[1]) Hillel von Verona a a O. [2]) Graetz, Blumenlese S. 148. Dibre Chachamim p. 80. Graetz, Gesch. B VII. S. 69. [3]) Abraham Maimoni in Milchamoth p 12.

genosse des Meir Abulafia in Toledo (s. d. A.) und ein unversöhnlicher Gegner Maimonis und dessen philosophischen Schriften, wanderte von Frankreich nach Palästina, um dort den Rest seines Lebens zu beschließen. Auf seiner Durchreise weigerte er sich, Abraham Maimoni in Aegypten einen Besuch abzustatten, er war ja der Sohn Moses Maimonis, des Hauptes, der Philosophie und Aufklärung im Judentume heimisch machte. Der Durchreisende verfaßte eine eigene talmudische Schrift gegen Maimonis Jad Chasaka, die jedoch ohne jeden Erfolg blieb. Zu diesem gesellte sich bald ein zweiter Gegner, Namens Daniel ben Saadja, ein Jünger des Samuel ben Ali, des alten Gegners Maimonis, der sich in Damaskus niedergelassen hatte. Er verfaßte ebenfalls eine Schrift voll Ausstellungen über Maimonis Jad Chasaka und sandte diese Schrift an Abraham Maimoni zur Prüfung. Darauf erlaubte er sich Angriffe auf die Rechtgläubigkeit Moses Maimonis auszusprechen und zu verbreiten. Er gab vor, daß er nicht an die Existenz böser Geister glaubte, er beachtete nicht die Stellen im Talmud, die von den Dämonen sprechen, folglich war er ein Ketzer. Ueber diese Angriffe waren die Maimonisten im Orient, unter diesen besonders Joseph Ibn Aknin, der Jünger Maimonis, so sehr erzürnt, daß sie in Abraham, den Sohn Maimonis, drangen, über den frechen Verläumder den Bann auszusprechen. Bescheiden lehnte es dieser ab. Sie wandten sich deshalb an den Exilarchen David aus Mosul, er sollte den Gegner Maimonis aus der Gemeinschaft ausschließen bis er seine Aeußerung reumütig widerrufe. Daniel nahm sich dieses so sehr zu Herzen, daß er darauf starb.[1]) Es waren dies nur Nachklänge des großen Kampfes gegen Maimoni der vorigen Periode. Von bedeutenderm Umfange und größerer Heftigkeit entwickelte sich nun der Kampf in der Periode IV. Es galt nicht mehr für die Verdammung oder Lobeserhebung der philosophischen Schriften Maimonis einzutreten, es hatten ja die Bannstrahlen, welche die Parteien sich einander zuschleuderten, jede fernere Diskussion darüber abgeschnitten, von gegenseitiger, ruhig belehrender Ueberführung konnte keine Rede mehr sein; es trat eine dumpfe Stille und scheinbare Ruhe in beide Lager ein, wie solche infolge der Abspannung der Gemüter nach erfolgter größerer Aufregung und gewaltiger Kraftanstrengung einzutreten pflegt. Aber beendet war der Kampf noch lange nicht, an einer Aussöhnung der Maimonisten und Antimaimonisten war nicht zu denken. Man mied sich gegenseitig, berührte einstweilen nicht mehr das verhängnisvolle Thema, das war alles, was errungen wurde. So vergingen fünf Jahrzehnte. Da wurde plötzlich ein neuer zündbarer Kampfesstoff entdeckt, der die Gemüter wieder erhitzte und gegen einander reizte. Es war das Hervortreten einer mächtigen freigeistigen Bewegung der Maimonisten jüngerer Generation, welche die in den philosophischen Schriften Maimonis ausgesprochenen Ideen und Lehren weiter und freier entwickelten und überraschende kühne Resultate aufstellten. Die Religionsphilosophie kennt sie unter den Benennungen „Symboliker“, Allegoristen, die öffentlich in den Synagogen Vorträge hielten, philosophische Themata besprachen, die geschichtlichen Persönlichkeiten, die Geschichtsereignisse, sowie die Gesetze und Bestimmungen des Kultus als Allegorien philosophischer Ideen und Lehren erklärten, was eine Erschlaffung der Gesetzesvollziehung zur Folge hatte. Man folgerte, wenn die Gesetze nur Allegorien gewisser Ideen und Lehren vorführen und einschärfen sollen, so genüge es ja, wenn wir dieselben in uns aufnehmen; aber die Vollziehung des Gesetzes sei nicht unbedingt hierzu notwendig. Wir haben in den Artikeln „Allegorie“ und „Symbolik“ der Abt. I. II. und III. ausführlich über die Art dieser Erklärungsweise und deren

---

[1]) Siehe „Milchamoth“ von Abraham Maimoni.

Geschichte gesprochen und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben. Die Männer, die darin in freigeistiger Weise hervortraten und diese Lehren in Schriften und Predigten verbreiteten, waren: Levi ben Abraham ben Chajim in Villefranche (1258—1306), bekannt durch seine Schrift „Livjath Chen", welche religiöse Fragen freisinnig behandelt; 2. Jakob ben Abba Marie b. Schimschon b. Anatoli (1200—1250), bekannt durch das Buch seiner freien religiös-philosophischen Vorträge „Malmeed Hatalmidim." Den Antimaimonisten war diese Bewegung ein neuer Zündstoff zur Wiederaufnahme des Kampfes. „Sehet," riefen sie, „das sind die Früchte der maimonischen philosophischen Schule, die Wirkungen des Studiums des More und des Madda, die Ernte der Vertiefung in derartige philosophischen Schriften." Man ging weiter, begnügte sich nicht mehr mit dem Verbot dieser Schriften, sondern griff zu dem verhängnisvollen Mittel des Bannes gegen das Studium der Philosophie und anderer profanen Wissensfächer. Die Männer, die als Gegner der Philosophie hervortraten und zu Gewaltmaßregeln gegen sie drängten, waren: 1. Abba Mari b. Joseph, auch Enduran Astruk de Lünel (im 13. Jahrh); 2. Salomo ben Adereth, Rabbiner in Barzelona (gest. 1310); Ascher ben Jechiel (1250—1327); 4 Jona aus Gerona (i. 13. Jahrh.); 5. Don Creskas Vidal (i. 13. Jahrh.); 6. Bonifez (Bonfos) Vidal (i. 13. Jahrh.); 7. Kalonymos b. Todros (i. 13. Jahrh.) u. a. m. Ihnen gegenüber standen die Verfechter der Philosophie: 1. Jedaja Penini; 2. Jakob ben Machir Ibn Tibbon; 3. der Nassi Salomo de Lünel; 4. Levi ben Gerson; 5. Joseph Kaspi; 6. Schemtob Falaquera (gest. 1290); 7. Isaak ben Schaltiel; 9. Don Vidal Meiri, Rabbiner zu Perpignan u. m. a., zu denen besonders die schon oben genannten Allegoriker noch zu rechnen sind. Der Kampf brach wieder in Montpellier aus. Abba Mari stellte sich an die Spitze der Unzufriednen und suchte Parteigänger zu gewinnen. Einen recht geharnischten Brief sandte er an das Oberhaupt des Rabbinats in Barzelona, an Salomo ben Idereth. In seinem ersten Brief schilderte er die Zustände im Judentume und fordert ihn auf, sich an die Spitze der Bewegung zu stellen und energisch einzugreifen. Er schreibt unter andern: „Das Geschlecht ist hochmütig, voll Gesetzesübertreter, äußerlich halten sie am Judentume fest, auch beten und vollziehen sie die Zeremonien, doch haben sie mit dem innern Kern des Judentums gebrochen. Sie wenden sich anstatt dem Studium der Thora externen Wissenschaften zu, worauf sie von der Kanzel herab uns aus diesen Schriften fremde Lehren predigen. „Da treten", sagt er im Brief 5, „Prediger auf,[1]) welche die biblischen Personen zu Typen philosophischer Ideen machen. An der Stelle des Gebetes und der Psalmen werden die Lehrsätze Platos und Aristoteles vorgetragen."[2]) Diese Schilderungen waren Idereth hinreichend bekannt. In seiner Antwort, Brief 5, fügt er diesen Angaben noch andere hinzu: „Es wagen die Prediger konkrete biblische Gestalten, als z. B. Abraham und Sara als Begriffe für Materie und Form, die 12 Stämme als die 12 Tierkreiszeichen aufzustellen, ferner Amalek bezeichnen sie als den bösen Trieb, Lot und seine Frau für νοῦς und ὕλη". „Doch wolle er nicht eingreifen, da ihm die Erfolglosigkeit dessen gewiß ist; er möchte nicht gegen hartnäckige Felsen anrennen." „Der Eigner, Gott, des Weinbergs werde schon selbst die Dornen desselben vernichten!"[3]) „Es locken", sagt er weiter, „die philosophischen Schriften den Lehrer derselben durch eine geheime Anziehungskraft an sich ganz heran, sie erregen alsdann einen Sturm gegen hergebrachte religiöse Anschauungen; der Mensch, ein Naturkind, fühlt sich zu Systemen von Natürlichen hingezogen. Die Anhänger der Philosophie können sich nicht mit

[1]) Wahrscheinlich meint er Jakob Anatoli und Levi ben Chajim von Villefranche.
[2]) Brief 5. [3]) Brief 7. Resp. I, 414.

Angaben von Wundern befreunden." Abba Mari bedauerte (Briefe 4, 5 und 6), daß ein Mann von solcher Autorität sich zurückziehen und schweigen wolle, das Uebel reiße immer mehr um sich; er rät (in Brief 6) zu einem Bann. Aber Idereth will erst geheim wirken. So trat er in brieflichen Verkehr mit mehreren Gesinnungsgenossen. Brief 10 ist an Don Creskas Vidal in Perpignan gerichtet, worin er ihn nach einer Schilderung der trostlosen Zustände in der Religion zu einer Opposition aufforderte. Zu gleicher Zeit erhält derselbe auch einen Brief von Bonifaz Vidal (Brief 11), sich der Aufforderung des Idereth anzuschließen. Don Creskas Vidal richtet nun ein Schreiben an Idereth und Bonifaz Vidal. Er äußert sich in demselben über die drei Anklagepunkte: 1. daß man das Studium der Thora verlasse und sich dem Studium der Philosophie hingebe, liege in der Zeit und geschehe von den Gebildeten auch anderer Orten; 2. verteidigt er Samuel Salami, daß er Levi ben Chajim, gegen den man fälschlich Abfallsbeschuldigungen vorbringe, gastlich sein Haus geöffnet und mit ihm freundschaftlich verkehrt. Der Aufgenommene gehöre nicht zu den Abtrünnigen; Salami habe ihn aufgenommen, um mit ihm über verschiedene religiöse Themen zu diskutieren und ihm von manchem abzubringen; da er selbst nicht das Zeug habe, ein Restaurator des Judentums zu werden, so bitte er den Idereth, die Sache in die Hand zu nehmen, ihm schließen sich dann gern alle Frommen in Israel an; er möge über diejenigen den Bann verhängen, welche sich vor zurückgelegtem 30. Jahre dem Studium profaner Wissenschaften, außer „Medizin", hingeben. Denn, fügte er hinzu, auch die Freunde der philosophischen Bestrebungen sind unwillig, daß Jünglinge, die sich noch nicht im Studium der Thora gekräftigt, den Mund voll von philosophischen Gesprächen haben. Dieses Schreiben wurde beifällig von Idereth und Bonifaz aufgenommen, worüber letzterer ihm (Brief 13) anzeigt, daß Idereth mit dem Vorschlage einverstanden sei, er wolle sich noch darüber mit den Gemeinden besprechen. Auch Idereth beantwortet ihm (Brief 14) seine Aufforderung freundlich. Man müsse diesem Gebahren energisch entgegentreten. Offen breche ich mit ihnen, es seien nur zwei Wege, der eine vom Festhalten am göttlichen Gesetz, der andere von der vollständigen Negation, dem Bruche mit ihm. Eine Vermittlung gebe es nicht. Dieses Auftreten des Idereth und seiner Genossen erregte bald andererseits den Unwillen vieler. Man betrachtete dasselbe als eine Verletzung der Ehre und des Rufes der Gemeinden, daß Idereth in solchem harten Tone aburteilt. Man tadelte stark Abba Mari, daß er den Rabbiner in Barzelona zu solchem Vorgehen veranlaßte. Man fand es nicht angemessen, daß eine einzelne Gemeinde kategorisch das Wort so erhebe; Idereth hätte zwischen Schuldigen und Unschuldigen unterscheiden sollen. Nur wenige waren mit Abba Mari und Idereth einverstanden. Die Verteidigung Abba Maris erfolgte (Brief 19): er habe nur das Wahre mitgeteilt, wie man in Vorträgen den Glauben an Wunder erschüttere, als z. B. den Bericht von dem Stillstehen der Sonne und des Mondes in Ajalon. Der Tadel von Idereth beziehe sich nur auf einzelne Ben Idereth schritt trotz alledem energisch vor; er richtete ein Sendschreiben, unterschrieben von 14 andern Rabbinern, zu denen auch sein eigener Sohn gehörte, an die Vorsteher der Gemeinde in Montpellier (Brief 20), in welchem er seine Mitthätigkeit verheißt. Er sagt: „Es kommt mir zwar nicht zu, Euch über Euer Verhalten in dieser Angelegenheit zu belehren, doch die Umstände, wo eine Zerklüftung des Judentums droht, wo der heranwachsenden Jugend die Religion ganz abhanden kommen kann, wollen wir noch frühzeitig zur Gegenwehr aufmuntern und Euch unsere Beihilfe anbieten. Haltet ihr es zweckmäßig, den Bann über diejenigen zu verhängen, die sich vor dem 30. Lebensjahr, ohne sich vorher mit den Religionslehren vertraut

gemacht zu haben, mit der Philosophie beschäftigen, so vereinigen wir uns mit Euch in diesem Beschlusse. Eine solche Verfügung würde nicht verfehlen, einen gewaltigen Eindruck zu machen und die Thora werde in ihr altes Recht eingesetzt werden." Dieses Sendschreiben wurde erst zur Einsicht Abba Mari und Todros zugesandt. Im Falle sie es nicht richtig finden, sollten sie es ihm zurücksenden. Man veranstaltete in der Synagoge am Sabbat 1304 eine öffentliche Versammlung zur Verlesung dieses Briefes. Aber Jakob ben Machir, ein angesehener Maimonist, berief Freitag vorher eine Gegenversammlung und legte feierlich einen Protest gegen das Vorhaben ein. Abba Mari ließ sich nicht einschüchtern, die Versammlung wurde trotzdem abgehalten. Die Anwesenden erklärten sich mit dem Sendschreiben einverstanden. Nichtsdestoweniger verharrte Jakob ben Machir bei seinem Proteste und fügte hinzu, daß auswärtige Rabbiner keine Befugnis haben, uns in Montpellier etwas aufzunötigen. Es entstand in der Gemeinde darauf eine Spaltung, zwei Parteien standen sich gegenüber. Da kein einheitlicher Beschluß erzielt wurde, so verlegte man die ganze Verhandlung auf die nächsten hohen Festtage. Ein Bericht darüber wurde nach Barzelona an Idereth gesandt. Jakob ben Machir sammelte indes Unterschriften zu einem Briefe nach Barzelona an Idereth, wo ihm das Ungebührliche und Unrechtmäßige seines Verfahrens vorgeworfen wurde. Darauf beeilte sich auch Abba Mari ein Gegenschreiben an Idereth von der vollen Zufriedenheit und Rechtlichkeit seines Vorgehens abzusenden.[1]) Der Brief von Abba Mari war unterschrieben von 24 Vornehmen der Gemeinde. In demselben sagt er, wie schon früher die profanen Wissenschaften im Judentume heimisch waren. Salomo wird gerühmt, daß er Weisheit besaß, die Talmudlehrer beschäftigten sich viel mit Mathematik, Astronomie u. a. m. „Mit welchem Rechte wollet ihr die Beschäftigung mit der Wissenschaft bannen? Wenn einzelne fehlen, soll die Gesamtheit dadurch leiden? Nicht wenig erstaunten wir, daß ihr nicht zuvor den Stand erforscht habt; eure Maßregeln gegen uns sind, als wenn wir alle Ketzer wären. Stecket daher euer Schwert wieder in die Scheide, prüfet und strafet dann nach Maß und Einsicht." Abba Mari sah sich darauf genötigt, seinen Vorschlag (Brief 25) zu verringern. Er forderte, daß zunächst in Barzelona der Bann, betreffend das Studium der Philosophie und die philosophische Exegese, zur Geltung gebracht werde, worauf man denselben abschriftlich nach Perpignan sende. Es werden sich dann auch die andern Gemeinden zur Annahme entschließen. Ein fernerer Brief (26) spricht über die Intriguen der Partei Jakob ben Machirs (S. 33). Unermüdlich suchte er das Volk wieder aufzuregen; er verfaßte eine Schrift, betitelt „Hajoreach", worin er in 16 Thesen die Schädlichkeit des Studiums der Philosophie auseinander setzte. Zuletzt änderte er seinen Vorschlag dahin, daß anstatt „30 Jahre" nur „25 Jahre" für das Alter des zur Philosophie sich wendenden in die Bannschrift aufgenommen werde. Idereth war damit einverstanden und der Bann wurde am Sabbat (August 1305) öffentlich in der Synagoge zu Barzelona ausgesprochen und an die Gemeinden in Montpellier und Narbonne gesandt. Es waren im ganzen drei Aktenstücke: 1. der Bann; 2. eine Mahnung darüber an die Gemeinden; 3. ein Bann extra gegen alle, welche öffentlich Ketzereien predigen. In Montpellier wurde bald darauf ein Gegenbann verhängt und ausgesprochen. Außerdem traten 12 Männer auf, die gegen den Bann in Barzelona Verwahrung einlegten, dem sie nicht beistimmten. Beide Schriftstücke wurden ebenfalls an alle Gemeinden gesandt. Idereth und sein Gesinnungsgenosse Ascher ben Jechiel (s. d. A.), die davon Kunde erhielten,

[1]) In der Briefsammlung von Abba Mari ist der Brief 23 von Abba Mari und der Brief 24 von den nur Vornehmen Barzelonas.

erließen auch Gegenschriften und verteidigten ihren Schritt. Nennenswert ist noch die schöne und gründliche Denkschrift über diese ganze Angelegenheit von Jedaja Hapenini, die er an den Rabbiner Salomo in Barzelona gesandt hatte.[1]) Die darauf ausgebrochene Verfolgung der Juden in Frankreich brachte die ganze Angelegenheit zum Schweigen; auch war man sich darüber nicht einig, welcher Bann von beiden Seiten rechtskräftig sei. Das Resultat dieser ganzen Bewegung, wenn wir von solchem hier noch sprechen sollen, war der Sieg der Philosophie. Die philosophischen Studien wurden von den Juden auch ferner eifrigst betrieben; zu ihren Jüngern gehörten die bedeutendsten Gelehrten aus Spaniens vornehmen Familien. Wir nennen 1. Joseph Jehuda Ibn Aknin (1226); 2. Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon (im 13. Jahrh.); 3. Schemtob ben Joseph Falaquera (1225—1290); 4. Hillel ben Samuel (1270); 5. Gerson ben Salomo (im 13. Jahrh.); 6. Levi ben Gerson (1288—1340); 7. Isaak Albalag (1292); 8. Joseph ben Abba Mari Kaspi (1280—1340); 9. David ben Jomtob Ibn Bilin, ein Portugiese (1320—1338); 10. Mose ben Josua Narboni (1300—1362); 11. Meir ben Isaak Aldabi, Verfasser des „Schebile Emuna" (1360); 12. Samuel Corca aus Valencia (1370), Verfasser des „Michlal Jophi"; 13. Abraham ben Schemtob Bibago (1446—71); 14. Isaak Arama (1380—1490), Verfasser des „Akedath Jizchak"; 15. Chasdai Crescas (1340—1410); 16. Joseph Albo (gest. 1444); 17. Joseph Ibn Schemtob (1440—1455); 18. Isaak ben Juda Abarbanel (1437—1508); 19. Elia Delmedigo (in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh.); 20. Juda Abarbanel, Leone Hebraeo (1502); 21. Jehuda Asael del Bene (1646); 21. David Nieto (1654—1728), Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn u. a. m. Aber auch die Kabbalisten konnten sich der Philosophie nicht erwähren, sie holten sich von ihr die Bausteine zur Aufführung ihrer Systeme. Die Kabbala ist zum Unterschied von ihrer Vorgängerin, der ältern Geheimlehre in der Agada des Talmuds und der Midraschim, eine mit philosophischen Ideen versetzte Geheimlehre. Ihre Gottesidee vom En sof mit den aus Gotteswesen hervorgetretenen Ausstrahlungen, den Sephiroth, welche die Mittelkräfte oder die Mittelwesen zwischen der Welt und Gott sein sollen, erinnern an die Emanationslehren der Alexandriner, des Philosophen Philo. Wir bitten darüber die ausführlichen Artikel „Kabbala", „Mystik" und „Geheimlehre" in Abteilung II, sowie „Religionsphilosophie" in Abt. II und Abt. III nachzulesen; auch wären hierzu die Schrift von Adolf Jellinek, „Die Philosophie und die Kabbala", sowie das Buch von D. H. Joel „Die Religionsphilosophie des Sohar" (Leipzig 1849) von S. 342—349 daselbst zu vergleichen.

Poesie, Poetik, Dichtkunst, מלאכת השיר והמליצה. Wir haben in dem Artikel „Poesie", Abteilung I dieser Real-Encyclopädie, von der Poesie im biblischen und talmudischen Schrifttum gesprochen und in Abteilung III, Supplement I, Artikel „Liturgische Poesie", die religiöse Poesie der Juden in der nachtalmudischen Zeit bis zum Anbruch der Neuzeit behandelt; es bleibt uns hier noch die Darstellung der weltlichen hebräischen Poesie der jüdischen Dichter im Mittelalter und späterer Zeit. I. Ihre Wiederaufnahme. Der Mensch ist ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung, von denen er lernt und annimmt. Sein Denken und Empfinden, die Bildung seiner Anschauung, die Entwicklung und Festigung seiner Lebensrichtung und Lebensweise werden von ihnen beeinflußt. Wir können noch so sehr partikularistisch und exklusiv sein wollen, die Macht der Zeit und der Umgebung ist stärker, sie reißt uns allmählich an sich und bricht die Schranken,

[1]) Diese Schrift ist in den Responsen des Adereth No. 418 abgedruckt, die heute noch lesenswert ist, ein Muster von Klarheit und Ueberzeugungskraft.

welche trennen und scheiden. So gestaltete es sich mit der Wiederaufnahme der Philosophie und der Poesie unter den Juden in den Ländern der arabischen Herrschaft, in Babylonien, Aegypten und Spanien. Der Eifer, mit der die Araber nach der siegreichen Ausbreitung ihres Glaubens sich der Pflege der Wissenschaft hingaben, Philosophie und Poesie zu ihren Lieblingsstudien machten, konnte nicht ohne Einfluß auf die unter ihnen lebenden Juden bleiben. Hierzu kam die glücklichere Stellung, deren sie sich mit nur geringen Unterbrechungen in Aegypten, Babylonien und Spanien unter der Herrschaft des Islams erfreuten, wo die Gebildeten und Befähigtern in ihrer Mitte zur Verwaltung von Staatsämtern herangezogen wurden und so zu den höchsten Würden emporstiegen. Das alles wirkte ungemein belebend auf sie; Philosophie und Poesie fanden bald auch bei ihnen neben andern Wissensfächern eine Heimstätte. Uns interessiert hier die Gestaltung der Poesie bei den jüdischen Glaubensbekennern dieser Länder und zwar nur ihre weltlichen poetischen Arbeiten, die wir hier uns vorführen wollen. II. Sprache und Kunstformen. Die Sprache dieser Poesien war die hebräische; sie galt den Israeliten noch immer als die heilige, in der die Propheten geredet und in welcher die biblischen Bücher abgefaßt wurden; ihre Worte bildeten den Ausdruck ihrer tiefen Empfindung, die bei ihnen das religiöse Leben weckten. Doch dichtete man auch in arabischer Sprache, meist in den Ländern unter arabischer Herrschaft. Die hebräische Sprache feierte da ihre Verjüngung und Auferstehung. Man bemühte sich, sie bieg- und schmiegsam zu formen und jeder Redewendung anzupassen. Es war dies meist das Werk der Jünger der jüdischen Wissenschaft, die sich unter der liebevollen Obhut des edeln Fürsten und Staatsmannes Chasdai Ibn Schaprut (s. d. A.) in Cordova eingefunden hatten. Wir nennen von denselben Menachem ben Saruk (s. d. A.) und Juda Chajug (s. d. A.), denen später nachfolgten die Dichter und Denker Salomo Gabirol (s. Gabirol), Juda Halevi, Abraham Ibn Esra (s. d. A.), Jona Ibn Ganach (s. d. A.), Joseph und David Kimchi (s. d. A.) Wieder sprudelte der Quell der hebräischen Sprache voll Frische und Lebendigkeit, ein neuer Lebensodem durchwehte sie und machte sie schwungvoll. Hierzu kam die Einführung von gewissen, meist den Arabern entlehnten Kunstformen, die der Dichtung einen Schmuck verliehen. Es waren der Reim, das Versmaß, der Strophenbau, die alphabetischen Versanfänge bei gewissen Gedichten, das Akrostichon, der Mussavstil, der Refrain bei den Strophen, der Rhythmus, die Alliteration, oder der Gleichklang der Wörter, die Assonans u. a. m. Wir haben über dieselben in den Artikeln der Abteilung I „Poesie" und in Abteilung III „Liturgische Poesie" gesprochen und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben III. Aufgabe, Stoffe, Arten und Gattungen. Die hebräischen weltlichen Poesien, wie sie von den jüdischen Dichtern im Mittelalter ihre Pflege und Entwickelung gefunden, haben zu ihrer Aufgabe nächst der Erheiterung und Belustigung auch die Belehrung und sittliche Bildung. Ihre Stoffe sind: die Welt mit ihren Schöpfungen, die Natur in dem Wechsel ihrer Gestalten, der Mensch auf seinen verschiedenen Lebensstufen, seine Entwicklung und Bildung, sein Wollen und Streben, seine Arbeiten und Mühen, sein Wirken und Schaffen, seine Begegnisse und Zufälle, seine Feste und Freuden, sein Glück und Unglück, seine Leiden und Schmerzen u. a. m. Sie enthalten Betrachtungen über die Würde und Bestimmung des Menschen, Anregungen zu seiner leiblichen und geistigen Bildung und Entwicklung, ferner Schilderungen seiner Geschichte, von seinen Erlebnissen und Begegnissen, Reflexionen über Kunst und Wissenschaft, die Geschichte der Völker, ihre Kämpfe und Siege, die Bestimmung Israels, sein ehemaliges Staatsleben, die frühere Herrlichkeit Palästinas, Jerusalems, des Tempels auf Zion und die jetzige Verödung, das Exil, Israels Leiden, die

Beschuldigungen und Verfolgungen, seine Glaubenstreue und sein Märtyrertum; die Familie, die glückliche Häuslichkeit, die Geselligkeit, das gesellschaftliche Leben, die Liebe, die Freundschaft, die Schönheit, der Jüngling, die Jungfrau, die Ehe, das schöne Weib, des Mannes Beruf, die Kinder, Scherz, Spiel, Heiterkeit, die Freude, die Lebensgenüsse, das Mahl, der Wein, die Sittlichkeit und Sittsamkeit, die Tugend, das Laster, die Ehrenstellung, die Würde, der Reichtum, die Armut, die Wohlthätigkeit, die Förderung der Wissenschaft, die Begünstigung und Unterstützung deren Jünger, das Alter, der Greis, die Vergänglichkeit, der Tod, das Grab, die Unsterblichkeit, das Paradies, die Hölle, die Erinnerung u. a. m. Nach diesen Poesiestoffen gestalteten sich die Arten und Gattungen der Dichtung. Wir nennen erst das Lied, das am meisten ausgebildet wurde. Es giebt eine Menge von Trink- und Tischliedern, viele Liebes- und Hochzeitslieder, Freundschafts- und Loblieder, Abschiedslieder, Klage- und Trauerlieder, Sabbat- und Festlieder u. a. m. Nächst dem Lied dichtete man Programme, Widmungen, Rätsel, aber am häufigsten waren es Legenden, Parabeln, Gleichnisse, Denk- und Sinnsprüche u. a. m. Nach einer strikten Klassifikation sind es nur zwei Arten: die Naturpoesie und die Gesellschaftspoesie, die man wieder in weltliche und religiöse scheidet. Die Gattungen derselben sind: die Lyrik, das Epos, das Lehrgedicht und die Hymne. Man legte auch Sammlungen von poetischen Arbeiten an und ging zuletzt zur Dichtung eines Romans über. Wir haben in dem Teil dieses Artikels, der von den Dichtern spricht, die verschiedenen Dichtungsarten jedes Dichters, soweit der Raum es zuließ, angegeben. IV. **Dichter und Dichtungen.** Zu den Dichtern, die durch ihre poetischen Arbeiten eine Belebung des Hebräismus bewirkten, gehörten unter andern die hervorragendsten Persönlichkeiten der Juden Babyloniens, Spaniens, Südfrankreichs und Italiens, von denen mehrere als Staatsmänner, Aerzte, Richter, Rabbiner segensreich wirkten. Unter den Juden Babyloniens waren es gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts ein Janai, Eleasar Kalir (s. d. A.), welche zur Hebung und Vervollständigung des Sabbat- und Festgottesdienstes in der Synagoge liturgische Poesien dichteten (s. d. A.). Im 10. Jahrhundert ragten mit poetischen Arbeiten zwei bedeutendste Schuloberhäupter hervor, Saadja Gaon[1]) und Hai Gaon[2]) Von letzterm hat sich noch ein hebräisches Lehrgedicht, מוסר השכל, erhalten, welches 189 Sentenzen in Doppelversen zählt und in neuester Zeit gedruckt wurde.[3]) Andere Gedichte von ihm erschienen in neuester Zeit in Lemberg 1896. Bedeutender waren die Leistungen auf diesem Gebiete bei den Dichtern der Juden Spaniens. Wir lesen darüber bei Charisi[4]): „Der Gesang — vom höchsten Rang — den Perlen zu vergleichen, — und dessen Wert die Schätze Ofirs nicht erreichen, — entstand in Spharad (Spanien) — von wo aus er sich verbreitete bis an der Erde Rand. — Denn die Gedichte der Söhne Spharads sind süß und gediegen, — als wären sie dem Feuer entstiegen. — Spharads Dichter geben sich als Männer zu erkennen — die Dichter anderer Länder aber muß man Weiber nennen.“ Ein anderer hat darüber gedichtet:

„Als der Sänger Chor hörte auf zu singen,[5])
Begann Hispaniens Lyra zu erklingen;
Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden,
Da sind des Westens Dichter aufgestanden.“

Von diesen jüdischen Dichtern Spaniens nennen wir: 1. **Chasdai ben Isaak, ben Esra Ibn Schaprut** (915—970), Leibarzt und Staatsmann am

[1]) S. d A. [2]) S. d. A. [3]) Herausgegeben von L. Dukes, Wien 1837, in seiner Schrift „Ehrensäulen und Denksteine“, S. 96—106. [4]) Kaempf, B I S. 9. [5]) Hindeutung auf die Dichter Babyloniens.

Hofe des Kalifen Abderrhaman III. und des Alhakim I. in Cordova, der durch eigene Dichtung, sowie durch reiche Unterstützung an Gelehrte einen Kreis aufstrebender Jünger der jüdischen Wissenschaft um sich sammelte und so das Wiederbelebungswerk der hebräischen Sprache und Litteratur förderte. Wir bitten darüber, sowie über sein Leben und Wirken den Artikel „Chasdai Ibn Schaprut" im Supplement V dieser Real-Encyclopädie nachzulesen und fügen hier noch die Worte Charisis über ihn hinzu: „In jenen Tagen ergländzte die Sonne des Ruhmes am Himmel des Fürstentumes. — Chasdai der Fürst, Isaaks Sohn — (er weilt nun an Gottes Thron), der allen zuströmen ließ Segen und hohe Ehren. — Damals türmten sich hoch der Wissenschaft Wellen — und Edelsteine, auch Kristalle, die hellen — schleuderten sie empor aus des Meeres tiefen Wellen. — Der Fürst ließ laut verkünden: „Wer Gottes ist, komme herein, — seine Sorge sei mein!" — Und wohin die Stimme erklang, — nach Edom und Arabien, nach Osten und Sonnenuntergang, — da sammelten sich zu ihm alle Künstler und Lehrer von Rang, — Herandrängten sich Sänger und Dichter, — es erscholl zu seinem Lob manch Gedicht — strahlend, wie der Sterne Licht. — Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung, — ward der Gottheit Offenbarung, — ja damals galt der Wissenschaft Jünger und Kenner, — denn sie hatten an Chasdai einen Schützer und Gönner." Es war, wie dies ausdrücklich die Schlußworte hier sagen: „Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung", der Anfang, der Boden wars, auf dem sie später wachsen und sich entwickeln sollte. So bezeichnet auch ein späterer Geschichtsschreiber, Abraham ben David (1161), die Dichtung zur Zeit Chasdais als Anfang, die sich darauf immer schöner und herrlicher entwickelte. Er sagt: „In den Tagen des Fürsten Chasdais begann ein fröhliches Zwitschern, in den darauf folgenden Zeiten des Fürsten Samuel jubelte es von hellem Gesange." Es ist daher nichts auffälliges, wenn Charisi selbst, der die Dichtung der Juden Spaniens so hoch hebt, bald im scheinbaren Widerspruche damit klagt: „In jenen Tagen, die längst verflossen — waren in Spharad Dichterlinge, wie Bachweiden aufgesprossen, — deren Lieder jedoch nicht auf uns kamen, — denn sie erwarben sich keinen Namen", so Menachem ben Saruk und Dunasch ben Labrat und viele andere, — deren Lieder blieben unbekannt.[1]) Von Chasdai selbst, der sich in den Mußestunden der Dichtkunst befleißigte, hat sich kein Gedicht erhalten. Nur das Schreiben an den König der Chazaren (s. d. A.), dessen Einleitung dichterisches enthält, wo das Akrostichon in Anwendung kommt, ist noch vorhanden. Doch wird seine Autorschaft desselben bezweifelt, die Abfassung soll Menachem ben Saruk zufallen. 2. Samuel Ibn Nagdila, oder kürzer Samuel Ha'evi oder Samuel der Fürst, שמואל הנגיד, vollständig: Samuel ben Joseph Ibn Nagdela (1055), Staatsmann, Gelehrter und Dichter, der die Würde eines Wesirs des Königs Habus in Granada bekleidete. Wir haben über sein Leben und Wirken einen eigenen Artikel geschrieben und berichten hier nur über seine Beschäftigung in der Dichtkunst. Er arbeitete in dichterischer Form eine Anzahl von Sentenzen, Parabeln und Klugheitslehren. Nach Art der Psalmen verfaßte er Gebete, die er „Ben Thillim" nannte. Eine andere Sammlung von Sprüchen, die er anfertigte, enthielt seine Schrift „Ben Mischle" und endlich entwirft er in einer dritten Schrift „Ben Kohelet" eine Lebensphilosophie, ebenfalls in Sprüchen. Sonst versuchte er sich auch in der Abfassung von Epigrammen, Dank- und Lobgedichten u. a. m. Charisi sagt von ihm: „Mit Samuel dem Fürsten, ben Nagdila aus Cordova, trat die neuhebräische Poesie in ein Stadium höherer Entwickelung". Samuel war gesegnet an Glücksgütern, dabei aber den Wissenschaften und der Poesie vom ganzen Herzen ergeben;

[1]) Kämpf I, S. 10.

er glänzte als Philosoph und Dichter, sowie als Sprachkenner. Zu Ehren des Kalifen verfaßte er ein siebenstrophiges Gedicht, worin jede Strophe eine andere Sprache vertrat.[1]) Auf einer andern Stelle hören wir von ihm: „Bis der große Nagid Samuel Halevi gekommen, — dessen Gesänge den ersten und höchsten Platz eingenommen, — weil ihr Stoff neu und gediegen war". Freilich sind viele seiner Lieder hart und nicht klar und erheischen einen Kommentar.[2]) Wir bringen seinen Lehrspruch, eine Zeichnung seines mutigen Vorgehens:

„Ueber der Zeiten Krümmung
Ewigem Leben zu, reite ich,
Und zu dem Paradiese,
Ueber die Hölle schreite ich."[3])

Wir hören ihn ferner über dasselbe Thema:

„Nicht jeder ist ein Held,
Der seinen Bogen spannt;
Am Tag erst der Gefahr
Wird Heldenmut erkannt."[4])

Der Lehrspruch, den er sich für sein Wirken als Staatsmann aufstellte, lautete:

„Kein König führt sein Volk auf grader Bahn
Ist selber er dem Laster unterthan.
Die Strahlen, die durch Gezweige dringen,
Sie können auch das Licht schiefgebrochen bringen."[5])

Ferner: „Des Weisen Zorn, des Thoren Gunst,
Was drückt dich von beiden mehr?
Des Weisen Zorn ist leicht zu tragen,
Des Thoren Gunst belästigt schwer."[6])

Vorzüge.

„Wenn du Geld hast und Verstand
Jeder huldigend um dich kreist;
Denn der Thor dient deinem Gold,
Der Verständige deinem Geist!"

Noch nennen wir eine andere ihm zugeschriebene dichterische Umarbeitung von den Lebensaltern, wie sie in Midrasch Koheleth Rabba zu Kap. 1.[7]) vorgeführt werden.

„Es regt im ersten, zweiten Jahre
Nach Art der Schlange sich das Kind,
Es hüpft ein Böcklein unter Böcken,
Sobald die zehn gegönnt ihm sind.
Zu zwanzig Jahren wirbt der Jüngling
Um Gunst und Huld der Frauen blind,
Der Dreißiger tritt auf stolzierend
Er trotzet kühn dem Sturm, dem Wind.
Dem Vierziger begrüßen Alte
Schon als mit ihnen gleichgesinnt,
In Fünfzig mahnen graue Haare
Daß, ach! die Jugend rasch verrinnt.
Dem Sechziger berührt der Finger
Der Zeit nicht schonend, nicht gelind.
Und abwärts gehts, bis man zu Siebzig
Gekrümmt erscheinet dem Gesind.
Den Achtziger umstrickt gewaltig
Das Netz der Zeit in sein Gebind.
Der Neunziger kann kaum mehr sagen
Ob Ernte ist, ob pflügt das Rind.
Zu Hundert, wer erreicht sie? heißt es:
Schaut ihn noch einmal an geschwind!
Und wird der Mensch dem Grab zur Beute,
Ist nicht der Wurm, der Kost gewinnt?
So lasset denn mich immer weinen,
So lange im Aug' ich Thränen sind!"

---

[1]) Charisi bei Kaempf I. S. 157—8. [2]) Das. S. 10. [3]) Geiger nach Dukes Nachal Kedumim S. 89. [4]) Das. S. 38. [5]) Das. S. 40. [6]) Das. S. 86. [7]) Geiger nach Dukes Nachal Kedumim S. 38.

Es tritt nun die Blütezeit der hebräischen Poesie ein, die durch vier Männer, Salomo Ibn Gabirol, Moses Ibn Esra, Abraham Ibn Esra und Jehuda ben Samuel Halevi repräsentiert wird.[1]) 1. Salomo Ibn Gabirol oder wie er arabisch hieß: Abu Ajjub Soleiman Ibn Jahja Ibn Djeribul (1021—1070). Wir haben über sein Leben und seine litterarischen Arbeiten in dem Artikel „Gabirol" gesprochen und bringen hier die Würdigung derselben durch Jehuda Salomon Charisi: „Salomo Gabirol unterzeichnet sich in seinen Dichtungen „der Kleine", doch muß jeder Große vor ihm als klein erscheinen, — einen gleichen Sprachgewandten findet man keinen. — Ihm gegenüber sind alle Dichter ohne Gehalt, — der Kleine allein ein Fürst der Gewalt. — Er hat die höchste Stufe der Dichtkunst erstiegen, — Wohlredenheit hat ihn geboren, sie und Vernunft, auf ihren Knien ihn wiegen; — mit dem Purpurfaden ihn umwindend, rief sie: „Zieh' aus, mein Erstgeborner, zum Siegen!" — Der Vorgänger Lied war gegen das seine nichtig, — kein Nachfolger gleich ihm tüchtig. — Seine Schüler waren die spätern Sänger, — seines Dichtergeistes Empfänger, — er blieb der König, erhaben, groß — das Lied das ist Salomos! — Müssen die gewaltigen Sänger ja ringen, — in die Tiefen seiner Lieder einzubringen, — denn erhaben ist bei ihm Gedanke und Wort. — „Wer steigt zum Himmel und holt es von dort?" Das unheilvolle Geschick, daß er früh seinen Vater verloren, auf sich selbst angewiesen und von dem Nötigsten sich entblößt sah, was ihm zum Verlassen seiner Heimat, der Stadt Malaga, und zur Uebersiedlung nach Saragossa veranlaßte, hat in ihm eine düstere, melancholische Stimmung hervorgerufen, die in seinen poetischen Arbeiten stark hervortritt und in einer nicht geringen Anzahl von Gedichten zum Ausdruck kommt. Wir bringen von denselben:

„Ach, ziemt dem Sechszehnjährigen Klagen,
Zu jammern über Lebensplagen?
Ich sollte nicht mit der Jugend kosen,
Die Wangen frisch blühender Rosen,
Doch nahm mich früh mein Herz in Zucht,
Hab' Sitte, Weisheit aufgesucht;
Da ist die Frische mir entschwunden,
Da hab' ich früh den Schmerz empfunden
So pressen Seufzer mir die Brust,
Mir weint das Herz, erblick' ich Lust,
Was nützt die Thräne, eitel Lug!
Was birgt die Hoffnung? Blassen Trug!
Ich soll an Balsam Kraft gesunden
Und kranke schwer an Todeswunden."[2])

Ueber vermeinte Kräftigung durch sinnliche Genüsse:

1. „Klagst unter Thränen deine Pein
Schwermut! hinweg den harten Stein;
Warum besingst Du nicht die Reben?
Warum nicht huldigst du dem Weine?

---

[1]) Bei Kaempf, Nichtandalusische Poesie I. S. 165. Wir lesen dort über dieselben von Charisi: „Nachdem hingeschieden Salomo, der Herrscher auf dem Thron (nämlich Gabirol) — und Abraham der Fürsten Sohn (Abraham Ibn Esra), — nachdem auch heimgegangen Jehuda, der Führer im Streit (Jehuda Halevi) — und Moses, den zum Seher Gott geweiht (Moses ben Esra) — ward verstopft der Prophezeiung Quell — und schwand des Liedes Welle; — der Dichtkunst Ruhm und Ehre waren dahingefahren, — und Gottes Engel that nicht mehr sich offenbaren. — Hinfort stand keiner auf, der im Gesang — empor sich schwang — zu jener Sänger hohem Rang." [2]) Geiger nach Dukes, schire schlome S. 5. V. 2a.

Der jagt die Trauer keck und tüchtig,
Daß sie davon eilt feige, flüchtig."

2. „Doch ich: Er mag dem Armen lügen,
In reicher Schätze Traum ihn wiegen,
Er läßt, gleichwie auf Sturmes Flügeln
Der Sorgen schwere Last verfliegen,
Verhärtet selbst des Vaters Herz,
Daß ihn nicht rührt des Kindes Schmerz.

3. „Doch ist kein Meer der Kelch, kein See
Deckt nicht mein tiefes, breites Weh
Das wächst so wild, wenn du's geschnitten. —
Der Nachwuchs bringt zu gleicher Höh!
Ach, Leib und Herz sind mir zerrissen,
Das Aug' bedeckt von Finsternissen".

4. „Das Morgenrot, so lieb, so hold,
Entfaltet seiner Fahnen Gold,
Es steht der Morgensterne Schar,
Gleichwie Paniere aufgerollt;
Es glänzt der Thau, mir steigt die Trauer,
Mir ist so kalt vom Morgenschauer!"[1]

Eine ähnliche Aufforderung weist er ebenfalls zurück.

„Es spricht der Freund mit guter Lippe,
Trink Wein, dann wird dein Leib gesunden!
Sieh' doch, er zischt in dem Schlauche
Wie eine Schlange, die gebunden
Der Thor! Läßt sich die Sonne schmieden
In einer Tonne mit irdenen Spunden?
Ich weiß nicht, daß die Kraft des Weines
Je meine Leiden überwunden;
Für diese mächtigen Riesen hab' ich
In ihm kein Ruhebett gefunden".[2]

Vernünftige Ermannung in solchen Klagen:

„Was nützt mein jammernd Stöhnen,
Doch nicht die Welt vollkommen?
Einst bot sie viel des Schönen —
Ich bin zu spät gekommen".[3]

Doch versteht unser Dichter auch den Scherz und die Satire zur Unterlage seiner Dichtung zu machen. Er wird zu einem Mahl bei einem Manne geladen, dessen Name „Moses" war. Der Wein war etwas knapp und ging bald zu Ende. Gabirol beklagt sein Mißgeschick und fertigt zur Verspottung des geizigen Gastgebers folgendes Gedicht an:

„So endet der Wein,
O qualvolle Pein,
Vom Wein nun leer das Faß
Mein Auge darob thränennaß.

---

[1]) Geiger nach Dukes das. S. 88. [2]) Das. S. 61. [3]) Dukes Nachal S. 21, Anmerkung 41.

Der Siebziger,[1]) der ist voll Jünglingsfeuer
Weg treibt ihn das neunziger[2]) Ungeheuer."

„Nun lasset das Singen,
Das Glas will nicht klingen,
Voll Wasser der Mund, voll Wasser!"

„Was soll ich die Hand nach dem Brod ausstrecken,
Wie vermag dem Gaumen die Speise schmecken?
„Ich werde ganz wild,
Weil die Gläser gefüllt
Mit Wasser, mit Wasser, mit Wasser!"

„Durch Moses ward ruhig das Meer und sein Toben,
Der Nil ward zum Sumpf; doch bei unserm Mosen
Ach, Himmel, da träufts,
Ach, Himmel, da läufts,
Von Wasser, von Wasser, von Wasser".

„Ich werde am Ende dem Frosche noch gleich
Und quake mit ihm in dem Wasserreich,
Der wird es nicht müd'
Zu schreien das Lied:
Quak Wasser! Quak Wasser! Quak Wasser!"

„So werde Nasiräer, dein Leben lang,
Dich laben kein Trunk, dich erfreuen nicht Gesang,
Und der Kinder Chor
Sie schreien dir ins Ohr:
Gieb Wasser! gieb Wasser! gieb Wasser!"[3])

Der Ruf der Weisheit.

„Laß' doch das „Wenn", das „Aber", das „Vielleicht"
Das ungewiß bedenkliche „Mir deucht!"
Gieb ohne Zaudern mir dein Herz! 's ist Täuschung
Wenn es der geizigen Zeit sich hoffend neigt.
Wenn mich die Erde keck anfeindet. — Neid ist's,
Den ob mein weitgebietend Wort sie zeigt.
Denn was die Tage schaffen, fürchte ich nicht,
Mein Wort erstrebt's und hat's erreicht.
Ich bin die Seele mein Gebild der Mensch,
Er ein Planet und ich die Himmelsleucht'.
Ich kenne einen Schmerz nur — Menschenthorheit,
Nur eine Freude, — wenn Erkenntnis steigt.
Die heiße Sehnsucht, meinen Freunden liebend
Und reich zu spenden, nimmer mir entweicht.
Doch feiges Schwanken, je nachdem die Schale
Des Erden-Glücks sich hebend oder neigt,
Das ist mein Feind, dem züchtige ich ohne Mitleid
Mit meines Mundes Pfeilen, bis er schweigt".[4])

---

[1]) Wein heißt hebräisch „Jajin" יין, davon ist das Jod, י = 10, zweimal י = 20, das N ן = 50, zusammen = 70. So wird von ihm der Wein bildlich „der Siebziger" genannt. [2]) Das neunziger Ungeheuer ist hier das Wasser, das hebräisch „Majim", מים, heißt, wovon das מ = 40, zweimal ist hier das „M", also = 80, und י = 10, also 90, das Wasser ist daher der Neunziger. [3]) Geiger, mit einigen Verbesserungen nach dem hebr. Text bei Kaempff II. S. 207. [4]) Nach Dukes in Schire Schelomo S. 62 ff., Geiger.

Aus dem Vergänglichen zum Unvergänglichen.

„Vergiß dein Klagen — wogendes Herz,
Warum verzagen — ob irdischem Schmerz,
Ruhet die Hülle — gebettet im Staub. —
Alles ist stille — der Vergessenheit Raub.
Du aber mußt zittern — um den Tod, den bittern.
Ewiger Geist! — ob es dir nütze,
Ob es dich schütze — sollst du ihm nah'n,
Deiner Werke Lohn zu empfahn!
Warum voll Angst — schauernd du bangst
Kummer umhüllt — um das Erdengebild?
Der Geist entfleucht — der Leichnam schweigt.
Von all deiner Habe — folgt nichts dir zum Grabe.
Treibt es dich fort — mit Vogelschnell zum Friedensort.
Was frommt die Trauer — im Land sonder Dauer?
Herrschaft Gepränge — Qual wird's und Enge
Schimmerndes Heil — tötender Pfeil
Täuschung die Pracht — Lüge die Macht
Zerrinnt, zerstäubt — und andern bleibt
Was dir geblüht — du dir ermüht.
Das Leben, die Rebe — der Winzer, der Tod,
Auf jeglichem Schritte — lauernd, er droht.
Drum raffe dich auf — suche den Herrn!
Rasch ist des Tages Lauf — und das Ziel so fern.
Seele voll Lügen — lasse dir genügen
Trocknes Brod — Vergiß deinen Kummer
Und fürchte den Tod.
Wie die Taube, die scheue — erzittre voll Reue
Stets sorge hienieden um der Ewigkeit Frieden,
In jeglicher Weile — suche ewiges Heil.
In Thränen zerfließe — im Gebet ergieße
Dein Herz im Stillen — und thu seinen Willen.
Dann werden Engel des Friedens dein warten
Und sie dich geleiten zum himmlischen Garten".[1])

2. Moses ben Esra. Einer der größten, fruchtbarsten Dichter, von 1070–1139. Wir haben in dem Artikel „Moses ben Esra" über sein Leben, Wirken und seine Schriften ausführlich berichtet und sprechen hier noch von seinen poetischen Arbeiten der weltlichen Poesie. In seiner Gedichtsammlung „Tarschisch" sind größere und kleinere, ernstere und scherzhafte Gedichte, welche Liebe, Wein, Lebensfreuden oder sonstige Genüsse besingen, aber auch in andern versteht er von der Weltverachtung und Nichtigkeit alles Irdischen mit vielem Nachdruck zu sprechen. Charisi urteilt über seine Dichtungen: „Wie sehr versteht es Moses ben Esra in der Gedankenströmung, der ewig frischen, die schönsten Perlen aufzufischen! — Das von ihm verfaßte Nachtgebet — macht entschlummerte Lippen beredt. — Auch er hat für den Tag der Vergebung — zur Gemütserhebung — eine Liturgie verfaßt, — vor deren Glanz das feine Gold erblaßt". Mehr als 1200 Verse enthalten die Lieder über den Wein. Wir lassen hier einige von seinen Weinliedern folgen:

---

[1]) Sachs, Religiöse Poesie der Juden, S. 35. Hebr. Text daselbst S. 6 u. 7. שכחי יגונך.

„Mich kühlt der Wein, wenn Hitze schaltet,
Mich wärmt er auch, wenn Kälte waltet;
Er ist mir Schild vor Frostes Wut
Und Harnisch auch vor Sonnenglut!"

„Betrachte die Menschen nur genau,
Wie sie so listig sind und schlau:
Für einen kleinen Silbersold
Verlangen sie den Trank von Gold

Ein anderes: Die Holde im Tanze.

„Die Holde gleicht der Myrte ganz,
Wenn auf sich löst ihr Haar im Tanz;
Ach, Ströme Bluts vergießt ihr Pfeil —
Und doch wird Straf' ihr nicht zu Teil.

„Der Holden legte ich die Frage vor:
Warum ist lustig dir des Greises Blick?
Sie gab als Antwort mir die Frag' zurück,
Warum ziehst Mädchen du den Witwen vor?"

Das gefärbte Haar.

„Vom Haupte nimm die Farbe ab,
Entferne vom Haupte den falschen Schein!
Im Alter ist die Welt nicht dein, —
Da gilts zu sein bedacht auf's Grab!

Die falsche Freundschaft.

„O meide jener Freunde Blick,
Die dich um Gut und Gab' verehren; —
Sie werden, trübt sich dein Geschick,
Schnell ihren Rücken zu dir kehren".

Der Dichter.

Hoch hebt empor der Musensohn,
Teilt Scepter aus und Königskron',
Und auch zu stürzen hat er Macht
Wenn falsche Größe breit sich macht.
Drum hüte dich vor seinem Stift
Er spendet Honig und auch Gift! —

Diese heitere Stimmung unseres Dichters verdüstert sich nach kurzer Zeit, ein Ereignis wirkt lähmend auf seinen lustigen, poetischen Schwung. Er verliebt sich in die Tochter seines Bruders und gewinnt ihre Zuneigung, aber der Vater verheiratet sie an einen Andern. Er verläßt schmerzlich seine Vaterstadt und sendet seiner Geliebten ein Abschiedsgedicht. Dasselbe lautet:

„Die Welt wird unsere Liebe seltsam finden —
So grausam du — ich weiß es zu verwinden!
Vor Spott bedroht verschließe ich mein Herz;
Du kennst mein Leid — und mehrst durch Flucht den Schmerz!"

„Ohne dich ist mir die Welt ein Kerker nur,
Und Wildnis alles, wo nicht deine Spur.
Dein Wort — ist Honig, der nicht mich erquickt
Dein Hauch — ein Duft, der andern beglückt".

„Bist jung, voll Geist — ein Reh, das Löwen zwingt,
Das Liebende, ach, zur Verzweiflung bringt.
Mit deiner Schuld wächst meine Liebeslust,
Du lebst in meinem Auge, in meiner Brust!"

„Und glutvoll ist die Brust, — das Auge voll Zähren —
Bin krank und trage nach Heilung kein Begehren!
Dir bleib' ich treu — bis um sich kehrt das All!
Leb' wohl, so lang nur schlägt die Nachtigall![1])

Der Dichter hat Wort gehalten, seine Geliebte stirbt nach der Geburt ihres ersten Kindes; schmerzerfüllt weiht er ihr noch folgendes Klagelied:

„Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugeborne,
Doch sollt' die Mutterlieb nicht ihn umarmen;
Des Todes Schlingen fassen sie, und kraftlos
Neigt sie zum Gatten sich, dem liebeswarmen;
Gedenkt des Jugendbundes, auch die Pforten
Des Grabs empfange mit der Liebe Armen;
Den Töchtern Treue wahr', ich muß sie lassen,
Umsonst ertönt der Klageruf der Armen!"

„Schreib' meinem Ohm auch, der um mich gelitten!
Verzehrt von heißen Liebesschmerzes Glut,
Ist er ein Fremdling irr umher gewandert,
Daß, ach, ihn tief des Drangsals Wunden bluten
Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
Zum Rand gefüllter Kelch ihm überfluten".

Wir könnten diesem noch eine große Zahl seiner Gedichte hinzufügen, aber der Raum versagt es uns. Wir bringen noch zum Schluß:[2])

Auf den Gräbern seiner Eltern.

„Mich regt' es an, die Ruhstatt aufzusuchen,
Die meine Eltern, meine Freund' gefunden.
Ich grüß' sie, mein Gruß wird nicht erwidert.
Wie, ist selbst Elterntreue hingeschwunden?
Da hör' ich ihre Mahnung, wenn auch lautlos:
Magst neben uns dir einen Platz erkunden!"

3. Abraham Ibn Esra, deutlicher: Abraham ben Meir Ibn Esra aus Granada (1092—1167), ausgezeichneter Bibelexeget, Philosoph und Dichter. Ueber sein Leben, seine Thätigkeit und seine Schriften bitten wir, den Artikel „Abraham Ibn Esra" in Abt. III dieser „R.-E." nachzulesen. Wir sprechen hier von seinen poetischen Dichtungen und setzen obenan das Urteil Charisis über dieselben. „Abraham ben Esras Dichtung hingegen — ist ein beglückender Segen — in der Bedrängnis — und ein erquickender Regen — bei der Hungersart Verhängnis. — Hocherhaben ist seiner Dichtung Wesen, — seine Stoffe sind auserlesen, — ja dergleichen ist noch nicht dagewesen. — Seine Liederreihe — für den Tag der Sündenreue — trägt das Gepräge echter Geistesweihe — und übt Eindruck auf das Gemüt, — das sich ihm nimmermehr entzieht".[3]) Im Vergleich zu den Poesien anderer sagt er: „In himmlischem Glanz — erstrahlt Abraham ben Esras Liederkranz".[4]) Ferner auf einer andern Stelle: „Abraham ben Esras

[1]) Kaempf I, S. 194. [2]) Vergl. M. Sachs in seiner „Religiösen Poesie". [3]) Kaempf, S. 12. [4]) Das. S. 233.

Gedicht — ist ein Licht, — das durch Wolken bricht, — Hülfe wider Leid, — wie ein reicher Regen in dürrer Zeit. — Seine Festgesänge sind großartig, gedankenreich; — noch nie sah man etwas, das ihnen gleicht. — Sein Cyclus am Versöhnungstag ist geläutert in des Geistes Schmelztiegel, — in die Herzen gegraben als Siegel[1].") Wir bringen von diesen Gedichten

a) Die Altersstufen:

„Bedächte doch der Sohn der Erde,
Daß er des Staubes Beute werde!"

„Im fünften Jahre, Heil dem Kinde,
Sein Tag bricht an so sanft und linde.
Wie es sich um die Mutter schmiegt,
Sich froh am Hals des Vaters wiegt!"

„O bringt nicht in den zehn Jahr Alten
Mit Sittenlehren, klugen, kalten;
Genug noch lernt er Zucht im Leben,
Jetzt möge Sanftmut ihn erheben!"

„Wenn zwanzig Jahre ihn erreichen,
Ist er dem Rehe zu vergleichen:
Er stürmt hinaus mit wildem Triebe,
Und ihn umschlingt gar bald die Liebe!"

„Sind dreißig Jahre ihm vergangen,
Nimmt er ein Weib und ist gefangen,
Des Lebens Kämpfe ihn umgeben:
Denn Frau und Kinder wollen leben".

„Sind vierzig Jahre ihm verflossen,
Ob wonnereich, ob ungenossen,
Verachtet er des Lebens Schein
Und wandelt seinen Weg allein".

„Zu fünfzig schwankt die Wage —
Es nahen bald die Trauertage;
Der Reiz erstirbt im Hintergrunde,
Er zürnt des Leichtsinns froher Stunde".

„Was treibt der Mann zu sechzig Jahren?
Er weicht nicht mehr aus den Gefahren.
Die Kräfte, die ihm kaum geblieben,
Ach, wie sie nach und nach zerstieben!"

„Hat er nun siebzig Jahr vollendet,
Wie Alles sich da von ihm wendet!
Verlassen wankt er still zu Grabe,
Ist sich zur Last und — seinem Stabe".

„Und rufen neunzig Jahr' zur Rast,
Ist seinen Kindern er zur Last,
Die Sinne weichen aus dem Gleise —
Und bitter schmecken Trank und Speise".

---

[1]) Bei Geiger, S. 233. III. Nachgelassene Schriften.

„Und sollt' er gar noch weiter schleichen,
Ist er den Toten zu vergleichen;
Drum wohl, wer hier als Fremdling lebt,
Für's Heil der Seele wirkt und strebt!"

„Bedächte doch der Sohn der Erde!
Daß er des Staubes Beute werde!"[1])

b) Früher und jetzt!

„Die Kraft ist hin, — verwirrt der Sinn
Die Wanderschaft — hat sie entrafft".

„Im Jugendglanz — wand ich den Kranz
Anmutige Lieder — um das Haupt der Brüder".

„Wohin ich kam — da unternahm
Ich Geisteswerke — mit Kraft und Stärke".

„Wenn ich befahl — ward Berg zu Thal, —
Da flogen die Rosse — wie Blitzesgeschosse!"

„Nun aber liegt mein Geist besiegt.
Und kann in den Nöten — nur seufzend noch beten".

„Es durften die Eulen — mir Wunden erteilen!
Und Buben sich rotten, — um meiner zu spotten!"

„Die auf glücklichen Bahnen, — verleugnen die Ahnen.
Und peinigen und quälen — die reineren Seelen".

„Wer soll sie daran hindern, — da die Edeln sich mindern. —
Doch mächtiger werden — die Schlechten auf Erden".

„Sie seh'n sich im Glück, — und schau'n nicht zurück —
Es füllt sich ihr Speicher — wird unverdient reicher".

„Nur ich bin vor allen — Geschöpfen gefallen!
Ich seufze, ich stöhne — man zeigt mir die Zähne!"

„Einst gab's keine Schranken — für meine Gedanken;
Jetzt schweig ich vor Harm — mein Geist ist nun arm".[2])

Verschiedenheit der Völkerlieder.

„Des Sanges Lied aus der Araber Mund
Besingt der süßen Liebe holden Bund,
Edom (Rom) singt nur von Kämpfen und Kriegen,
Von blutigen Heldenthaten und Rachesiegen.
Aber an Witz und Geist ist Hellas Muse groß,
Und Rätsel kommen aus der Inder Schooß,
Doch Lieder, die zu Gottes Ruhm erklingen,
Vermag allein nur Israel zu singen".[3])

---

[1]) Nach dem hebr Text bei Kaempf II. und deutsch umgedichtet in I. S. 220. Vergl. hierzu Aboth V. 25. [2]) Kaempf, B I S. 228—9. [3]) Nach Kaempf, B. I. S. 223.

Das Verhängnis.

„Himmelssphäre — Sternenheer!
Haben sich gegen mich verschworen, — da ich ward geboren;
Bringt mir drum nichts Gewinn — was ich auch beginn!
Sollt' es Licht zum Gewerbe sein — blieb's ewig Sonnenschein,
Wollt' Geschäft mit Leichenkleidern treiben — alle würden am Leben bleiben.
Klopfe an des Fürsten Thor — hat eben auszureiten vor,
Komme abends nochmals an — ist sich auszukleiden d'ran;
So Aermster muß von dannen ich scheiden — bleibe wie vor bei meinen Leiden".[1])

Die wahre Größe.

„Wo du auch bist — dein Rang ist nicht verloren!
Wähle dir den Platz nicht gleich jenen Thoren
Die, obenan sich dünken eine Größe,
Indes der Platz deckt nur ihre Blöße.
Dich braucht die Stelle nicht erst zu bekränzen; —
Doch jenem muß, was fehlt, der Ort ergänzen".[2])

4. Jehuda Halevi, vollständig Jehuda ben Samuel Halevi, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph, Arzt, Kenner und opferfreudiger Verehrer des Judentums, geboren in Castilien 1085, gestorben in Palästina 1140. Wir haben sein Leben, seine Thätigkeit und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Jehuda Halevi"[3]) angegeben; unsre Arbeit hier ist die Vorführung seiner poetischen Arbeiten nach ihren verschiedenen Themen und Gattungen. Wir setzen voran die Würdigung derselben in Charisis Makamen,[4]) es heißt daselbst: „Was aber wäre erst von Jehuda Halevis Liedern zu sagen! — Sie sind ein Strahlenkranz für Gottes Wort, das reine, — sie schmücken es wie funkelnde Edelsteine. — Er, des Musentempels Pfeiler und Stütze, — saß auch in den Kreisen der Weisen auf dem ersten Sitze. — Wie Adino und Ezai[5]) ihre Speere — gegen die Riesenheere, — so schwang er seines Sanges Wehr — gegen die Sängerchöre — und streckte nieder — die Helden der Lieder. — Er drang in der Dichtkunst Schatzhaus — und plünderte den Platz aus, — nahm das Beste und Geschätzte mit sich fort — und verschloß dann den Ort. — Die aber folgten seiner Siegesfahrt — um zu erlernen seines Sanges Meisterart, — vermochten nicht zu verjagen — den Staub von seinem Siegeswagen". Auf einer andern Stelle lesen wir: „Die Dichtungen Juda Halevis haben diese Eigenschaft, — sie sind einfach und glatt, dabei zart und voll Kraft, — lieblich und voll vom süßen Saft".[6]) Wir bringen von denselben:

I. Die Trunk- oder Weinlieder.

„Dir singe ich, so lang' ich lebe!
Dem süßen Saft, auch deiner Rebe —
Ich fülle davon mir meinen Krug
Und lab' mich stets mit einem Zug".

„Wenn Trunkenbold, mein Freund, mich schilt,
Und fragt: „Wird nie dein Durst gestillt?"
Sprech' ich: „Hab' Balsam nun gefunden —
Und soll nicht heilen meine Wunden?"[7])

---

[1]) Nach Rosin, Gedichte Abraham ben Esras, S. 98. [2]) Kaempf, II. Hebr. Text. [3]) Siehe denselben in Supplement V dieser R.-E. [4]) Bei Kaempf, I, S. 13—14; das II, S. 13. [5]) Vergl. 2 Sam. 23. 8. [6]) Geiger, III, S. 174. [7]) Nach Kaempf, I, S. 250.

II. Der Krug.

Seht nur die Krüge, wie sie schwer,
So lange sie vom Weine leer!
Doch füllt sie nur mit süßem Wein,
Bald werden sie dann leichter sein.
Ein andres auch dem völlig gleicht:
Den Körper macht die Seele leicht!"

III. Beim Empfang eines Kruges mit Wein.

„Dir sollen meine Lieder stets erklingen,
Will deinen Wein auch, der mir schmeckt, besingen.
Will den Krug 'nen lieben Bruder nennen,
Ich schlürf' aus seinem Mund, kann mich nicht trennen.
Das halten Freunde für ein arg Verbrechen
Und fragen: „Nun, wie lange willst du noch zechen?"
Heilkräftigen Balsam hab' ich gefunden,
Da sollt' ich nicht trinken um zu gesunden?
Sah vierundzwanzig Jahre noch nicht scheiden,
Und soll den Vierundzwanziger schon meiden?"

IV. Hochzeitslied.

1. „Ein Täubchen seltnen Wert's,
Von hoher Lieblichkeit!
Ach, warum wendet sie's
Von mir sich ab so weit?
In meinem Herzen wär'
Für sie ein Zelt bereit".

2. „Sie fing mein armes Herz
Durch ihres Zaubers Macht,
Sie blendet mir das Aug'
Durch ihrer Farben Pracht
Nicht Gold begehr' ich nur
Daß süß ihr Mund mir lacht".

3. „Die Wangen Rosen gleich
Dran pflücken meine Augen,
Der Locken schwarze Schatten
Mit Wangenlicht sich gatten".

4. „So sprach mein Freund noch nicht
Von Frauenhuld beglückt;
Sei Freundin ihm, er sei
Durch deine Huld erquickt,
Daß nicht die Einsamkeit
Ihn ferner niederdrückt".

5. „Nun wohl, die Zeit ist da,
Von Liebeswonne erfüllt,
Bald werdet ihr geeint,
Von Sehnen auch gestillt,
Ach, naht auch meinem Volke
Erlösungszeit so mild".

V. Liebeleien.

„Ihn wiegt' ich einst auf meinen Knieen,
Er sah sein Bild in meinen Augen;
Bald küßt er mich in Liebesglühen. —
Der Schelm, er wollt sein Bild einsaugen!"

VI. Klugheit.

Sei froh in Freundes Kreis,
Gieb nie dem Schmerz dich preis;
Sei weisester im Rat,
Der zu gewinnen weiß;
Zu edel nicht, zu schlimm,
In keinem Ding zu heiß —
Was gut, was dir erwünscht,
Erfülle sich zu solchem Fleiß".[1])

---

[1]) Divan 60. Heller.

VII. Die Scheere.

„Zwei Glieder sind verbunden;
Will zwischen sie ein fremdes Ding sich zwängen,
Sie eilen es, zerschneidend zu verdrängen.
Merkt euch von ihr, o Freunde, diese Lehre!"[1])

VIII. Der Dünkelhafte.

„Er schaut die Dinge so ganz flüchtig,
Und dünket sich so weise, tüchtig,
Doch Fremde tadeln ihn, ich denke,
Der Fremden Urteil ist gewichtig".[2])

IX. Liebesstimmen.

„Erwach', Geliebter, aus dem Schlummer!
Vor deinem Blick entweicht der Kummer.
Träumst du von Kusses Seligkeiten?
Erwach', ich will den Traum dir deuten!"[3])

„Ihr Tuch taucht sie in meine Thränen Welle
Das trocknet bei ihrem Blick, der glüht;
Brauch kein Bach bei meiner Zähren Quelle
Die Sonne nicht, da ihr Auge Feuer sprüht".[4])

X. Die Trennung.

„So müssen wir uns trennen, doch weile,
Daß ich den Blick noch in dein Auge senke.
Vergiß die Tage unserer Lust nicht, Liebe,
Wie ich die Stunden deiner Huld gedenke.
Im Traum erscheint mir dein Bild
O, sei du auch im Traume mir mild!"

„Wenn einst gestorben, werd' ich doch vernehmen,
Von dir dein Tritt, das Rascheln des Gewandes
Mit Liebesglut erwidre ich aus dem Grabe
Den Gruß, nicht mit dem Hauch des kalten Landes.
Nimm hin mein Leben, nimm, befiehl,
Verlängerts nur dein Lebensziel".

„Nicht hör' ich mehr die Stimm' aus deinem Munde
Doch tönt sie mir aus meines Herzens Grunde.
So naht dir auch die Seele, meine Glieder
Ein Schattenbild nur hier verweilend.
O, eine bald dem Leib die Seele wieder,
O, kehre zurück, o, komme eilend!"[5])

XI. Das graue Haar.

„Auf meinem Haupte sah' ich ein graues Haar
Da riß ich es aus, kaum wurde ich's gewahr.
Doch sprach's: „Wenn ich allein, besiegst du mich;
Was thust jedoch, wenn folgt die ganze Schaar?""[6])

---

[1]) Geiger, Divan, Jehuda Halevi. [2]) Das. [3]) Kaempf, I, S. 251. [4]) Das. Einiges geändert. [5]) Divan des Castiliers Abul Hassan Juda Halevi. Geiger. [6]) Das.

Der Dichter hat auch eine große Anzahl von religiösen Gedichten und liturgischen Liedern abgefaßt, wir haben von ihnen im Artikel „Liturgische Poesien“ gesprochen, und lassen hier noch seine Poesien von der Pilgerreise nach Jerusalem folgen, welche uns die überstandenen Gefahren der Seereise schildern und auch von seinem Aufenthalte in Aegypten, Palästina, besonders in Jerusalem, sprechen.

Reiseziel.

„Rasch vom Nil zum Horeb hocherhaben
Zog ich zum Tempel schuttbegraben.
Heiliger Labe Spuren sucht' ich, sei's auch
Nur ihr Staub, der mich wie Seim soll laben.
Heimatnest, wie stehst du jetzt verlassen!
Wo einst Tauben girrten, krächzen Raben!“[1])

Wallfahrt.

„Es trieb mich fort zum Wallfahrtsgang
Ins heilige Land der Sehnsuchtszwang,
Daß ich im Abschiedskusse nicht
Die Hausgenossen erst umschlang,
Des Gartens auch nicht achtete,
Dem Frucht auch schon meine Pflege entrang.
Nicht Judas, Afraels, des Paares,
Das blühend aus der Knospe sprang,
Nicht Isaaks, des Sohnes im Geiste,
Der ihn, wie Himmelsglanz durchdrang.
Die Synagoge fast vergaß,
Wo lehrend meine Stimme erklang,
Die Sabbatruh' im Stiche ließ,
Des Festesjubel Ueberschwang,
Gab andern meine Ehre Preis
Und Afterdichtern meinen Rang.
Einst sicher in des Hauses Burg,
Jetzt pilgre ich dem Gestrüpp entlang
Bis Gottes Gnadenstrom ich fand
Und ihm ergoß die Seele bang,
Mich barg auf seinem heiligen Berg,
Und dort vernahm ich Engelsfang.
Der Jordan erst giebt neuen Trieb
Siloah frischen Blütendrang,
Dann lob' ich Gott vom Herzensgrund
Bis zu ihm sich die Seele schwang“.[2])

Im Schiffe.

„Will wieder Flut die weite Welt bedecken?
Sieht doch das Auge keinen trocknen Flecken.
Weit, weit umher kein Mensch, kein Tier, kein Vöglein —
Ist alles denn erstarrt in Todesschrecken?
Die Blicke suchen Berg, Schlucht als Labe,
Die Wüste selber müßte Lust mir wecken.

[1]) Das. 4. Heller. [2]) Bethulat bath Jehuda 9. Heller. Einiges geändert.

Wie rast die Flut, wie bäumt sie sich und siebet!
Ein greises Haupt des Oceans Strecken!
Fest hält das Meer in's falsche Herz geschlossen
Das Schiff als wollt' es einen Raub verstecken,
Alles tobt und zürnt, so jauchzt mein Herz schon nahe
Und näher kann ich heiliges Land entdecken".

Der Seesturm.

Will er's oben,
Sternumwoben!
Thun's mit Toben
Fernste Meere.
Menschensinnen,
Wahnbeginnen,
Muß zerrinnen,
Geht ins Leere.
Meerumschlungen
Jauchzt: Gelungen!
Wer entsprungen
Der Galeere.
Ostwärts trüg's ihn,
Westwärts schlug's ihn,
Schlug voll Trugs ihn
Sündenschwere.
Daß sein Frommen,
Gehn und Kommen
Ihm benommen,
Ward ihm Lehre.
Uebt aufs neue
Lieb' und Treue,
Giebt voll Reue
Gott die Ehre:
Wer entreißt mich
Deinem Geist-Ich,
Daß ich dreist mich
Von dir kehre?

Wie die Wellen
Mächtig schwellen,
Bald zerschellen,
Bald sich bäumen!
Wolken grausen,
Stürme sausen,
Fluten brausen,
Kochen, Schäumen.
Hoch in Bogen
Stehn die Wogen,
Schaumumzogen
An den Säumen.

Wie sie toben,
Jetzt gehoben,
Jetzt zerstoben,
Gleich den Träumen!
Und die Planken
Stiegen, sanken
In den schwanken
Wasserräumen.
Stehn die Bretter
Solchem Wetter?
Herr und Retter?
Wirst du säumen?
Wirds geschehen?
Ob durch Flehen?
Mein Vergehen?
Ich nicht mehre?

Wie's gewittert!
Mastbaum zittert
Und zersplittert —
Welch Entsetzen!
Und die weißen
Segel reißen
Und zerschleißen
All' in Fetzen.
Hohle Wangen!
Alle bangen,
Ruderstangen
Anzusetzen.
Schiffsmagnaten!
Potentaten!
Hilft kein Raten,
Hilft kein Schwätzen?
Schifflein, wehr dich!
Hältst nur schwer dich,
Will das Meer sich
An uns letzen.
Haie schwimmen,
Die zum schlimmen
Fraß die grimmen
Zähne wetzen.

Nach uns recken
Tausend Recken
Meeresschrecken,
Hände, Speere.

Wehe! Wehe!
Herr, ich flehe,
Ich vergehe
Im Gebete.
Herr! ich klage,
Ich verzage,
Wie drei Tage
Jona flehte.
Hast gespalten
Meergewalten,
Daß die Alten
Heil umwehte.
Jordans Tücke
Wich zurücke,
Ward zur Brücke,
Drauf man trete.
Wandellose
Todeslose
Wandte Mose,
Dein Prophete.
Willst du's, lachen
Aus dem jachen
Todesrachen
Blumenbeete.
Dir kann stocken
Thau zu Flocken,
Kann entlocken
Rosenheere.

Wie sich legte
Das bewegte,
Tieferregte
Meer im Grunde!
Die sich haßten,
Wild umfaßten,
Sieh, sie rasten
Sanft im Bunde.
Nicht mehr steigen
Sturmesreigen —
Tiefes Schweigen
In der Runde!
Auf dem Meere
Eine hehre
Segensschwere
Feierstunde!
Dir auch stille
Gottes Wille,
Das nicht quille
Blut, die Wunde.
Dir auch werde,
Der Beschwerde
Volk, der Erde
Knecht, die Kunde:
Auf, erstrahle!
Strahl' in fahle
Erdenthale
Lichtermeere!

Zionslied.

Willst, Zion, Du nicht auch entbieten
Den Flüchtlingen den Gruß und Frieden,
Der Herde Rest, die weit versprengt
Und Dein in warmer Liebe denkt?

Auch ich, der Sehnsucht Fessel tragend,
Um Deinen Fall mit Thränen klagend —
Ach, strömten sie auf Deinen Höh'n —,
Auch ich will Heil für Dich erflehn.

Ob Deines Elends gleich' ich Eulen,
Die an den Trümmern klagend heulen;
Träum' ich, daß Du erreicht Dein Ziel,
Dann tönt's in mir wie Saitenspiel.

Wo Jakob wandernd einst gewallet,
Der Engel Grüße ihm erschallet,
Wo Gottes Liebe dauernd weilt,
Dahin mein sehnend Herz enteilt; —

Wo Deine Thore Gott gegründet,
Des Himmes Pforte ein sich mündet.
Der Sonne Schein erhellt Dich nicht,
Dir leuchtet Gottes Angesicht.

Wie naht dem Ort, wo Gott ergossen
Den Geist auf Dein' erwählten Sprossen,
Wie naht dem Ort des heil'gen Throns,
Wie naht der Sklav' dem Sitz des Sohns?[1])

Das wäre Lust, daß ich ergieße
Die Seele dort, bis sie zerfließe,
Durch's Land zu wandern fort und fort,
Wo Sehern einst erschien Dein Hort.

Des Herzens Risse ließen nimmer
Des Landes Riß, die heil'gen Trümmer.
O Lust! Ich küßte Deinen Stein,
Und Deinen Staub, ich schlürft' ihn ein.

Ich stünde an der Väter Grabe,
An Hebron[2]) ich die Seele habe;
Am Berg, wo ruht das Brüderpaar,[3])
Das Deines Geistes Sonne war.

Der Seelen Speis' sind Deine Lüfte,
Des Bodens Staub voll würz'ger Düfte,
Das Wasser, das Dein Strom mir beut,
Ist Honigseim an Süßigkeit.

R.

Rappaport Salomo Jehuda Loeb, שלמה יהודה ליב ראפאפארט, berühmte wissenschaftliche Persönlichkeit, Oberrabbiner in Prag, früher Rabbiner in Tarnopol, Galizien (geb. in Lemberg 1790, gest. in Prag 1867). Von seiner Lebensgeschichte ist bekannt, daß er Sprößling einer gelehrten Familie in Italien gewesen, aus deren Mitte bedeutende Rabbiner in Polen hervorgingen. Rappaport gehörte mit L. Zunz in Berlin (siehe den Artikel L. Zunz) und Samuel David Luzzato (s. d. A.) zu den Männern, welchen das große Verdienst zuerkannt wird, Begründer der Wissenschaft des Judentums in der Neuzeit gewesen zu sein. Rappaport erwies sich in seinen Arbeiten als ein Mann von immenser Gelehrsamkeit und tiefem Forschungsdrang. Seine in der hebräischen Zeitschrift „Bikkure Haitim“ von 1828 u. s. w. veröffentlichten sechs Biographien von gelehrten Persönlichkeiten der Juden im Mittelalter, des Saadja Gaon, Nathan ben Jechiel, Hai Gaon, Eleasar Kalir, R. Chananel und des Nissim ben Jakob,[4]) zogen die verdiente Aufmerksamkeit der Kenner der jüdischen Wissenschaft auf sich. Man bewunderte in denselben die umfassenden Kenntnisse der dahingehörigen Litteratur, die scharfsinnigen Kombinationen, die lichtvolle Darstellung, die ein schönes Zeugnis seiner großen Geistesgaben ablegten. Neue Bahnen der Forschung wurden entdeckt und eine Schar begabter Jünger der jüdischen Wissenschaft erhielten verschiedene neue

[1]) Ismael, Stammvater der Araber, Sohn der Hagar, welche eine Sklavin der Sarah war, hingegen Sarah, die Herrin, Stammmutter der Israeliten. [2]) Dort sind die Erzväter begraben. [3]) Moses und Aaron. [4]) Wir bitten, über diese Männer die betreffenden Artikel nachzulesen.

Anregungen. Rappaports Vornahme war, Vorarbeiten und verschiedene Sammlungen zu einer Real-Encyclopädie anzulegen, doch gelang es ihm als Oberrabbiner von Prag nur einen Band davon der Oeffentlichkeit zu übergeben. Unter dem Titel „Erech milin" erschien derselbe, der nur die Artikel des Buchstabens „א" enthielt. Er befand sich schon im vorgerückten Alter, die Vollendung mußte er selbst als etwas Unmögliches eingesehen haben. Außer diesen genannten Schriften lieferte er mehrere Aufsätze in der wissenschaftlichen Zeitung von Geiger, auch in den Jahrgängen „Kerem Chemed" und in Kobaks „Jeschurun"; er schrieb auch Vorreden zu mehreren wissenschaftlichen Werken. In seinen früheren Jahren bereicherte er auch die hebräische Poesie durch mehrere poetischen Arbeiten. Bekannt und gern gelesen wurde seine dramatische Bearbeitung des biblischen Buches Ester. Mehreres siehe den Artikel Zunz, Leopold, Liepman und Samuel David Luzzato.

Raschi, רשי,[1]) vollständig: **Salomo Sohn Isaaks,** שלמה בן יצחק,[2]) sonst auch: Parschandatha, פרשנדתא, Gesetzeserklärer.[3]) Hochgeschätzte gelehrte Persönlichkeit der Juden in Frankreich und Deutschland (1040—1105). Er wurde zu Troyes in demselben Jahre geboren, als der hochgelehrte R. Gerschom in Mainz gestorben war, als sollte dem Judentume durch ihn der geschehene Verlust ersetzt werden. I. Jugend, Erziehung und Bildung. Von seiner Jugend und seinem Bildungsgange wissen wir, daß seine Eltern schon zu den geachteten gelehrten Familien gehörten. Sein Vater wurde als Talmudkenner gefeiert und seine Mutter war die Schwester des rühmlichst bekannten liturgischen Dichters Simon ben Isaak;[4]) er selbst war ein Jünger des gelehrten Gerschom ben Jehuda in Mainz, verehrt als „Leuchte des Exils", מאור הגולה. Zu Lehrern hatte Raschi den Isaak Halevi in Worms, Isaak ben Jehuda in Mainz, Jakob ben Jakar,[5]) Eljakim in Speier[6]) u. a. m., die er „meine alten Lehrer" nennt.[7]) So herangebildet machte er sich bald durch litterarische Leistungen weithin bekannt. Von seiner ferneren Lebensgeschichte berichten wir, daß er verheiratet war und drei Töchter hatte, von denen eine an den gelehrten Meir ben Samuel, die zweite an einen ebenfalls gelehrten Juda ben Nathan und die dritte an einen minder gelehrten Mann vermählt waren. Raschi erlebte die Freude, daß seine Enkelsöhne von der ältesten Tochter zu berühmten Gelehrten heranwuchsen, von denen der eine, bekannt unter dem Namen „Samuel ben Meir, Raschbam", רשבם, ein ausgezeichneter Bibelexeget war, der einen Kommentar zum Pentateuch und zu den andern biblischen Büchern schrieb und auch Kommentare zu verschiedenen Talmudtraktaten verfaßte. Der andere „Jakob ben Meir" (s. d. A.), genannt „Rabenu Tam", רבינו תם, machte sich als Tosaphist (s. Tosaphisten), Talmuderklärer, auch als hebräischer Dichter rühmlichst bekannt. Im Alter von 25 Jahren kehrte Raschi in seine Heimat Troyes zurück, wo ihm das Ehrenamt eines Rabbiners übertragen wurde. Bald umgab ihn ein zahlreicher Schülerkreis, vor dem er Bibel und Talmud erklärte. Sein Lehrhaus wurde bald ein berühmter Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft in Nordfrankreich. Aus diesen Vorträgen

---

[1]) Diese Benennung ist eine Abkürzung seines vollständigen Namens: ר' שלמה בן יצחק, wo ר = רבי; ש = שלמה und י = יצחק, den Namen seines Vaters bezeichnet. Sonst nannte man ihn auch noch kürzer „Rasch" רש = Rabenu Salomo. Aber sein Kommentar zu Bibel, Talmud und Midrasch führte stets die Bezeichnung „Raschi", רשי. [2]) Er selbst unterschrieb sich שלמה ברבי יצחק. [3]) Eine aus Ester 9. 7. entlehnte witzige Benennung. [4]) Siehe „Liturgische Poesie". [5]) Nach Raschi Pesachim, S. 111. [6]) Vergl. Pardes 169. 181. 290. [7]) Succa S. 35b. Raschi daselbst.

gingen seine zwei Hauptwerke hervor, der Kommentar zu den biblischen Büchern und der zu fast allen Traktaten des babylonischen Talmuds, später auch ein Kommentar zu einem Teil des Midrasch. Auch als liturgischer Dichter machte er sich rühmlichst bekannt; er verfaßte mehrere Bußlieder und Gebete, die eine Beleuchtung der damaligen traurigen Zeitverhältnisse geben. Später kennen wir auch eine von ihm veranstaltete Zusammenstellung der Gebetordnung, Siddur, סידור.[1]) Neben dieser großen Thätigkeit unterhielt er auch einen ausgebreiteten Briefwechsel; es wurden an ihn aus verschiedenen Gegenden Anfragen über zweifelhafte gesetzliche Entscheidungen gerichtet, die er pünktlich und gewissenhaft beantwortete. Unter den Anfragenden waren oft sehr bedeutende Gelehrte, als Nathan ben Machir[2]) und ein älterer Rabbiner R. Korbel u. a. m., die voll Verehrung für ihn sind. Der Bibelkommentar Raschis wurde oft interpoliert; es werden als unterschoben angegeben der ganze Kommentar zu den Büchern der Chronik;[3]) ferner sind Interpolationen in Hiob, Kap. 40; Daniel 2. 1; Jeremia 18. 14; 28. 6. Das Eigentümliche seines Bibelkommentars besteht darin, daß er bald agadische Auslegung aus Talmud und Midrasch herbeizieht, bald aber auch über dieselbe hinausgehend den einfachen, natürlichen Wortsinn angiebt und denselben der Midraschdeutung entgegenstellt. Man merkt solchem Verfahren ein gewisses Dilemma an; er konnte sich gewissen Einflüssen nicht erwehren. Aber gerade dieses machte seinen Bibelkommentar gewissermaßen zu einem Volksbuch, welches altes und neues enthielt, Midraschdeutung und einfachen Wortsinn gab. So wurde der Raschikommentar zur Bibel, resp. der des Pentateuchs Jahrhunderte lang der beliebte Kommentar des einfachen Mannes, richtiger der strenggläubigen Richtung. Die Anhänger derselben hielten es als Pflicht, jede Woche den betreffenden Wochenabschnitt mit Raschis Kommentar zu lesen. Es bildeten sich in vielen Gemeinden Raschivereine, wo jeden Sabbat der Bibelabschnitt mit dem Kommentar von Raschi vorgetragen wurde. Diese Verehrung hatte zur Folge, daß man zu seinem Pentateuch-Kommentar Erklärungen schrieb. Solche Kommentare zu Raschis Kommentar verfaßten: Elia Misrachi, Israel Isserlein, Mordechai Jaffe, Schabatei Baß u. a. m. Auch christliche Gelehrte benutzten seinen Pentateuchkommentar, weshalb er lateinisch von Breithaupt (Gotha 1704), deutsch von Heymann (Bonn 1833), später 1833—39 von Leopold Dukes übersetzt wurde. Anders verhielt es sich mit seinem Talmudkommentar. In demselben bemühte er sich nur den einfachen Sinn kurz und leicht faßlich anzugeben. So verstand er die Schwierigkeiten zu beseitigen und das Dunkel zu erhellen. Jede Diskussion, die nicht streng notwendig war, wurde vermieden, doch zitierte er oft die Erklärungen seiner Vorgänger, als die des R. Gerschom (s. d. A.) u. a. m., denen er seine Ansicht entgegenstellte, so daß jene bald in den Hintergrund traten. Sein ferneres Bemühen war die richtige Eruierung und Feststellung des Talmudtextes, wo er oft frühere Lesarten als unrichtig nachwies.[4]) Doch gelang es ihm nicht, sämtliche Traktate des Talmuds zu erklären, sein Kommentar erstreckt sich nur auf dreißig derselben.[5]) Unerklärt blieben die Traktate Nedarim, Nasir, Kerithoth und Meila. Zu Baba bathra erstreckte sich sein

---

[1]) Tosephoth Pesachim S. 14a. Vergl. Or Serua, Teil 2 § 3. [2]) Vergl. Responsen Raschis in Choses Matmonim edit Goldberg und Pardes, S. 84a Man findet noch Responsen von Raschi in den Schriften: Machsor Vitri, in dem Buche האורה und im Pardes. [3]) Zunz, Raschis Biographie, S. 344—45. [4]) Vergl. Weiss, Tradition, B. V. S. 323. [5]) Die 30 Traktate, die er kommentiert hat, sind Sabbat, Erubin, Pesachim, Beza, Chagiga, Moed Katon, Rosch Haschana, Taanith, Joma, Sukkah, Megilla, Jebamoth, Kethuboth, Kidduschin, Gittin, Sota, Baba Kama, Baba Mezia, Aboda Sara, Sanhedrin, Schebuoth, Horajoth, Sebachim, Menachoth, Bechoroth, Cholin, Erachin, Themura und Nidda.

Kommentar nur bis S. 29a; ebenso zu Makkoth nur bis S. 19a. Es vervollständigten dieselben R. Juda ben Nathan und R. Samuel ben Meir, beide waren seine Enkel, die Söhne seiner oben genannten Töchter. Im spätern Alter, wird erzählt, äußerte er seinem Enkelsohne Samuel ben Meir den Wunsch, den Bibelkommentar in mehr wortgetreuen, einfachen Sinn mit Weglassung der agadischen Erklärungen umzuarbeiten;[1]) was ihm nicht gelang, hat sein genannter Enkelsohn רשבם in ausgezeichneter Weise vollführt.[2]) Im Jahre 1105 hauchte Raschi sein Leben aus.[3])

Religionsphilosophie, פילוסופיא דתית חכמת התורה. Die jüdische Religionsphilosophie hat die Aufgabe, den Gedankeninhalt des Judentums in seinen Lehren und Gesetzen philosophisch aufzufassen, zu beleuchten und darzustellen. Das Judentum soll als im Einklange mit dem philosophischen, vernunftgemäßen Denken nachgewiesen werden. Ihr Ziel ist die Aufklärung und Belehrung, um einerseits die Angriffe der Zweifler und Ungläubigen auf die jüdische Religion zurückzuweisen, aber auch andererseits die Bekenner des jüdischen Glaubens, welche in der vernunftgemäßen, philosophischen Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums einen Abfall sehen, zu belehren. Dieser geistige Bau des Judentums, an dem die bedeutendsten jüdischen Forscher, die erleuchtetsten gelehrten Männer gearbeitet haben, hat verschiedene Phasen aufzuweisen und eine lehrreiche Geschichte hinter sich. Wir unterscheiden drei Hauptepochen derselben: 1. die der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, deren Hauptträger Philo der Alexandriner war, weshalb sie auch die Epoche der philonischen Philosophie heißt; 2. die der jüdisch-arabischen Zeit, zu der die philosophischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten in Babylonien, Spanien und Südfrankreich, der Provence, gehören und 3. die der Neuzeit, der jüdischen Gelehrten, meistens auf deutschem Boden von Moses Mendelssohn ab. A. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie. Dieselbe zerfällt in zwei Hauptepochen: α) die vorphilonische und β) die philonische Philosophie. Wir haben in Abteilung II, Artikel „Religionsphilosophie", erstere nur kurz berührt, dagegen letztere, die Religionsphilosophie Philos, ausführlich behandelt und von ihrer geschichtlichen Beziehung zu den Lehren des palästiniensischen Judentums gesprochen. Hier beabsichtigen wir auch der vorphilonischen Philosophie eine weitere Darstellung zu geben, die uns die Grundzüge der Philosophie Philos in ihren Hauptmomenten beleuchten wird. Dieselbe beginnt mit der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor. Das religiöse Schrifttum der Juden war nun auch der griechisch redenden Welt kein Geheimnis mehr; es lag allen offen und wurde auch von ihnen gelesen. Die vielen Angriffe, die Verläumdungen gegen die Lehren und Gesetze des Judentums sollte sie zu entkräften helfen. Der Eindruck von derselben war ein gewaltiger. Ihre Verkündigung der religiösen Idee, der Lehren von Gott, Welt- und Menschenbestimmung, Volks- und Staatswohl, der Nächstenliebe, des gleichen Rechts für Alle u. a. m. überraschte. Kaum hatte man von derselben Kenntnis genommen, erhoben sich schon in den philosophischen Schulen Alexandriens unter den Neuplatonikern Stimmen, welche die bedeutendsten Philosophen Griechenlands, als Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles zu Schülern des jüdischen Gesetzgebers Moses machten.[4])

---

[1]) Siehe darüber den Bibelkommentar von „רשב״ם" zu 1 B Mos Kap. 37. [2]) Siehe den Artikel „Schriftexegese" und „Samuel ben Meir". [3]) Zur Litteratur über ihn nennen wir außer den genannten Gelehrten noch: Geiger, Parschandatha S. 12; Zunz, Zeitschrift, von S. 277; seine gottesdienstlichen Vorträge, Einleitung S. XV; ferner: Zur Geschichte, S. 62; Ritus, S. 25; Litteraturgeschichte, S. 252. [4]) Josephus contra Apionem 1. 1. cap. 22. Euseb. p. raepar. Evangel. I. IX c. 3.

Ihre Philosopheme, die auf mehreren Stellen zum Ausdruck kommen und die wir als die ersten Anfänge einer jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie bezeichnen, wollten zunächst die Idee von der Geistigkeit Gottes scharf betonen. So werden sämtliche Anthropophormismen und die Ausdrücke der göttlichen Eigenschaften sorgfältig teils umschrieben, teils durch passendere Bezeichnungen wiedergegeben.[1]) In der Uebersetzung des 1 B. Mos. Kap. 1. von dem Bericht der Schöpfung findet man Ansätze von Philosophemen, die an der spätern Kosmologie Philos erinnern. Der griechischen Bibelübersetzung folgten bald andere in griechischer Sprache abgefaßte jüdische Schriften, welche diese erwachte günstige Stimmung erhalten und fördern sollten. Die gebildeten Juden in Alexandrien machten sich daran, sämtliche Lehren und Gesetze des Judentums in einer Anzahl von griechischen Schriften philosophisch darzustellen. Wir nennen von denselben: A. Das Buch des Aristeas (284—246 vor.). Aristeas war angeblich ein gebildeter alexandrinischer Jude am Hofe des Königs Ptolemäus Philadelphus. Er verfaßte eine Schrift über die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, welche die Lehren und Gesetze des Judentums im Lichte des jüdischen Hellenismus (s. d. A.) darzustellen suchte, die unter dem Titel „Aristeasbuch bekannt ist.[2]) Uns interessieren hier: seine Darstellung der Lehren von Gott und seine Philosopheme über die dem Gesetze zu Grunde liegenden Prinzipien und Beweggründe. I. Die Lehren von Gott. Er berichtet darüber in seiner Schrift, dem sogenannten „Aristeasbrief", daß ihm darüber der Hohepriester Elasar in Jerusalem mitgeteilt habe: „Es giebt nur einen Gott, dieser eine durchdringt alles mit seiner *δύναμις*, Macht". Unter *δύναμις* verstanden die Alexandriner eine aus Gott ausgeströmte Macht, somit würde schon diese Vorstellung gleich der spätern von Philo darüber gegen die biblische Angabe und die Auffassung der palästinischen Volks- und Gesetzeslehrer verstoßen und über sie hinausgehen.[3]) II. Die Gottesverehrung. Seine Angaben darüber sind: „Man müsse Gott nicht mit dem Aeußerm dienen, sondern ihn im Geiste und in Wahrheit verehren. Gott zu ehren ist des Menschen höchster Ruhm, aber nicht mit Geschenken und Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens". Auch diese Lehre war eine echt alexandrinische; die palästinischen Lehrer hielten dagegen an den äußern Werken des Gottesdienstes fest, aber forderten, daß dieselben ein Ausdruck der innern Gesinnung werden.[4]) III. Die Speisegesetze. Er hat darüber: „Moses beabsichtigte durch die Speisegesetze die Israeliten von den andern, dem Götzendienste ergebenen Völkern zu trennen, sie bildeten für sie gleichsam eine eiserne Mauer, unzerstörbare Wälle, die sie vor Vermischung mit den abgöttischen Nationen schützen sollen". Neben dieser Angabe haben die Speisegesetze auch symbolische, ethische Gründe. Die zum Essen gestatteten Vögel sind zahm und von vorzüglicher Reinheit, sie nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen Fleischfresser gewaltthätig, sie rauben und fallen sogar Menschen an. Ihr Verbot ist daher, damit die Israeliten sich der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Enthaltung von Gewaltthaten befleißigen. Ferner sind die vierfüßigen erlaubten Tiere mit ihren gespaltenen Klauen und der Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der Sittlichkeit. Es lehren die gespaltenen Klauen bildlich, sorgfältig das Böse vom Guten zu

---

[1]) Siehe darüber den Artikel: „Uebersetzung, griechische, der Bibel, Septuaginta". [2]) Abgedruckt wurde diese Schrift bei Josephus edit. Havercamp II. S. 103—152. Anders bei Philo, de vita Mosis II. 6. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristae epistola, Bern 1872. Besonders erschien diese Schrift in Oxford 1692. Ins Hebräische wurde diese Schrift von Asarja de Rossi (s. d. A.) übertragen. [3]) Vergl. darüber die Artikel „Allgegenwart Gottes" und „Allmacht Gottes". [4]) Siehe „Andacht" und „Kultus".

scheiben und alles nach Gerechtigkeit einzurichten, uns vor unerlaubter fleischlichen Vermischung zu hüten. Das Wiederkauen derselben ist ein Bild der Erinnerung, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Einblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Denselben Grund haben auch die Gesetze von der Thürpfostenschrift, Mesusa (s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an der Hand, Tephilin (s. d. A.). Gegen diese Angaben des jüdischen Hellenismus, die sich auch bei Philo (s. weiter) vorfinden, haben die jüdischen Gesetzes- und Volkslehrer in Palästina entschieden protestiert und vor derartigem Suchen nach den Gründen des Gesetzes gewarnt.[1]) Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führe, was thatsächlich bei einem großen Teile der alexandrinischen Juden eintraf.[2]) Tiefer und reichhaltiger sind die Philosopheme dieser Art bei B. Alexander Aristobul, dem Philosophen (181—145 vor.). Vornehmer, philosophisch gebildeter Jude in Aegypten, Lehrer des Königs von Aegypten, Ptolemäus VI. Philometer. Derselbe kam früh aus Palästina nach Aegypten und erhielt unter Agathabulus seine Ausbildung; er wurde ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie, der diese mit den Lehren des Judentums zu verbinden bestrebt war, daher er den Namen „Peripatetiker" erhielt. Bekannt ist er als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer gewidmeten Schrift zur Erklärung der griechischen Pentateuchübersetzung, die unter mehreren andern Benennungen auch den Namen „Erklärung der heiligen Gesetze" führte, von der sich jedoch nur mehrere Stücke, Zitate, bei den Kirchenvätern erhalten haben.[3]) In denselben erweist er sich als ein würdiger Vorläufer des jüdischen Philosophen Philo in Alexandrien.[4]) In diesen Fragmenten nehmen a) die Erklärungen der Anthropomorphismen in den biblischen Schriften eine Hauptstelle ein. Dieselben, sagt er, sind, in einem höhern Sinn zu nehmen; es bedeuten: „Hand Gottes", die göttliche Macht; „Stehen Gottes", die von Gott festgesetzte Ordnung in der Natur; „Niedersteigen Gottes auf Sinai", die Bezeichnung des großen und außerordentlichen dieser Gottesoffenbarung; sie sei, fügte er hinzu, unbestreitbar; man möchte mit diesen Angaben jeder Leugnung dieser Offenbarung vorbeugen.[5]) In einem andern Stücke[6]) wird die göttliche Rede als Ausdruck des göttlichen Wirkens, nach dem Psalmspruch: „Er (Gott) sprach und es geschah"; die Angabe von sechs Tagen bei der Schöpfung bedeuten und bezeichnen die Zeitfolge und die Reihenordnung der Schöpfung; die Bezeichnung: „denn an ihm (dem 7. Tage) ruhte er", enthalte die Angabe von der Feststellung der Gesetze der Weltordnung für alle Zeiten.[7]) Tiefer und inhaltsreicher ist seine Darstellung: b) der Lehre von Gott. Es sind orphische Verse, durch die er diese Lehre von Gott verkünden läßt:

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
Urgrund, überall wirksam; doch keine der sterblichen Seelen
Schaut ihn je, dem reinen Geiste nur ist er erreichbar.
Teil des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.

---

[1]) Siehe „Jochanan b. Sakai". [2]) Siehe weiter von Philo. [3]) Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Schrift des Aristobul. An vier Stellen bringt ersterer, und letzterer an fünf Stellen Auszüge aus derselben. Vergl. das Ausführliche darüber in dem Artikel „Aristobul" in Supplement I. S. 23, Anmerkung 13 und 14 daselbst. [4]) Ausführliches findet man in dem Artikel „Aristobul", Supplement I. S. 23—25 dieser R.-E. d. J., Abt. III., wo in den Anmerkungen diese Stellen angegeben sind. Siehe weiter und den Artikel „Philo", der Alexandriner. [5]) Vergl. „Aristobul" l. c. S. 25 oben. [6]) Euseb. praep. evangel. 13. 12. [7]) Euseb. l. c. S. 667.

Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
Außer ihm ist kein anderer, und alles wirst du begreifen",
Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde".[1])

Ob sich in der Angabe „Gott als Urgrund aller Dinge, in allen wirksam" eine Stimme des Pantheismus vernehmen lasse — ist ungewiß. Nachdrucksvolleres hören wir c) über die Erkenntnis Gottes. Auch diese läßt er durch orphische Verse verkünden:

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkünden ihn den Menschen.
Ihn vermochte der Sterblichen keiner je zu schauen".[2])

Nicht minder wertvoll sind seine Worte: d) über das Gesetz und den Sabbat. Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und die übrigen wahrhaften Tugenden.[3]) Ueber den Sabbat lehrt er: „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen". Unecht und tendenziös hinzugefügt scheint der folgende Satz; derselbe könnte aber auch heißen: „Das erste Werden jenes Lichtes, in welchem alles erschaut werde". Vielleicht könnte man diesen Satz auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht, aber vergleicht man hierzu die Worte Clemens,[4]) daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgebornen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem alles geschaffen wird, so ist es erwiesen, daß kein Jude dieses geschrieben haben kann; der Satz ist unecht. Dieser Schrift reihen wir IV. das sogenannte Buch der Weisheit Salomos an, das so sehr es sich auch bemüht, das Bibelwort und die Bibellehre noch in ihrem einfachen Wortsinne in der Bibel darzustellen und wiederzugeben, findet man in ihm doch schon auch Sätze und Lehren, die nicht mehr biblisch klingen, sondern mehr unter dem Einfluß der griechischen Philosopheme von Gott, Schöpfung, Mensch u. a. m. stehen und über die Bibellehren darüber hinausgehen. Nicht umsonst hielt man dieses Buch als eine Schöpfung Philos, wenn dies auch in Abrede gestellt werden muß, so steht es den religionsphilosophischen Lehren und Anschauungen Philos am nächsten; es nimmt ungescheut die Philosopheme eines Plato und der Stoiker auf, wenn diese auch nicht mit den biblischen Lehren und Anschauungen im Einklang stehen, die es ungescheut verkündet. Es war dies auch der Grund seiner Apokrypherklärung in Palästina. Wir wiederholen, was wir schon in dem Artikel „Buch der Weisheit Salomos"[5]) gesagt haben: „daß man den Autor desselben als in der Mitte zwischen Judentum und Griechentum stehend bezeichnen kann; er nimmt von da und dort alles auf, was ihm zum Einklang des Judentums mit den Lehren und Anschauungen der gebildeten griechischen Welt zu passen scheint. Völlig gegen die Bibellehre bezeichnen wir seine Angaben Kap. 17. über die Schöpfung der Welt aus formlosen Urstoff; ferner Kap. 9. 15., daß der menschliche Leib Sitz der Sünde sei, ein Kerker für die Seele;[6]) Kap. 7. 24. das Durchziehen der Weltseele durch alle Dinge; Kap. 7. 25. 26. „Die Weisheit ist ein Hauch, Gottes Kraft, ein Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit; Kap. 8. 5. „sie schafft Alles; Kap. 9. 4. sie ist

---

[1]) Das. XIII cap. 12. pag. 664—66. [2]) Euseb. praep. L. 13. 12. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens, Strom VI. 680. [5]) Supplement III. S. 48. [6]) Weisheit 9. 15.

Beisitzerin auf Gottes Thron; Kap. 8. 1. sie regiert Alles; Kap. 7. 27. sie erneuert Alles, was gleichsam sie als eine Gehilfin Gottes bezeichnet. Deutlicher wiederholt sich dieses in der Angabe Kap. 10. 17., daß sie in den Wolken- und Feuersäulen der Israeliten in der Wüste anwesend war. Wir erkennen in diesen Sätzen eine Hypostasierung der Weisheit, die in den Angaben Philos vom Logos vervollständigt erscheint, aber nicht mit der Bibellehre von Gott zu vereinen ist. Ebenso sind die andern Lehren dieses Buches von der Präexistenz der menschlichen Seele in Kap. 8. 20. Dagegen stimmen mit den Lehren und Anschauungen des Judentums die Lehren Kap. 1. 12. 13. 16., daß Gott nicht den Tod geschaffen, sich nicht freue an dem Untergange der Frevler, nur die Gottlosen bringen den Tod durch ihre Werke; ferner Kap. 3—5. von dem Los der Gerechten und dem Geschick der Frevler, die Lösung der Theodice.[1]) Eine weitere Entwicklung dieser Lehren bringen die Schriften Philos. Wir haben, wie wir bereits oben angaben, in Abteilung II dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Religionsphilosophie", ausführlich die philonische Religionsphilosophie dargestellt und in ihrem Verhältnis zu den Lehren des palästiniensischen Judentums besprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Wir gehen jetzt zur geschichtlichen Darstellung der Religionsphilosophie der **zweiten** Epoche über: B. **der religionsphilosophischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten in Babylonien, Spanien und Südfrankreich, der Provence.** Diese Epoche beginnt mit dem Wiedereinzug der Philosophie unter die Juden, der durch den Einfluß der arabisch-griechischen Philosophie erfolgt war. Die Männer, die sich in die religionsphilosophischen Studien vertieften, darin vorzügliches leisteten und hier in Betracht kommen, sind: Saadja Gaon, Bachja ben Joseph, Salomo Gabirol, Joseph Ibn Zadik; Abraham Ibn Esra, Abraham ben Chija, Jehuda Halevi, Abraham Ibn Daud, Moses Maimoni, Levi ben Gerson, Meir ben Moses Aldabi, Chasdai Creskas, Joseph Albo, Joseph ben Schemtob, Spinoza und Moses Mendelssohn. Der Mann, der als Hauptträger dieser Epoche auftritt, ist der erste der oben genannten ausgezeichneten Gelehrten, nämlich **Saadja Gaon**, das Schuloberhaupt in Sura (892—943). Wir haben über sein Leben und Wirken in dem Artikel „Saadja Gaon" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. In zwei Schriften hat er die Vereinbarkeit des Judentums mit der Philosophie, der vernunftgemäßen, philosophischen Denk- und Anschauungsweise dargethan. Die eine ist sein Kommentar zum Jezirabuch (s. d. A.) und die andere sein religionsphilosophisches Werk „Emunoth we Deoth", „Glaubenslehren und Vernunftmeinungen". Er stellt da eine Religionsphilosophie des Judentums auf, in der die heilige Schrift, die Tradition und die Philosophie mit ihrem vernunftgemäßen Denken als die Erkenntnisquellen und die gleichen Faktoren gelten. Letztere bilden die Grundbedingungen, unter denen die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums zu erfolgen habe. „Vier Erkenntnisquellen", lehrte er, „giebt es,[2]) die unabweisbar beachtet werden sollen: 1. die sinnliche Wahrnehmung; 2. die Vernunfterkenntnis; 3. die logische Nötigung und 4. der Inhalt der heiligen Schrift mit den Angaben der wahren Tradition". „Bei dem Widerspruch mit einer derselben, soll eine Umdeutung der betreffenden Schriftstelle vorgenommen werden". „Doch hüte man sich", warnte er, „vor einem zu schnellen Urteil bei der Vernunfterkenntnis und sei vorsichtig bei dem Gebrauch einer allegorischen Deutung bei den Gesetzen und Geschichtserzählungen in der Schrift, da diese leicht zur Nichtbeachtung der

---

[1]) Mehreres siehe den Artikel „Buch der Weisheit Salomos" in Supplement III. S. 42—44. [2]) Saadja, Emunoth V. 93; VII. 109; besonders das. Einleitung 8. 7.

Gesetzesvollziehung oder zur Vernichtung des Glaubens an die Existenz der geschichtlichen Personen führen könnte. Einen Widerspruch zwischen den Religionswahrheiten der Schrift und den Ideen der reinen Vernunfterkenntnis kann es nicht geben, wo sich dennoch ein solcher zeigen sollte, ist er nur scheinbar, der sich bei leichtem Nachdenken beseitigen lasse. Im Notfalle greife man zur Umdeutung oder bildlichen Auffassung der betreffenden Schriftstelle.[1]) Den Gegnern der Philosophie, die er Schwachsinnige nennt, erklärte er, daß die philosophische Beleuchtung des Judentums zur Befestigung des Glaubens nicht nur gestattet, sondern auch Pflicht sei, wozu er auf den Spruch Ijob 34. 4 und Jesaia 9. 28 hinweist.[2]) Ueberhaupt sollte der Zweck der Aufstellung einer Religionsphilosophie in obigen Schriften der sein, einerseits die Glaubensschwachen unter seinen Religionsgenossen zur richtigen philosophischen Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums anzuleiten, andererseits auch die Stockgläubigen, welche jede philosophische Beleuchtung der Religionslehren als irreleitend scheuen, aufzuklären. So werden von ihm in philosophischer Beleuchtung vorgeführt und behandelt: 1. die Schöpfung und der Weltschöpfer Gott; 2. die Gottesidee, die Gotteseinheit; 3. die Offenbarung der Lehren und Gesetze; 4. der Mensch, seine Willensfreiheit und die göttliche Allwissenheit; 5. vom Verdienst und Schuld, über das Gute und Böse, das Gebet, die Buße und die innere Gottesverehrung; 6. die Seele, ihr Wesen und ihre Bestimmung; 7. die Wiederbelebung der Toten; 8. die künftige Erlösung Israels und der Messias; 9. die Vergeltung und 10. der sittliche Wandel. Doch ist die Philosophie in der Behandlung der hier angegebenen Themen nicht die voraussetzungslose, die Herrin, der sich alles zu unterordnen habe, sondern nur das sekundäre, die Dienerin, welche die Wahrheiten der Religion durch die Vernunft erweisen, sie beleuchten und vernunftgemäß darstellen soll. Wir gehen nun an seine Behandlung dieser Themen. I. Die Schöpfung und der Weltschöpfer. Die Schrift lehrt,[3]) eine zeitliche Weltschöpfung durch Gott aus Nichts gegen die Annahme eines Urstoffes von ewig her. Zur philosophischen Begründung dieser Schriftlehre stellt Saadja mehrere Beweise auf.[4]) Der erste ist: Die Welt ist ihrer räumlichen Ausdehnung nach endlich und begrenzt. Die Erde bildet ihren Mittelpunkt und der Himmel ist ihre Peripherie. Nun kann keinem endlichen Wesen eine unendliche Kraft einwohnen, folglich ist die Kraft, von der die Welt erhalten wird, endlich; es müsse daher die Welt, Himmel und Erde, endlich, d. h. zeitlich sein, Anfang und Ende haben; sie wurden erschaffen. Der zweite lautet: Die Welt ist aus Teilen zusammengesetzt, ihre Verbindung ist aus Gliedern und diese wieder aus Gliedern, alles weist auf das Werk eines Wirkenden, eines Schöpfers hin. Der dritte: Die Welt ist Zufällen ausgesetzt; da sie nicht ursprünglich da waren, so muß die Welt geschaffen sein. Der vierte bezieht sich auf den Begriff der Zeit; die Welt kann nicht unendlich sein, da des Menschen Denken in der Zeit rückwärts zu schauen vergeblich wäre, denn Unendliches kann nicht durchmessen werden; die Zeitreihen der Vergangenheit und Zukunft müssen daher endlich sein, einen Anfang haben; sie muß erschaffen worden sein, sie hatte einen Schöpfer. Der Erweis für das Dasein eines Weltschöpfers „Gott!" ist nun gegeben. Es soll nun II. der Gottesbegriff, die Lehre von Gott, seiner Einheit und Einzigkeit aufgestellt und begründet werden.[5]) Das biblische Schrift-

---

[1]) Vorrede zu Emunoth we Deoth § 11. Hierzu II. 4. IX. 183 im Emunoth we Deoth selbst [2]) Daselbst. [3]) 1 Mos. 1. 1; Jesaia 44. 24. [4]) Vergleiche den ersten Traktat seines religionsphilosophischen Werkes „Emunoth we Deoth", Glaubenslehren und Vernunftmeinungen. [5]) Dasselbe geschieht in dem zweiten Traktat seines Werkes.

tum bezeichnet Gott in seiner Einheit und Einzigkeit.[1]) Den philosophischen Nachweis hierzu giebt Saadja in folgendem: „Gott ist der Weltschöpfer, daher unvergleichbar mit irgend einem Geschaffenen, Gottes Einheit ist erwiesen.[2]) Gott ist Schöpfer der Körperwelt; Körper sind viele, Gott ist nur einer, sonst müßte er dem Begriff der Zahl und den Körperbestimmungen unterworfen sein. Außer der Einheit, müssen wir ihm als Weltschöpfer zuerkennen: 1. Leben, Bewußtsein von dem, was er thut; 2. Macht und 3. Wissen, Weisheit und 4. Unvergleichbarkeit oder Einzigkeit". Ein fernerer Schritt von Saadja ist die Wahrung der Reinheit dieser Gottesidee, wo alle scheinbaren Widersprüche in den biblischen Ausdrücken erklärt und jede andere Annahme zurückgewiesen werden soll und zwar durch Aufstellung einer Norm, daß sämtliche etwa dagegen sprechenden Aeußerungen in metaphorischer Bedeutung aufzufassen sind. Zur Feststellung bedient er sich der zehn von Aristoteles aufgestellten Kategorien, Grundeigenheiten, unter denen er die auf Gott sich beziehenden biblischen Aussagen bespricht und erklärt. Die erste ist Wesen und Substanz. Hier wird die Möglichkeit einer Identifizierung Gottes mit einem Wesen der substanziellen Stoffe abgewiesen. Auch die Schrift hat derartige Verneinungen darüber; sie nennt beispielsweise das Mineralreich,[3]) die Pflanzenwelt,[4]) die Sterne,[5]) das Tierreich,[6]) die Engel[7]) u. a. m. Die biblische Angabe von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild bezeichnet nur seine Bevorzugung, wie sie auch in diesem Sinne von „Berg Gottes" spricht. Die Bezeichnung „Gott ist ein verzehrendes Feuer" (5 M. 4. 24) drückt nur die Vernichtung der Frevler durch Gott aus. Die zweite Kategorie ist die Qualität. Auch diese kann in ihren zwei Beziehungen auf die Ausdehnung und die Verbindung oder Trennung von Gott nicht ausgesagt werden; was auch die Schrift und die Tradition im Einklang mit der Vernunft bestätigen. Die scheinbar dagegen sprechenden Ausdrücke von Gott als Haupt, Auge, Antlitz, Ohr, Mund, Lippe, Hand u. a. m. müssen metaphorisch gedeutet werden. Die angegebenen Erscheinungen bei den Propheten in 2 M. 24. 10; Ezechiel 1. 26; 1 K. 22. 19 u. a. a. O. hält Saadja als eine eigens hierzu geschaffene Lichtschöpfung, welche in der Schrift „Herrlichkeit Gottes", כבוד ה׳, und im Talmud „Schechina" genannt wird.[8]) Die dritte Kategorie ist die Qualität der Accidenzien. Auch diese kann auf Gott nicht bezogen werden, da die Accidenzien von Gott geschaffen wurden und ihm daher nicht anhaften können. Die dagegen in der Schrift vorkommenden Ausdrücke von Gott, als Liebe, Haß, Wohlwollen, Unwillen, sind als bildliche belehrende Bezeichnungen für des Menschen Thun und Lassen zu deuten. Die vierte Kategorie ist die der Relation. Gott ist von ewig her, die Geschaffenen können daher nicht vom Uranfange in einer Beziehung zu ihm gedacht werden. Die in der Schrift scheinbaren Gegenausdrücke als z. B. Gott ist König u. a. m. sind Bezeichnungen seiner unbeschränkten Machtvollkommenheit. Die fünfte Kategorie ist die des Raumes, die auf Gott ebenfalls keine Beziehung haben kann. Er ist der Schöpfer des Raumes, er ist ewig, war allein ohne den Raum, auch ist der Raum nur für einen Körper, Gott ist körperlos. Die Bezeichnungen: „Gott wohne im Himmel" oder „im Tempel", „unter Israel" u. a. m. sind nur bildliche Ausdrücke als Auszeichnung der genannten Orte.[9]) Die sechste Kategorie ist die der Zeit. Gott ist Schöpfer aller Zeit; ferner er war ursprünglich

---

[1]) So in 5 Mos. 6. 4. Vergleiche hierzu Abt. I, Artikel „Einheit Gottes" in dieser R.-E. [2]) Emunoth we Deoth II. 44. [3]) Jes. 46. 4. 6. [4]) Das. 40. 18—20. [5]) Das. V. 25. 26. [6]) 5 Mos. 15—18. [7]) Ps. 89. 7. [8]) Emunoth II. 51. [9]) Vergleiche hierzu den Artikel „Allgegenwart Gottes" in Abt. I dieser R.-E.

allein und ohne Zeit; auch ist die Zeit das Maß der Dauer der Körperzeit, aber Gott ist körperlos; es geht aus allen diesen hervor, daß auch diese Kategorie auf Gott keinen Bezug haben kann. Die biblischen Ausdrücke, die Gott Zeit erteilen, müssen daher umgedeutet werden. So soll der Ausspruch: „Vor mir war kein Gott geschaffen, nach mir wird keiner sein" (Jes. 43. 10), nur andeuten, daß vor der und nach der Sendung der Propheten Gott einzig sei. Die siebente Kategorie ist die des Besitzes, die ebenfalls auf Gott nicht bezogen werden kann; alles geschaffene ist Gottes Werk, man vermag daher nicht anzunehmen, Gott habe dieses, aber jenes nicht. Die Aussprüche: „Israel ist Eigentum Gottes",[1]) ist eine Bezeichnung der Auszeichnung. Auch die Stellen: „Gott ist mein Anteil",[2]) oder: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" sind ebenfalls nur als Preis der Frommen anzunehmen, da auch die Schrift Gott als Gott Aller verkündet. Die achte Kategorie ist die der Lage. Unter Lage versteht man das Sichstützen eines Körpers auf einen andern; was von Gott, der kein Körper ist, nicht ausgesagt werden kann. Die dagegen scheinbar klingenden Bibelbezeichnungen von Gott als Sitzen, Stehen u. a. m. sollen metaphorisch im Sinne von Hülfsbereitschaft u. a. m. erklärt werden. Die neunte Kategorie ist die des Wirkens. Auch diese in ihrem grobsinnlichem Sinne kann von Gott nicht ausgesagt werden. Gott schafft nur durch seinen Willen. Die biblischen Angaben von Wirken oder Ruhm Gottes bezeichnen das Hervorbringen Gottes durch seinen Willen und das Unterlassen desselben. Eine andere Bedeutung hat das Reden Gottes, was die Erschaffung von Worten bedeutet, die in das Ohr des Propheten dringen, das Unterlassen desselben wird durch „Schweigen Gottes" angegeben: „Gott schweigt" (Jes. 42. 14), d. h. er unterläßt eine Kundgebung. Die Ausdrücke „er gedenkt ihrer" (1 M. 8. 1), „er gedachte nicht" (Klgld. 2. 1), bezeichnen die göttliche Befreiung oder die göttliche Nichtbefreiung von einem Leiden. Die Stellen, wo ein Geschehenwerden von Gott nicht gesagt werden kann, wie 2 M. 33. 18. 20. 33, die Bitte Moses u. a. m. sind als durch einen erschaffenen Lichtstrahl Gottes geschehen zu deuten. Die zehnte Kategorie ist die des Leidens, die ebenfalls auf Gott keine Anwendung hat. Die Schriftstellen 2 M. 33. 18—23 von der Bitte Mosis, Gott zu schauen und die Antwort darauf, werden auf den erschaffenen Lichtstrahl Gottes zur Offenbarung von Prophetien bezogen.[3]) III. Welt, Mensch, Vernunft und Weisheit, Willensfreiheit, göttliche Allwissenheit und Allmacht, die Schriftstellen darüber. Diese Themen behandelt Saadja in zwei Schriften, in dem philosophischen Kommentar zum Schöpfungsbuch, Sepher Jezira[4]) und in seinem Emunoth we Deoth, Absch. 4. Die Welt wird als von Gott erschaffen und durch ihn erhalten dargestellt.[5]) Gott wird das Leben der Welt genannt.[6]) Er ist als solcher wie das Leben (die Lebenskraft), in jedem Teile und dem Ganzen der Welt gegenwärtig.[7]) „Gott trägt die ganze Welt" ist die bildliche Bezeichnung hierzu.[8]) Ein auf Symmetrie beruhendes Gleichgewicht unter den Werken der Schöpfung bildet das Band ihrer Erhaltung.[9]) Vier Elemente, Erde, Himmel (Feuer), Wind (Luft) und Wasser, die auch Hiob 28. 24 kennt, sind es, durch die Gott jedem Wesen der Schöpfung seine eigentümliche Natur verliehen.[10])

[1]) 5 Mos. 32 9. [2]) Ps. 16. 5. [3]) Die Angaben des erschaffenen „Lichtstrahl Gottes" hier und in den prophetischen Mitteilungen oben — hat viel Aehnlichkeit mit dem Logos Philos, nur daß er hier als geschaffen gedacht wird. [4]) Siehe den Artikel Saadja, Teil III. daselbst „Seine Schriften". [5]) Siehe oben [6]) Daniel 2 7. [7]) Kommentar zum Jezirabuch IV. 1. [8]) Jezira III. 5. Vergl. Jeremia 23. 24. הלא את השמים ואת הארץ אני מלא. [9]) Kommentar zum Jezirabuch I. 2, worauf Koheleth 7. 14 bezogen wird [10]) Das I. 1, vergl. hierzu Spr. Sal. 30. 4.

Zweck und Ziel der Schöpfung der Welt und ihrer Wesen ist Gottes Weisheit und Allmacht zu offenbaren (Ps. 145. 12), aber auch zum Heile aller Erschaffenen.[1]) Der Mensch ist Endzweck der Schöpfung; er ragt unter allen Wesen in seiner Vollendung hervor; er hat Vernunft und Sprache, besitzt Verstandeskräfte zur Einsicht und Erkenntnis; er vermag nicht blos die Gegenstände zu erkennen, sondern auch das Geschehene der Vergangenheit in sich aufzunehmen, festzuhalten und das Zukünftige vorherzusehen. Die Weisheit lehrt ihn, sich die Tiere dienstbar zu machen zur Bestellung des Bodens, das Wasser aus der Tiefe hervorzuholen, die Erbauung von Palästen, die Lenkung der Kriegsheere, die Leitung des Staates und alle Angelegenheiten der Menschen zu ordnen, er hat die Kenntnis von dem Lauf der Sterne, berechnet das Maß und die Entfernung der Himmelskörper u. a. m. In diesem Sinne spricht die Schrift von ihm, daß seine Schöpfung zuletzt geschah,[2]) damit er einziehe in die für ihn geschaffene Welt. „Ich habe die Erde gemacht“, heißt es in Jesaia 45, 12, „und den Menschen auf ihr erschaffen“.[3]) Er bildet somit den Schlußstein der Schöpfung und wird als im Ebenbilde Gottes geschaffen bezeichnet, ein bildlicher Ausdruck, der ihn zum Höchsten der Schöpfung macht, daher er auch der Pol der Schöpfung (1 S. 2. 8) und die Basis der Welt (Spr. Sal. 10. 25) heißt. Die Mängel der Unvollkommenheiten, die an ihm haften, die Krankheiten und andere Zufälle, denen er ausgesetzt ist, bilden keinen Gegensatz zu dieser Aufstellung; sie hat der Schöpfer als Mahner zur Arbeit für seine sittliche Vollendung bestimmt, auch daß er sich bei Abirrungen vor Gott demütige und seinen Lebenswandel ändere. Die verschiedenen Triebe und Begierden, die Gott in ihn gepflanzt, sollen ihn lehren, seine Stellung mittelst der Vernunft zu bestimmen und ihren Zwecken zu entsprechen. Die Schrift spricht daher von Geboten und Verboten, die für ihn zu seinem Heile geoffenbart und verkündet wurden.[4]) Ein fernerer Vorzug des Menschen ist seine Willensfreiheit, die ihn von allen Geschöpfen unterscheidet und ihn über sie erhebt. Sie wird als Werk der göttlichen Gerechtigkeit und seiner Liebe zu dem Menschen gepriesen; sie erteilt ihm das Vermögen, Stellung zu den für ihn bestimmten Ge- und Verboten zu nehmen. Daher der Ausruf: „Mein Volk, was habe ich dir gethan? was dir unmöglich gemacht?[5]) ferner: „Am hellen Tage vollführen sie es, denn sie vermögen es!“[6]) Eine weitere Ausführung dieses Themas führt zur Annahme, daß die göttliche Allmacht sich jeder Einwirkung oder jedes Eingriffes in die menschliche Handlung enthält. Beweise hierzu versteht Saadja beizubringen, 1. aus der sinnlichen Wahrnehmung, 2. aus der menschlichen Vernunft, 3. aus der Schrift und 4. aus der Ueberlieferung. Vermöge der sinnlichen Wahrnehmung weiß der Mensch, daß er nach Belieben reden oder schweigen kann, es ist ein Beweis, wie der Mensch vermöge seiner Vernunft sich selbst zu beherrschen vermag; er ist daher weise, wenn er auf die Stimme der Vernunft hört, aber thöricht, wenn er ihr nicht folgt. Der zweite Beweis durch die Vernunft ist, daß eine Handlung nicht von zwei Urhebern ausgehen könne.[7]) Nach der Annahme daher, Gott vermöge auf den Menschen einen Zwang zu einer That auszuüben, müßten ja zwei Urheber sein, von denen die That ausgeht, was unmöglich ist. Auch könnte bei einem Zwang zur That durch Gott von keiner Strafe mehr die Rede sein, da auch der Frevler zur Handlung gezwungen wird. So 5 Mos. 30. 19: „Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen, Leben und Tod lege ich dir vor,

---

[1]) Das. I. 72 Vergl. hierzu die erhaltenen Stücke Saadjas, Einleitung zum Pentateuchkommentar in dem Jezirakommentar von Jehuda Barsillai pag. 90 mit Berufung auf Jesaia 48. 17. [2]) 1 Mos. 1. 26 [3]) So in Emunoth IV 146, vergl. Sacharia 12. 1. [4]) Siehe weiter II Teil in diesem Artikel. [5]) Micha 6. 3. Vergl. über die Bedeutung von הלאיתך Ibn Esra zur Stelle. [6]) Micha 2. 1. [7]) Vergl. Emunoth I. 26. II. 43.

Segen und Fluch, wähle das Leben!" Der vierte durch die Ueberlieferung gründet sich auf ihren Ausspruch: „Alles liegt in Gottes Händen, nur nicht die Gottesfurcht", denn so heißt es: „Und nun Israel, was fordert der Ewige, dein Gott, von dir, als daß du den Ewigen, deinen Gott, ehrfürchtest" (5 Mos. 10.12).[1]) Wie die Annahme der menschlichen Willensfreiheit in Vollführung von Handlungen mit der Lehre von der göttlichen Allmacht möglich sei, daß der Mensch Dinge vollzieht, die Gott nicht mag? Darauf wird geantwortet: „Wenn Gott etwas verbietet, so geschieht es mit Rücksicht auf den Menschen, daß ihm dasselbe schädlich sei, der Mensch ist Zufällen unterworfen und für sein Wohl sind die Ge- und Verbote; es ist daher denkbar, daß Gott Werke vollziehen läßt gegen seinen Willen, da dieselben nicht ihn, sondern den Menschen betreffen". Passend wird darüber der Spruch zitiert: „Kränken sie denn mich", ruft Gott, „und nicht vielmehr sich selbst zu ihrer eigenen Schande!"[2]) Ein zweiter Einwurf gegen die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ist die Lehre von der göttlichen Allwissenheit. Die Frage ist: wie ist die Allwissenheit Gottes möglich, wenn der Mensch die Freiheit zum Handeln besitzt oder entgegengesetzt, wie ist des Menschen Freiheit zum Handeln möglich, wenn Gott dessen Thun und Lassen vorher kennt? Die Antwort darauf giebt Saadja: „Gottes Allwissenheit erstreckt sich auf das letzte Ergebnis des menschlichen Handelns, wie dasselbe nach des Menschen freier Erwägung ausfallen werde. Gott weiß, wie es wirklich ausfallen wird; er kennt alle Gedanken (Ps. 34. 11) und alle Begierden des Menschen (5 M. 31. 21). Gottes Wissen ist als solches nicht schöpferisch und eingreifend, er schaut die künftigen Dinge so, wie wir die gegenwärtigen anschauen, ohne dieselben zu beeinflussen".[3]) IV. Gesetzesoffenbarung, Zweck derselben, Gebote und Verbote, die Propheten, Wahrer und Verkünder des Gesetzes, Beglaubigungsbeweise, Gesetzesabrogationsfrage. Die Gesetzesoffenbarung bezeichnet Saadja in seiner Schrift Emunoth in dem 3. Abschnitt nächst der Weltschöpfung als den zweiten göttlichen Gnadenakt für den Menschen, ihm Mittel und Wege zur Glückseligkeit, seinem höchsten Wohle, anzugeben. So singt der Psalmist: „Du zeichnest mir den Pfad des Lebens".[4]) In der vorweltlichen Zeit war Gott allein, das Schöpfungswerk, zu dem er von Niemand veranlaßt werden konnte, war ein freier Gnadenakt; der zweite Gnadenakt war die Gesetzesoffenbarung für des Menschen Glückseligkeit. Aber Gott, frägt man, hätte ja den Menschen ohne die Gesetzesoffenbarung zur Glückseligkeit erheben können? Die Antwort darauf lautet bei Saadja, daß die göttliche Weisheit es für besser und richtiger gefunden, wenn der Mensch durch eigene Thätigkeit sich die Glückseligkeit erringe. Aber, lautet eine zweite Frage, der Mensch könnte sich ja selbst vermöge seiner Vernunft die Gesetze für seine Glückseligkeit aufstellen, wozu bedurfte es hierzu einer göttlichen Gesetzesoffenbarung? Er beantwortete diese Frage durch den Hinweis auf die Menschenmenge, deren Vernunft nicht zu dieser Reife gelangt; auch der besser begabte Mensch bedarf hierzu einer längern Entwicklung zur vollen Geistesreife, die allmählich erreicht werden kann, während er in den Jahren vorher ohne die Mittel zur Erlangung seiner Glückseligkeit dastände. Das geoffenbarte Gesetz teilt er in zwei Hauptklassen: Vernunftgebote, מצות שכליות, und Offenbarungsgebote, מצות שמעיות, Gebote des Gehorsams. Zu den ersten gehören die Gesetze, welche auch die menschliche Vernunft vermöge ihrer natürlichen Einsicht gebietet, je nachdem sie deren That löblich oder verabscheuungswürdig findet. Zu den Vernunftgeboten gehören: Gott

[1]) Gemara Berachoth S. 33b. Nidda S. 10. [2]) Jeremia 7. 19. [3]) Emunoth, Absch. 4. 12. [4]) Ps. 16. 11. Saadja, Emunoth III. 1. Vergl. das. Absch. 1. 38.

erkennen und ihm dienen,[1] Gott nicht lästern,[2] gegen Nebenmenschen nicht sündigen; wohin man rechnet die Verbote von Diebstahl, Mord, Buhlerei, Haß und Verläumdung, falscher Zeugenaussage, des Meineides u. a. m.; ferner die Gebote der Nächsten- und Fremdenliebe, der Armenfürsorge, der Unterstützung und Aufhülfe der Dürftigen, die Bestimmungen für die Dienenden und Tagelöhner, der Einsetzung von Richtern, der unparteiischen Rechtsprechung u. a m. Zur zweiten Klasse, den Offenbarungsgesetzen, מצות שמעיות, den Geboten des Gehorsams, die nur in der Offenbarung des göttlichen Willens ihren Grund haben, rechnet man die Ge- und Verbote des Kultus, der Sabbat- und Festheiligung, der Opfergesetze, der Priester- und Prophetenbestimmungen u a. m. Doch sind auch diese nicht völlig ohne Vernunftgründe. Ist ja die Vollziehung des göttlichen Willens durch dieselben das, was auch die Vernunft löblich findet. Ueberhaupt enthalten sie verborgene Gottesgedanken, die wir nur annähernd zu erraten vermögen. So hat z. B. die Heiligung gewisser Festzeiten den Zweck, der Mensch soll an denselben Ruhe und Muße zur geistigen Erhebung und zur religiösen Erbauung finden, auch freundlichen Verkehr mit andern Menschen pflegen. Die Auswahl gewisser Menschen als Priester und Propheten hat den Zweck, damit sie das Volk belehren, sie selbst in ihrem Wandel das Gesetz vertreten, dem Volk die Gesetzesvollziehung lieb und wertvoll machen und die Menschen zur Erkenntnis Gottes führen. Die Propheten sind die Auserwählten, deren Gott sich als Sendboten zur Mitteilung seines Willens bedient. Das Zeugnis ihrer Beglaubigung besteht in der nur ihnen verliehenen Kraft, die Naturelemente zu beherrschen und Dinge in ihr umzugestalten als z. B. das Brennen des Feuers aufzuhalten, den Lauf der Ströme zu hemmen u. a. m. So berichtet die Schrift von den Wundern Moses, Josuas u. a. m. Der Eintritt solcher Wunder wird dem Volke vorher verkündet, aber dieselben erfolgen nur für einen bestimmten Zweck, zur Erreichung eines Zieles. Warum Gott nicht die Engel zu solchen Sendboten auserkoren oder weshalb hat Gott nicht die Propheten mit übermenschlicher Natur, überirdischer Leibesbeschaffenheit ausgerüstet? Diese Fragen, die seiner Zeit die Gelehrten beschäftigten, beantwortet Saadja dahin, daß die gezeigten Wunder eines Propheten zur Beglaubigung seiner Sendung von einem Engel oder durch einen Menschen von übermenschlicher Natur nicht die Kraft der Beglaubigung hätten, da man die Möglichkeit dieser Wunderwerke ihren überweltlichen Kräften zuschreiben würde, ohne dieselben als Beweise der Wahrhaftigkeit ihrer angegebenen Sendung zu halten. Daß aber der Prophet eine Gewißheit der Göttlichkeit seines Auftrages gebe, sind es gewisse Zeichen, als z. B. die Erscheinung einer Wolken- oder Feuersäule, auch einer ungewöhnlichen, ihn begleitenden Lichtgestalt.[4]) Saadja behandelt nun die Frage der Möglichkeit einer Gesetzesabrogation. Das Christentum und der Islam, beide begründen die Wahrhaftigkeit ihrer Religionen auf die Aufhebung der Lehren und Gesetze des Judentums. Die neue Offenbarung ihrer Religion durch ihre Propheten, die Begründer und Verkünder ihres Glaubens, wird als eine Aufhebung der alten Offenbarung, der des Judentums angesehen und verkündet. Saadja behandelt die Stellung des Judentums zu dieser Frage in seinem Buche Emunoth, Absch. 4, recht ausführlich. Wir haben in dem Artikel „Saadja" seine Behandlung dieses Themas angegeben; er gelangt zu dem Resultat, daß die Schrift in ihren Aussprüchen die Fortbauer des Gesetzes

---

[1]) Vergl. 1 Chr. 28. 9. [2]) 3 M. 24. 15. [3]) Das. 19. 11. [4]) Siehe oben „Lichtglanz", Schechina. Vergl. hierzu den Bericht in 2 Mos. 33. 8—11, wo bei der Offenbarung an Mose eine Wolkensäule sich niederließ und Psalm 99. 6—7: „In einer Wolkensäule redete er mit ihnen".

(s. d. A.) entschieden lehrt, so daß die Verbindlichkeit für die Israeliten nicht aufgehoben werden kann.[1]) V. Seele des Menschen, Verdienst und Schuld, diesseitige Vergeltung, des Frommen Leiden und des Frevlers Wohlergehen. Die Behandlung des Themas von Verdienst und Schuld, der Hauptgegenstand dieses Abschnittes, setzt die Kenntnis der menschlichen Seele voraus, daher wir hier schon die saadjanischen Angaben von der Seele in Abschnitt 6 in kurzem Abrisse geben, Ausführliches davon bringt auch Absch. VI hier. Die Seele, sagt Saadja, ist erschaffen, man kennt sie als eine intelligente Lichtsubstanz, lauter und feiner als die Substanz der Sterne und der feurigen Himmelskörper; es ist natürlich, daß sie uns mittelst der Sinne unfaßbar bleibt; wir kennen nicht ihre Entwicklung, auch nicht deren Herabsinken, nur Gott sind sie offenbar. Die Schrift nennt die Seele „Licht Gottes",[2]) das die geheimen Kammern im Menschen erhellt.[3]) Werke der Tugend klären die Seele, aber die sündhaften trüben und verdunkeln sie. Nach dieser Vorausschickung wird uns seine Abhandlung von „Verdienst" und „Schuld", mit der er diesen Abschnitt eröffnet, verständlicher. „Verdienst" und „Schuld" erklärt er, sind Bezeichnungen der menschlichen Handlungen, je nachdem sie überwiegend gut oder überwiegend böse waren. Der Grund, daß eine Handlung gut und die andere böse heißt,[4]) die eine von Gott geboten und die andere von ihm verboten wurde, ist infolge deren Wirkungen auf des Menschen Seele. Die bösen Handlungen üben eine trübende, befleckende Wirkung auf sie aus, dagegen reinigt und läutert die Tugendthat die Seele. So heißt es in der Schrift von der lautern Seele der Frommen, daß sie gleich dem Lichte der Sphären und der Sterne erglänzen (Daniel 12. 13), dagegen bezeichnet sie die Seele der Frevler, daß sie nicht leuchte und den Sphären nachstehe (Hiob 15. 15—16). Wenn den meisten Menschen diese Einwirkung auf ihre Seele verborgen bleibt, so verhält sich dieses, wie im Bereich der sinnlichen Dinge, daß Fertigkeiten nur einzelnen Menschen eigen sind, aber vielen verborgen bleiben. Es versteht der Münzkenner zwischen einer guten oder falschen Münze zu unterscheiden. Wenn dies schon in sinnlichen Sachen der Fall ist, wie vielmehr bei Gegenständen, die nicht zum Bereich des Sinnlichen gehören. Die vom Menschen vollzogenen guten oder bösen Handlungen werden von Gott bewahrt d. h. gleichsam verzeichnet des Lohnes wegen, was jedoch nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen ist. Die Vergeltung ist in der zukünftigen Welt, welche eintritt, wenn die Zahl der Seelen voll wird, die Gott ins Dasein treten ließ. Doch erfolgt auch schon im Diesseits, während unseres Lebens, eine gewisse Vergeltung, die als Vorbild der zu erwartenden in der künftigen Welt eintritt.[5]) Weiter spricht Saadja von 10 Abstufungen der Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Verhalten, die er als zehn Klassen bezeichnet. Dieselben sind: 1. Fromme und Frevler; Gesetzestreue und Gesetzesübertreter; die, welche den religiösen und sittlichen Forderungen vollständig genügen und die, welche hinter denselben zurückbleiben, die einfach sündigen und die mutwillig sündigen, die Ungläubigen und die Bußfertigen Mit dieser Aufzählung wird die Frage in Bezug auf die Lehre von der Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung, von dem Wohlergehen des Sünders und den Leiden des Frommen dahin beantwortet, daß des Frommen Leiden als eine Prüfung der Festigkeit seiner Frömmigkeit gleich den Leiden Hiobs anzusehen sind,[6]) die erziehlich wirken sollen,[7]) oder sie sind Gestalten von Abbüßungen einzelner Vergehungen im Diesseits, damit ihm die Vergeltung für seine

---

[1]) Mehreres bringen wir in den Artikeln „Fortdauer des Gesetzes", „Dispensation vom Gesetze", „Gesetzesaufhebung", „Albo Joseph" und „Abarbanel". [2]) 2. Sp. Sal. 20. 27. [3]) Daselbst. [4]) Hiob 33. 28. 29. Ps. 49. 20. [5]) Vergl. darüber Ps. 86. 17; 5 Mos. 28. 46. [6]) Vergl. Ps. 11. 5. [7]) 5 Mos. 8. 5; Spr. Sal. 3. 12.

frommen Werke im Jenseits keine Schmälerung erleide.[1]) Andererseits soll das Wohlergehen der Sünder als eine Belohnung seiner etwa dennoch verübten guten Werke erklärt werden. Diese Angaben beruhen jedoch nur auf der Voraussetzung, daß bei beiden, bei dem Frommen zur Zeit der Ausübung einer Sünde und bei dem Frevler bei der Vollziehung einer guten Handlung kein innerer Gesinnungswechsel stattfand, bei dem Sünder keine Reue auf seinen bisherigen Lebenswandel, bei dem Frommen kein Mißbehagen wegen seiner bisherigen Frömmigkeit eingetreten ist, aber im andern Falle wechselt das Verhältnis. Der Fromme verliert den jenseitigen, ihm verheißenen Lohn des Guten und der Frevler erhält im Jenseits keine Strafe wegen seiner früheren Sünden. Der Grund hiervon ist, weil bei beiden durch den erfolgten Gesinnungswechsel die frühere innere Wirkung der begangenen Werke aufgehoben wurde; bei beiden hat eine innere Umwandlung stattgefunden. — VI. Wesen der Seele, ihre Vereinigung mit dem Körper, Zweck derselben, Trennung durch den Tod, ihr Fortleben, Zustand und Ort derselben, ihre Wiedervereinigung, Auferstehung. Ueber das Wesen der Seele bringt Saadja sieben Meinungen: 1. die Seele sei eine Accidenz;[3]) 2. die Seele sei eine Substanz, etwa eine luftartige; 3. sie sei eine feuerartige; 4. bestehe die Seele aus zwei verschiedenen Teilen, einem vernünftigen unvergänglichen mit seinem Sitz im Herzen, und einem andern vergänglichen, der Lebenskraft, verbreitet über den ganzen Körper; 5. sie sei aus zwei Luftorganen, eine von außen, die andere von innen; 6. bestehe aus dem Blute selbst, wo auf 5 Mos. 12. 23; 3 Mos. 17. 11 hingewiesen wird. Nun spricht er von der siebenten, die er als die richtige und die seinige bezeichnet. Die Seele ist erschaffen, da es kein Wesen von ewig her außer Gott giebt; auch die Schrift kennt sie so. (Sach. 12. 1.) Sie wird gleichzeitig mit der vollendeten Fötalgestalt des Embryos geschaffen,[5]) und zwar in ihm, im Herzen,[6]) gegen die Annahme der griechischen Philosophen Plato und Aristoteles von der Ewigkeit der Seele. Dieselbe sei eine lichtartige Substanz, ähnlich der Substanz der Sphären, die sie jedoch an Feinheit und Lauterkeit überragt, begabt mit der Fähigkeit des Denkens und der Erkenntnis.[7]) Denken und Erkennen gehören, da der Körper allein nicht dieses Vermögen hat, zu ihrem eigenen Wesen. Gleich den Sphären erhält sie ihr Licht von Gott, in der Schrift heißt sie „Licht Gottes“. (Spr. Sal. 21. 4). Der Beweis für die Richtigkeit dieser Angabe ihres Wesens ist: „Die Seele zeichnet sich durch Weisheit ihres Wirkens und ihrer Führung aus, während der Körper ohne Seele nichts von diesen Vorzügen hat. Wäre die Seele von irdischen Stoffen, so könnte sie keine dieser erhabenen Wirkungen hervorbringen, nicht einmal, wenn sie aus dem Stoff der Sphären wäre. Es muß daher ihre Substanz feiner und lauterer als die der Sphären sein“. So heißt es auch in der Schrift (Daniel 12. 13): „sie erglänzen wie das Licht der Sterne und der Sphären“. Der Zweck ihrer Verbindung mit dem Körper ist zum Nutzen und Heil beider; die Seele erhält die Möglichkeit ihrer Thätigkeit, sich wahre Glückseligkeit durch Werke der Frömmigkeit zu erringen. Sie bedient sich des Körpers gleich eines Werkzeuges hierzu.

---

[1]) Saadja, Emunoth, Absch. 5. [2]) Vergl. Talmud Horajoth S. 10b, Kidduschin S. 39b und 40b, Midrasch rabba 1 Mos. Absch. 33, 2 Mos. Absch. 14 u. a. O. [3]) Nach den Einen sei sie ein sich selber bewegender Accidenz; andere halten sie als eine Vollendung des natürlichen Körpers; die dritten bezeichnen sie als eine Vereinigung der vier Elemente; die Vierten geben sie als eine Verknüpfung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen an; die Fünften, sie sei eine aus dem Blute entstehende Accidenz. [4]) Emunoth VI. 97 auf Sach. 12. 1 „er schuf den Geist des Menschen“. [5]) Emunoth VI. 102. Hierzu Jeremia 38. 16, gegen die Annahme einer Präexistenz der Seele nach Plato. [6]) Das. S. 97. Vergl. Anmerkung 1 S. 28 der Programmschrift von S. Horowitz. Breslau 1898. [7]) Emunoth VI. 102.

Es werden drei Kräfte in der Seele durch ihre Vereinigung mit dem Körper hervorgerufen: die Kraft der Erkenntnis, die Kraft des Zornes und die Kraft der Begierde. Nach diesen sind auch ihre drei Namen in der Schrift; sie heißt: 1. in Bezug auf ihre Erkenntniskraft „Neschama", נשמה;[1]) 2. wegen ihrer Kraft des Zornes, Energie, „Ruach", רוח,[2]) und 3. betreffs ihrer Begierde „Nephesch", נפש.[3]) Der Sitz der Seele ist im Herzen, von dem die Adern ausgehen, welche die Bewegung und Empfindung im Körper hervorbringen. Doch ist der Sitz der höhern Erkenntnisfunktionen im Gehirn zu suchen, nämlich: Erinnerung, Denken und Urteile. (Saadjas Kommentar zu Spr. Sal. S. 96.) Die Werke des Menschen sind die Frucht der Vereinigung der Seele mit dem Körper; eine Vergeltung derselben kann daher nur für beide zugleich, also in ihrer Verbindung mit einander gedacht werden. Die Dauer der Verbindung des Körpers mit der Seele wird von Gott bestimmt, jedem Menschen ist die Lebensgrenze bestimmt, nach dem Maße der Kraft, mit dem der Körper von vorne herein ausgestattet ist. Gott kann jedoch durch Erhöhung oder Schwächung dieser Lebenskraft des Menschen Leben verlängern oder kürzen.[4]) Die Trennung der Seele vom Körper geschieht durch den Tod. Die Seele vermögen wir nicht bei ihrem Scheiden aus dem Körper wegen ihrer feinen luftartigen Substanz zu sehen, wie wir ja auch die Sphären nicht sehen können. Ueber den Zustand der Seele nach ihrem Scheiden aus dem Körper bis zu ihrer Wiedervereinigung mit ihm zur Zeit der Auferstehung wird angegeben, daß sie in der ersten Zeit von Unruhe gequält wird; sie empfindet den Zerfall des Körpers so schwer gleich dem, der sein Eigentum in Trümmer und Schutt zerfallen sehen muß, aber später nach Beendigung des Zerstörungsprozesses verfällt sie in einen schlafartigen Zustand. Ueber den Ort des Verweilens der aus dem Körper geschiedenen Seele hören wir: die reine Seele erhält ihren Ort oben, aber die befleckte hat ihren Ort unten, sie bleibt da bis zur Zeit, wo die Zahl der Seelen, die zum Eintritt in die Welt bestimmt ist, voll wird. Entschieden bekämpft Saadja die Annahme einer Seelenwanderung. Wir haben darüber einen eigenen Artikel, auf den wir hier verweisen. VII. Die Unsterblichkeit der Seele, die Fortdauer des Menschen, das Leben im Jenseits, die jenseitige Vergeltung. Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist das Fortleben seiner Seele. Der Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele ist ein ethischer. Es erscheint, spricht Saadja, unvereinbar mit der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes, des Weltschöpfers, auch mit seiner Güte und Weisheit, daß er die menschliche Seele, die er mit so vielen Vorzügen ausgestattet und der er einen solch hohen Rang verliehen, auf jenes geringe Maaß von Glückseligkeit hienieden beschränken sollte. Hierzu kommt, daß auf der Erde kein Glück vollkommen, keine Freude ungestört und ungetrübt existiert, daher kann mit dem Tod das Leben des Menschen nicht zu Ende sein; die Seele ist unsterblich, für sie wird es eine Stätte zu ihrem Fortleben von ungestörter Glückseligkeit geben. Diese Ahnung einer zukünftigen bessern Welt trägt der Mensch in sich selbst. Auch die Erscheinung vom Glück des Frevlers und den Leiden des Frommen weist auf eine Welt hin, wo die Ausgleichung der Widersprüche stattfinden werde. Es ist das Jenseits, die Stätte der gegenseitigen Vergeltung. Die Märtyrer, die ihr Leben bereitwillig hingegeben, wären sie nicht von dem Glauben an eine Vergeltung im Jenseits durchdrungen gewesen, gewiß, sie hätten sich nicht für die Wahrheit ihrer Religion hingeopfert. Daß

---

[1]) Hiob 33. 8. Jesaia 26. 4. [2]) Koheleth 7. 9; Spr. Sal. 29. 11. [3]) 5 Mos. 12. 20. Hiob 33. 20. Vergl. seinen Jezirakommentar zu 1 § 4. [4]) Emunoth VI. 101. Vergl. Talmud Sanhedrin S. 91a das Gleichnis von dem Lahmen und dem Blinden, den Wächtern des Gartens.

die Schrift nur von der diesseitigen Vergeltung spricht, liegt in ihrer Eigentümlichkeit, ausführlicher von Dingen zu sprechen, die dem Bedürfnis der Gegenwart näher liegen. Für die Israeliten in der Wüste, die vom Lande Kanaan Besitz nehmen sollten, war es natürlich, mit ihnen nur von dem Besitz des Landes der Verheißung zu sprechen. Andererseits ist der Tod Moses in der Wüste ein Beweis der jenseitigen Vergeltung. Auch die Schriftstellen von dem Leben der Weisen und dem Untergang der Thoren, dem Glücke der Frommen und dem Unglück der Sünder sind auf das jenseitige Leben zu deuten. Daran schließen sich die vielen Aussprüche in den Schriften der Tradition, die ausdrücklich von dem Leben und dem Lohn im Jenseits sprechen. Das Leben hier vergleichen sie zu einer Vorhalle zum jenseitigen Leben mit der Mahnung, sich hier für die andere Welt vorzubereiten.[1]) Im jenseitigen Leben, heißt es ferner, giebt es kein Essen, kein Trinken, die Frommen sitzen mit den Kronen auf ihren Häuptern und freuen sich des Abglanzes von Gott.[2]) Weiter verfehlen sie nicht Männer zu nennen, die des jenseitigen Lebens infolge ihrer Vergehungen verlustig geworden.[3]) Das sind die Beweise nach der Vernunft, Schrift und Tradition, welche die jenseitige Vergeltung darthun.[4]) VIII. In Abschnitt VIII seines Buches Emunoth spricht Saadja ferner über die messianische Erlösung und die Erfüllung der messianischen Verheißungen und in Abschnitt IX von der Auferstehung zur Zeit der Erlösung und der spätern allgemeinen Totenbelebung zum Tag des Gerichts und Eintritt der künftigen Welt. Da, wie Saadja selbst sagt, die Lehren dieser zwei Abschnitte Glaubenssätze, Dogmen sind, die nichts mit dem philosophischen Denken gemein haben, so sprechen wir hier nicht weiter von ihnen und verweisen über sie auf die Artikel „Auferstehung" und „Wiederbelebung der Toten", „Welt, künftige" in Abt. I und „Belebung der Toten", „Zukunftsmahl" in Abt. II, ferner: „Tag des Gerichts" und „Chiliasmus" in Supplement II dieser Real-Encyclopädie. Ebenso bitten wir, über die Abhandlung Saadjas im zehnten Abschnitt „die Lehren der Ethik", um nicht zu wiederholen, den Artikel „Sittenlehre, philosophische" nachzulesen. In allen diesen Philosophemen bei der Behandlung der aufgestellten Themen hatte Saadja nur eine theoretische Feststellung der Lehren und Gesetze des Judentums im Auge, aber für eine Verinnerlichung der Religion im Leben des Volkes, wie Geist und Herz, Verstand und Gemüt mit von ihr ergriffen und gehoben werden, darüber hatte er noch kein Wort. Die Angaben hierzu stellte sich nächst der philosophischen Begründung der Gotteslehren der Zweite hier zur Aufgabe, den wir nun folgen lassen.

II. Bachja ben Joseph Ibn Pakuda mit dem Epitheton Bachja der Fromme, בחיי החסיד oder Bachja der Richter oder Rabbinatsmitglied, בחיי הדיין, auch Bachja der Alte, בחיי הזקן. Ausgezeichneter Religionsphilosoph und Rabbiner in Saragossa im 11. Jahrhundert, bekannt durch seine philosophisch-religiöse Moralschrift „Anweisung oder Anleitung zu den Herzenspflichten", תורת חובת הלבבות, oder kürzer ספר חובת הלבבות, „Buch der Herzenspflichten", das er im Jahre 1050 in arabischer Sprache verfaßte, welches später von zwei Gelehrten, Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und Joseph Kimchi (s. d. A.), hebräisch übersetzt wurde. Wir haben in dem Artikel „Bachja ben Joseph Ibn Pakuda" ausführlich über sein Leben und seine Schriften gesprochen und behandeln hier seine in derselben niedergelegten Ideen und Lehren über Gott, Schöpfung, Welt, Menschen, Seele, Willensfreiheit, Gottesdienst, Gottvertrauen, religiös-sittlichen Lebenswandel u. a. m. Der Lehre von Gott wird die Darstellung der Weltschöpfung voraus-

[1]) Emunoth IX 133 nach Aboth IV 6. [2]) Gemara Berachoth S. 17a. [3]) Emunoth IX 134 nach Mischna Sanhedrin XI 1. [4]) Das. IX 135.

geschickt, aus der das Dasein Gottes, als des Weltschöpfers, sich ergiebt. Wir sprechen daher hier: *α*) von der Weltschöpfung und Gottes Dasein. Als Erkenntnisquellen giebt er gleich Saadja (s. d. A.) an: 1. die Vernunft; 2. die heilige Schrift und 3. die wahrhafte Tradition. Die Zeitlichkeit der Schöpfung, daß sie nicht von ewig her war, sondern entstanden ist, lehrt die Schrift.[1]) Die Vernunftbeweise dafür werden hier in folgenden angegeben: 1. Kein Ding vermag sich selbst zu erschaffen, es muß daher erschaffen worden sein. Die Entstehung der Schöpfung weist daher auf einen Schöpfer, Gott, hin. 2. Eine unendliche Reihe von Ursachen ist undenkbar; folglich gab es eine erste Ursache, der keine andere vorausgegangen, existiert hat. Diese erste Ursache, der die Schöpfung ihre Entstehung verdankt, ist der Schöpfer, Gott! 3. Die Welt mit ihren Wesen bestehen aus Zusammensetzungen. Jedes Zusammengesetzte besteht aus Teilen, die früher da waren, die zusammensetzende Ursache ist daher endlich, hat einen Anfang, die Welt hatte einen Anfang, ist zeitlich und entstanden. Die erste Ursache aller Ursachen ist außerhalb der Welt, der Schöpfer, Gott! So sind beide, die Schöpfung aus Nichts und Gott ihr Schöpfer, erwiesen. *β*. Die zweite Lehre von Gott ist die von seiner Einheit und Einzigkeit. In der Schrift wird dieselbe auf mehreren Stellen mit Nachdruck verkündet. Vernunftbeweise für sie stellt Bachja sieben auf. A. Alle Einzelheiten können unter bestimmte Arten zusammengefaßt werden; die Arten wieder unter Gattungen, diese unter höhere Gattungen u. s. w. bis man zum höchsten Grundbegriff alles Seienden, der Gattungen, nämlich zu den Kategorien gelangt, die man in der Philosophie als zehn angiebt. Führen wir auf ähnliche Weise die Dinge auf ihre Ursachen zurück, so wird deren Zahl immer kleiner. Gelangen wir endlich zu den letzten Ursachen alles Seienden, den fünf Prinzipien, nämlich den 4 Elementen und der Bewegung, so erweisen sich auch diese von einer kleinern Zahl von Ursachen verursacht, nämlich von Stoff und Form, die ebenfalls von Gott verursacht seien, der als letzte Ursache nur Einer sein kann. So muß Gott als Ursache der Ursachen, als Prinzip der Prinzipien nur Einer sein. Die Einheit Gottes ist erwiesen. B. Die planvolle Harmonie, die Zusammenstimmung in allen Teilen der Welt, wo die verschiedensten, entgegengesetzten Ursachen zu übereinstimmenden Wirkungen sich gestalten, so daß im kleinsten wie im größten die Weisheit Gottes hervortritt, beweisen die Einheit Gottes. Wir sehen da einen planmäßigen Zusammenhang, wo ein Teil des andern bedarf, wie etwa die Glieder eines Menschen u. a. m. Dieses All in solchem Zusammenhange und solcher Harmonie kann nur ein Wesen hervorgebracht haben. Die Einheit des Schöpfers ist somit erwiesen. C. Gäbe es viele Götter, so muß eine unterscheidende Verschiedenheit unter ihnen sein, jeder von ihnen hat etwas, was der andere nicht hat; es müßte der Mangel einer Eigenschaft bei den Einzelnen stattfinden. Der Mangel setzt eine Begrenztheit, diese eine Endlichkeit voraus. Was endlich ist, muß erschaffen worden sein, kann kein Gott sein. Der Schöpfer, Gott, muß daher nur einer sein. Die Einheit Gottes ist erwiesen. Diese drei Beweise Bachjas genügen, wir übergehen hier, des engen Raumes wegen, die andern Beweise und bringen von Abschnitt II Kapitel 8 seine Definition der Gotteseinheit. Man kennt, erklärt er, eine eigentliche und eine uneigentliche Einheit; erstere ist die substanzielle und letztere die accidenzielle. Diese zerfällt in zwei Arten, die Einheit der Gattung und die der Arten. Die Einheit des Wesens ist die substanzielle Einheit. Von dieser substanziellen Einheit giebt es ebenfalls zwei Arten: 1. die ideelle Einheit und 2. die reelle Einheit. Erstere ist die Zahleneinheit als z. B. es ist eins, weil kein anderes folgt, und 2. die reelle, substanzielle Einheit

[1]) 1 Mos. 1.

ist die, welche weder wandelbar, noch veränderlich ist, sie unterliegt keinem Entstehen und Vergehen, ist nicht dem Enden, Fortschreiten und Bewegen unterworfen, sondern bleibt beständig, bei ihr ist kein Anfang und kein Ende. Gottes Einheit ist diese letztere. Obige Beweise von der Schöpfung haben das Dasein Gottes ergeben, als das Urerste oder als erste Ursache, die nicht wie die Schöpfung und ihre Wesen begonnen d. h. zeitlich geworden, sondern urewig mit der göttlichen Substanz inbegriffen war. γ. Fernere Bezeichnungen Gottes, Angaben seiner Eigenschaften. Die Betrachtung der Schöpfung weist auf Gott hin. Aber was Gott sei, die nähere Bezeichnung seines Wesens und seiner Eigenschaften kann sie uns nicht mitteilen. Obige Grundlehre der Unvergleichbarkeit Gottes mit den Wesen der Schöpfung zwingt uns, daß wir dieselben nicht positiv, sondern nur negativ angeben können. Es sind nur drei Eigenschaften, die wir positiv anzugeben vermögen: 1. daß Gott ist, sein Dasein, was sich aus obigen Beweisen ergeben hat; 2. daß er ewig ist, die Ewigkeit Gottes, sie ergiebt seine obige Bezeichnung als die urerste Ursache der Schöpfung, die auch 3. die Einheit Gottes mitenthält. Dasein, Ewigkeit und Einheit sind die drei Gotteseigenschaften in positiver Bedeutung. Eine weitere Betrachtung ergiebt, daß jede dieser drei Eigenschaften die zwei andern mit einschließt. So ergiebt die erste, das Dasein Gottes, auch seine Ewigkeit und Einheit. Neben diesen drei Eigenschaften von Gottes Wesen giebt es noch die seiner Thätigkeit, die jedoch in Betracht der Unvergleichbarkeit Gottes mit den Schöpfungswesen nur in negativem Sinne und negativer Bedeutung angegeben und erklärt werden können; sie wollen nur das aussagen, daß das Gegenteil des durch sie ausgedrückten von Gott zu gelten habe. In diesem Sinne können solche Eigenschaften beiden: Gott und den Geschöpfen beigelegt werden. Solche Eigenschaften von Gott bezeichnen Gottes Verhältnis zum Geschaffenen und Gewirkten. In der Schrift kommen diese Eigenschaften Gottes häufig vor. Es sind daselbst zwei Arten: a) die welche Gott menschenähnliche Gestalt zuschreiben, als z. B. Ebenbild, Mund, Hand, Ohr u. a. m.; b) die ihn in körperlicher Bewegung darstellen, als z. B. Riechen, Sehen, Hören, Bereuen, Betrübtsein, Zürnen, Gedenken, Erinnern, Herabkommen u. a. m. Die alten Bibelübersetzer, als die Septuaginta (s. d. A.) und die Targumisten (s. Targun) suchten in der Wiedergabe dieser Bezeichnungen durch andere Ausdrücke von ihnen alles Menschliche abzustreifen, so daß sie vergeistigt wurden. Ihre Angaben waren wegen des gewöhnlichen Menschen notwendig, dem es schwer wird, sein Gemüt durch bloße Abstraktion in Gebet und Andacht zu Gott zu erheben; dieselben berücksichtigen die Fassungskraft des Menschen. So sind die körperlichen Bezeichnungen von Gott eine Notwendigkeit für einen großen Teil der Menschen; sie schaden nicht, da der denkende Teil der Menschen sie doch nur bildlich auffaßt. Auch die Schrift hat eine Anzahl von Stellen, welche unter Hinweisung auf Gottes Erhabenheit jede Angabe von göttlichen Attributen zurückweisen und jedwede Verähnlichung Gottes bekämpfen. Ebenso mißbilligten die alten Lehrer im talmudischen Schrifttum die Häufung von göttlichen Attributen im Gebete als unjüdisch und mit der reinen Gottesidee in der Bibel unvereinbar.[1]) Doch bildeten diese Philosopheme, die uns von Gott eine klare Vorstellung geben, nur die Einleitung zu dem, was den Hauptteil dieser Schrift bildet. Nicht eine Theologie in philosophischem Sinne, oder ein Kompendium derselben will Bachja hier abfassen,[2]) sondern die Angabe der Mittel und Wege zur Verinnerlichung der Religion aufstellen, wie deren Lehren und Wahrheiten Herz und Geist durchdringen und sie bildend

---

[1]) Siehe: „Eigenschaften Gottes". [2]) Wie dies Kaufmann richtig in seinem Buche „Die Theologie Bachjas" S. 24 bemerkt.

erheben, Gefühle und Empfindungen für das Gute und Edle wecken, daß die Tugendwerke aus innerm Drange hervorgehen und kein gedankenloses Thun werden. Bachja sah sich im Kreise seiner Religionsgenossen um und bemerkte, daß bei vielen der Gottesglaube nur leeres Nachsprechen ist, das sich nicht über die Stufe der Kinder erhebt.[1]) Andere kennen ihn nur in der Gestalt von Tradition, als etwas Ueberkommenes; keine vernünftige Ueberzeugung ist sein Boden. Diese gleichen den Blinden, die sich vertrauungsvoll von einem Sehenden leiten lassen; aber müssen jeden Fehltritt des Führers mitmachen.[2]) Nun sind es die Dritten, bei denen der Glaube zwar auf Erkenntnis und Ueberzeugung beruht, aber ihnen fehlt der klare Begriff einer absoluten Einheit Gottes; sie verirren leicht und stellen sich Gott auch körperlich nach menschlichem Bilde vor.[3]) Dieselben sind einem Manne gleich, der eine Stadt aufsucht, deren Lage ihm bekannt ist, aber den richtigen Weg zu ihr nicht weiß; er müht sich vergebens ab, ohne hineinzugelangen.[4]) Den Vierten endlich wohnt der klare Begriff von Gott ein,[5]) aber es hat jeder die Pflicht, den Gottesglauben zu prüfen und ihm auch geistig anzuhangen;[6]) der Gottesglaube wird dadurch zur Wurzel und Grundlage der Religion. Von den Religionsvorschriften im Judentume beziehen sich welche auf das Innere des Menschen, auf das Herz und den Geist desselben, andere auf das Aeußere, die Vollziehung von bestimmten Werken. Bachja nennt erstere „Pflichten des Herzens“, חובת הלבבות, die andern zum Unterschiede von diesen: „Gliederpflichten“, חובת האברים, aber er möchte, daß diese die Frucht jener, aus dem Drange des Innern hervorgehen, das Herz zu ihrer Triebkraft haben. Es ist dies keine neue Aufstellung, schon längst haben die Propheten und nach ihnen die Talmudweisen in mehreren Lehren darüber ihre Stimme mahnend erhoben. So lesen wir in Jesaia 29: „Mit dem Munde und den Lippen ehren sie mich, aber ihr Herz ist fern von mir;“ ferner bei Jeremia 31. 33: „Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres und auf ihrem Herzen schreibe ich sie“.[7]) Vergebens sieht er sich nach einem Buche um, das die Mittel und Wege der Verinnerlichung der Religion angiebt, er findet es nicht. „Sie verfassen Bücher“, klagt er, „Gesetzeskompendien von den äußern Gesetzeswerken, die nur die Werkheiligkeit fördern, aber von den Herzenspflichten zur Verinnerlichung der Religion, darüber giebt es keine Schrift“.[8]) Bachja machte sich an die Abfassung eines solchen Buches, er schrieb es in arabischer Sprache und nannte es „Die Lehre von den Herzenspflichten“. Dasselbe wurde später von Juda Ibn Tibon hebräisch übersetzt. Es besteht aus zehn Abteilungen (Pforten), von denen handelt die erste in 10 Kapiteln von dem Gottesbegriff; die zweite in 6 Kapiteln von der Betrachtung der Natur, der weisen, fürsorglichen Schöpfung, Gestaltung und Erhaltung ihrer Wesen; die dritte in 10 Kapiteln von dem Gottesdienste; die vierte in 7 Kapiteln von Gottesvertrauen; die fünfte in 6 Kapiteln von der Gottweihung unserer Werke; die sechste in 10 Kapiteln von der Demut; die siebente in 10 Kapiteln von der Buße und den Liebeswerken; die achte in 6 Kapiteln von der Abrechnung des Menschen mit seiner Seele; die neunte in 7 Kapiteln von der Enthaltsamkeit und die zehnte in 7 Kapiteln von der Gottesliebe. Von den in diesen Abschnitten behandelten Lehren sprachen wir oben die der Darstellung des Gottesbegriffes, wie derselbe in seiner Einheit und Einzigkeit durch das Schöpfungswerk verkündet und erwiesen

---

[1]) Vergl. Chobath Halebaboth Pforte 5. Kap. 2. [2]) Daselbst Kap. 1. [3]) Das. Kap. 2 und Kap. 1. Pforte 1. [4]) Das. Kap. 2. [5]) Das. Kap. 5. [6]) Das. Kap. 3. [7]) Hebräisch: נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה. [8]) In der Vorrede sagt Bachja: חקרתי עליהם ולא מצאתי בהם ספר מיוחד בחכמת המצפון והיא חובת הלבבות שהניחוה ולא חברוה ותמהתי על זה.

wird, ebenso von den andern Eigenschaften Gottes, von den seines Wesens und den, die durch seine Werke erkannt werden. Wir sprechen jetzt von den Lehren der andern Abschnitte, als von der Naturbetrachtung, dem Menschen überhaupt, von seiner Seele und der Willensfreiheit. Die Betrachtung der Natur wird in Abteilung II Kap. 1—5 zur bildenden Erhebung des Menschen, zur Weckung von religiösen Gefühlen und edeln Empfindungen empfohlen. Sie bildet mit ihren Schöpfungen und ihren Wesensarten gleichsam die Offenbarungsstätte der weisen Vorsehung und Fürsorge Gottes, die uns zur Dankbarkeit stimmt. Unter diesen Wesen, die uns die fürsorgliche Liebe Gottes vorführen, wird der Mensch als das Höchste der Schöpfung dargestellt. Die Betrachtung über ihn leitet Bachja mit des Psalmisten Worten ein: „Dir, Gott, meinen Dank, daß ich so wunderbar ausgezeichnet wurde, wundervoll sind deine Werke, meine Seele kennt sie gar sehr". (Ps. 139). Der Mensch wurde zuletzt gebildet, gleichsam als Krone der Schöpfung. Die Seele ist eine Lichtsubstanz, gleich den andern Himmelswesen, sie ist befähigt, das Uebersinnliche zu erfassen, aber im Körper des Menschen fühlt sie sich durch die Materie beschwert. Gefesselt von den Banden der Leidenschaft vermag sie nicht mehr das Absolute zu begreifen. Aber sie soll die Schranken der Körperlichkeit durchbrechen, die Fesseln der Sinnlichkeit möglichst abstreifen und sich zur Anschauung des göttlichen Urquells emporarbeiten.) Auf der Erde ist die Seele ein Fremdling;[1]) ihr Dasein in Verbindung mit dem Körper ist zur Erlangung ihrer eigenen Glückseligkeit, sie soll sich läutern und die Natur der heiligen Engel erlangen[2]) und so der ewigen Seligkeit, die gleich nach dem Tode des Körpers eintritt, teilhaftig zu werden; es ist die Zeit der Vergeltung.[3]) Sie erreicht die Reinheit ihres Wesens von der Umdüsterung der Thorheit und Befreiung von der Finsternis des Zweifels.[4]) Mit dieser Darstellung der ewigen Seligkeit nach dem Tode nur für die Seele weicht Bachja von Saadja ab, der die Seligkeit für die Seele mit ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper lehrte.[5]) Auffallend ist die Nichterwähnung dieses Fortlebens im Jenseits in dem biblischen Schrifttum.[6]) Bachja weist nach, daß dieselbe, wenn sie auch nicht im Pentateuch erwähnt wird, doch in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen stark angedeutet hervortritt. So in Jesaia 58. 66, das. 64; Daniel 12 u. a. O.[7]) Mit vielem Nachdruck versteht er die Frage der menschlichen Willensfreiheit, die mit der göttlichen Allwissenheit, Allmacht und Vorherbestimmung im Widerspruch zu stehen scheint, zu behandeln und die Richtigkeit derselben nachzuweisen.[8]) Die Willensfreiheit des Menschen wird ausdrücklich in mehreren Bibelaussprüchen anerkannt. So in 5 M. 30. 15. 16: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, wähle das Leben" u. a. a. O. Aber in mehreren andern Aussprüchen wird die göttliche Allmacht und die göttliche Vorherbestimmung, die gegen die menschliche Willensfreiheit spricht, stark betont und als Glaubenslehre vorgeführt. Wir nennen von denselben Ps. 135. 6: „Was der Ewige will, im Himmel und auf der Erde, thut er"; 1. S. 2. 6: „Der Ewige tötet und belebt, senkt in die Gruft und bringt wieder herauf"; „Der Ewige macht reich und macht arm, erniedrigt und erhöhet" u. a. m.[9]) Wie kann bei der Behauptung der letzten Stellen von einer Verantwortlichkeit oder Vergeltung des menschlichen Thuns die Rede sein? Und doch wird diese im Judentume als Glaubenssatz ausdrücklich gelehrt. Die Antwort darauf ist, daß allerdings beides Glaubens-

[1]) Pforte VIII. 3. Ende VI. 4 unter Deutung von 3 Mos. 25. 3 darauf. [2]) Pforte IX. 1. Ende. [3]) Pforte 3 Kap. 9. [4]) Pforte 8 Kap. 4. [5]) Siehe: Saadjas Religionsphilosophie. [6]) Pforte IV. Kap. 4. Das. V. 5. [7]) Pforte III. Kap. 8. [8]) In Maleachi 1. 9; Hiob 34. 11; Spr. Sal. 9. 3. [9]) Vergl. Bachja, Pforte 3 Kap. 8. Andere Stellen sind Klagelied 3. 37; Jesaia 45. 7; Ps. 127. 1; Hiob 34. 29; Ps. 104. 29.

wahrheiten sind, aber ihr Widerspruch bildet eins von den vielen für den Menschen unlösbaren Rätseln in der Welt. Der Mensch handle in vollem Bewußtsein seiner ihm zugestandenen Willensfreiheit mit der daran sich knüpfenden Verantwortlichkeit für sein Thun, aber vergesse dabei nicht, Gott das Gelingen oder Mißlingen seiner Arbeit vertrauungsvoll anheimzustellen.[1]) Dieses Rätselhafte und Dunkle ist zum Wohle des Menschen gleich der Decke über das Auge des Schwachsehenden, damit er von dem hellen Sonnenstrahl nicht geblendet werde. Nächst diesem ist es eine andere Frage, die er ebenfalls mit vielem Nachdruck zu besprechen sich bemüht. Die Erscheinung des Wohlergehens des Sünders und der Leiden des Frommen, welche in Bezug auf die gerechte göttliche Vorsehung dem Menschen rätselhaft vorkommt und viele zum Unglauben verleitet, versucht er im folgenden aufzuklären.[2]) Die Leiden des Frommen können oft ohne Widerspruch mit der gerechten göttlichen Vorsehung aus verschiedenen Gründen eintreten, und zwar: 1. zur Abbüßung einer begangenen Schuld;[3]) 2. wegen Nichtkürzung des ihm nach dem Tode im Jenseits Bestimmten;[4]) 3. als Prüfung für ihn und zum Vorbild für andere;[5]) 4. zur Sühne der Sünden seiner Zeitgenossen;[6]) 5. infolge der Unterlassung der Mahnungen an seine Zeitgenossen wegen ihrer Sünden.[7]) Ebenso kann das Wohlergehen des Sünders eintreffen: 1. infolge einzelner guten Handlungen;[8]) 2. im Hinblick auf einen frommen Sohn von ihm;[9]) 3. wegen des Unheils, das ihn treffen soll;[10]) 4. in Betrachtung auf seine zu erwartende Bekehrung;[11]) 5. infolge des Frommen Tugend und Verdienste;[12]) 6. zur Erprobung des Anschlusses der Frevler an die Frommen.[13]) Einen andern Weg schlägt der folgende Gelehrte ein, er spricht von der Philosophie an sich, ohne ihre Vereinbarung mit den Lehren des Judentums.

III. Gabirol oder Gebirol, vollständig: Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol, שלמה בן יהודה בן גבירול, arabisch: Abu Ajub Suleiman ben Jachja Ibn Gabirol in Malaga und Saragossa von 1020—1070. Bedeutende, wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens, ein gefeierter Dichter, berühmter Philosoph und Ethiker. Wir haben über sein Leben und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Gabirol" geschrieben und beabsichtigen hier, eine Darstellung seiner Philosophie zu geben. Ueber seine poetischen Arbeiten und seine Ethik verweisen wir auf die Artikel „Poesie" und „Ethik, nachtalmudische". Seine Philosopheme hat er in seiner Schrift „Quelle des Lebens", hebräisch „Mekor Chajim" zusammengestellt;[14]) sie haben das Eigentümliche, daß sie von den Lehren, Gesetzen und Aussprüchen des jüdisch-religiösen Schrifttums nichts erwähnen, keinen Bibelvers zur Bestätigung heranziehen, sondern die philosophischen Themen an sich behandeln. Gabirol strebt nicht, gleich seinen Vorgängern: Saadja Gaon u. a. m. nach einer Ausgleichung der jüdischen Religion mit der Philosophie, respektive mit deren vernunftgemäßen Denken nachzuweisen und die Uebereinstimmung beider darzuthun. Die Religion bedarf nicht der Philosophie zur Bestätigung der Richtigkeit ihrer Lehren und Gesetze, dieselben haben in sich den Beweis ihrer Wahrhaftigkeit; es war dies die Angabe der Gegner der Philosophie, die sich für die Strenggläubigen unter den Juden hielten.[15]) Gabirol gehörte zu den Strenggesetzlichen des jüdischen Glaubens, aber unterschied sich darin von ihnen, daß er dennoch dem Studium der Philosophie oblag, weil er die philo-

---

[1]) Bachja, Pforte 3 Kap. 8—9. [2]) Pforte 4 Kap. 3 und 4. [3]) Vergl. Spr. Sal. 11. 31. [4]) Vergl. 5 M. 8. 16. [5]) Vergl. Hiob, seine Leidensgeschichte. [6]) Jes. 53. 4 und 5. [7]) 1. S. 2. 29 ff. [8]) 5 M. 7. 10. [9]) Koheleth 2. 26; Hiob 27. 17. [10]) Koheleth 5. 12. [11]) Vergl. die Geschichte des Königs Menasche. [12]) 2. K. 10. 30; Spr. Sal. 20. 7. [13]) Vergl. Eliahu gegen die Königin Isebel. [14]) Ueber diese Schrift siehe den Artikel „Gabirol". [15]) Vergleiche den Artikel „Philosophie und Judentum".

sophische Forschung an sich ohne deren Beziehung auf die Lehren und Gesetze des jüdischen Glaubens unanfechtbar und erlaubt hielt. Wir haben in den Artikeln „Glauben“, „Dissentierender Gelehrter“, „Denk-, Lehr- und Redefreiheit“ ausführlich nachgewiesen, daß im Judentume die freie Forschung, so sie nicht in die Gesetzespraxis eingriff, zur Nichtvollziehung des Gesetzes ihre Stimme erhob, stets geschützt war und als erlaubt gehalten wurde. Die Denk- und Lehrfreiheit mußte jedem zugestanden werden, sie konnte rechtlich nie angegriffen, viel weniger verboten oder gar gebannt werden. So sehen wir später Moses Maimoni einerseits für die Aufrechthaltung der religiösen Praxis einen Gesetzeskodex „Jad Chasaka“ abfassen, aber andererseits auch seine philosophische freie Forschung in eine andere Schrift „More Nebuchim“ niederlegen. In neuster Zeit hat Moses Mendelssohn den richtigen Grund dafür in seiner Schrift „Jerusalem“ in dem Satze aufgestellt: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes existiert kein einziges, welches lautet: „Du sollst glauben“ oder „nicht glauben“, sondern sämtliche beziehen sich auf die Praxis“. „Du sollst thun oder nicht thun“. „Der Glaube wird nicht befohlen, weil der Mensch keine andern Befehle annehmen soll als die, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zu ihm gelangen“.[1]) Auch unser Gabirol hier huldigt in seiner philosophischen Schrift: „Quelle des Lebens“, „Mekor Chajim“, der freien Forschung, während er für die religiöse Praxis die ethischen Vorschriften der jüdischen Religion in seinem Buche: „Tikon Midoth Hanephesch“, „Veredlung der Sitten der Seele“, zusammengestellt hat. Seine Philosopheme in der Schrift „Mekor Chajim“ behandeln die Themen: Gott, Schöpfung, Welt, Mittelwesen, Mensch, Seele, Jenseits, Vergeltung, Seligkeit. Dieselben werden in Dialogform zwischen Meister und Jünger vorgetragen. Die Trockenheit der metaphysischen Untersuchung wird dadurch gemildert, sie gestaltet sich so zu einer gewissen Lebendigkeit. Vervollständigt werden die hier vorgetragenen Ideen durch eine andere von ihm verfaßte Schrift: „Ueber den schöpferischen Willen Gottes“,[2]) die jedoch nicht mehr existieren soll. Zu diesen gehört noch ein von ihm in hebräischer Sprache verfaßtes größeres liturgisches Gedicht, betitelt: „Die Königskrone“, כתר מלכות, von den Gotteseigenschaften, das eine Verherrlichuag des Schöpfers und Erhalters der Welt und ihrer Wesen giebt.[3]) Wir bringen von seinen philosophischen Untersuchungen I. die über **Gott**. Gott wird als die Ursubstanz, das Urwesen, das unerschaffene, ewig Seiende angegeben; er ist für des Menschen Erkenntnis unerforschbar und unbezeichenbar; Gott wird erhaben über alle Schöpfungswesen und unendlich gehalten. Nur mittelst dessen Wirkungen ist uns sein Dasein erkennbar. Als Ursubstanz ist er die enggeschlossene Einheit, aber nicht gleich der Zahleneinheit, die vermehrt und gemindert, geteilt und verändert werden kann. Wesen und Form bilden bei ihm keinen Unterschied. So vermögen wir Gott außer der Einheit kein positives Attribut, Eigenschaft, beizulegen. Nur in Bezug auf die Schöpfung wird Gott als das Sein alles Seienden von ewig her gehalten. So hören wir Gabirol in seinem Gedichte „**Die Königskrone**“ von Gott aussagen:

„**Du bist einzig!** Haupt von allem Sein, Grund von Groß und Klein.
Du bist einzig! Doch nicht wie Zahlen Eins, gleich was entstanden.
An dir ist Mehrheit, Wechsel, Nennung und Bezeichnung nicht vorhanden.

---

[1]) Moses Mendelssohns Werk, III., Jerusalem, S. 21. Vergl. hierzu den Artikel „Glauben“ S. 62, Supplement II dieser R.-E. [2]) Der lateinische Titel von derselben ist: „Origo largitatis et causa essendi“, diese Schrift ist jedoch nicht mehr vorhanden. [3]) Vergleiche M. Sachs, S. 3—30 und S. 225 in seiner trefflichen Schrift: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“, Berlin 1845 und Kaempfs Schrift: „Nichtandalusische Poesie“, Prag 1858, S. 177—78.

Du bist! Doch nimmt weder Ohr, noch Auge dich wahr;
Das Wie, Warum und Wo, wer legt es dar?
Du bist! Doch du allein kennst dein Wesen —
Und Keiner ist dazu auserlesen.
Du lebst! Doch hat dein Leben niemals angefangen —
Zu keinem Zeitpunkt, der vergangen.
Du bist Gott! Vor dem alle Geschaffenen zeugen,
Vor dem alle Gebilde sich beugen.
Dir entgeht nichts, wenn sie auch anderen dienen,
Denn zu dir zu gelangen, gilt es ja ihnen,
Nur sind sie wie Blinde, die den rechten Weg verfehlen —
Und auf dem falschen, den sie erwählen,
Vergeblich das Ziel zu erreichen sich quälen."

II. Die Weltschöpfung. In der bisherigen Darstellung von Gott und seiner Wesenheit befindet sich Gabirol noch auf biblischen Boden, seine Philosopheme beleuchten die Lehren des Judentums darüber. Anders jedoch sehen wir ihn bald bei der Aufstellung seiner Ideen von der Weltschöpfung durch Gott. Die Bibellehre von der Weltschöpfung durch Gott aus Nichts wird nicht in buchstäblichem Sinne wieder gegeben, sie erhält eine philosophische Unterlage, die sie annehmbarer machen soll. Er nimmt zum Neuplatonismus, wie er in Alexandrien seine Umbildung erhielt, seine Zuflucht. Wie da ein Ausströmen von Urkräften angenommen wird, welche die Weltschöpfung vollbringen, so lehrte auch Gabirol, daß Gott, als Ursubstanz, aus sich eine schöpferische, spendende und bewegende Kraft, den Willen, zur Schöpfung der Welt entließ. Der Wille, sagt Gabirol,[1] ist die göttliche Kraft, die alles hervorbringt und alles in Bewegung setzt, ohne ihn kann nichts entstehen. Der Wille ist mit der Ursubstanz, mit Gott, identisch. Dies jedoch nur als für sich betrachtet, doch ist er von seiten seiner Wirksamkeit begrenzt, er bildet da das Mittlere zwischen Gott, als dem höchsten Wesen, und der Form der Intelligenz, die den Willen entströmen lassen. Der Wille brachte die Materie, die Weltsubstanz und ihre Form hervor und erhält die Vereinigung beider. Von dem Willen wird alles in Bewegung gesetzt. Durch diese Bewegung werden alle Wesen erzeugt; auch der Mensch hat sein Dasein der Bewegung, die durch den Willen ausgeht, zu verdanken.[1] Aehnliches Bild finden wir beim Menschen, wie da die Seele den menschlichen Körper durchströmt, ihn bewegt und erhält. Zur deutlichern Angabe dieser Emanation wird der von Gott, der Ursubstanz, ausgeströmte „Wille" das „Urlicht" genannt, dem schöpferische Kräfte entströmen, gleich dem Lichte, von dem leuchtende Strahlen ausgehen. „Gott", heißt es in seiner Königskrone, „du hast den Willen aus dir entlassen; der Künstler, das Sein aus Nichts zu ziehen, gleich den Strahlen, die aus dem Lichtquell kommen. Aus dem Lichtborn schöpft er ohne Eimer und schafft alles ohne Mittel".[2] Es klingen diese Worte gleich einer Aufrechthaltung der biblischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts.[3] Von diesen Ausstrahlungen ging die Weltmaterie mit ihrer wirkenden und zusammenhaltenden Form hervor, aus der wieder Ausstrahlungen in verschiedenen Abstufungen erfolgen, die, je tiefer sie absteigen desto mehr verdüstern und verdichten sich ihre Wesen und je höher sie aufsteigen, desto heller und lichtvoller sind sie. So entstand die Schöpfung mit allen ihren Wesen, sie bilden gewissermaßen die Teile der Urmaterie und ihrer Form, des allumfassenden

---

[1]) Bei Falaquera, Auszug 1. § 1. [2]) Daselbst [3]) Vergleiche den Artikel „Schöpfung aus Nichts".

Wesensgrundes, von der sie getragen werden.[1]) Zwischen den letzten verdichteten Wesen bis zur Ursubstanz hinauf giebt es Mittelwesen, die mit dem göttlichen Willen oben und mit der irdischen Welt unten in Verbindung stehen.[2]) Die bodenlose Kluft zwischen dem Niedrigsten und dem Höchsten wird durch sie ausgefüllt, durch sie erfolgt die spendende Einwirkung von oben zu ihrem Bestande.[3]) Diese Mittelwesen sind: 1. der Weltgeist oder die allgemeine Weltvernunft; 2. die allgemeine Weltseele und 3. die allgemeine Natur. Dieselben bilden die absteigenden Stufen des Geistigen, von denen jedes Höhere die niedrige Stufe umspannt, umkreist und durchdringt. Von diesen ist die Natur mit der Körperwelt verbunden, die sie bewegt und beseelt. Die Weltseele ist der Raum für die Geister und die Engelscharen. Der Weltgeist, die Weltvernunft ist dem göttlichen Willen entstrahlt. So steht die Wesensreihe in beständigem Zusammenhange mit einander. Die niedern Stufen empfangen von den höhern, sie werden im geistigen Raume in dem göttlichen Willen gehalten und getragen.[4]) Es wird das ganze Weltall vermittelst des göttlichen Willens von dem göttlichen Urwesen erfüllt, sodaß kein einziges Wesen leer davon ist.[5]) Die Verschiedenheit des Geistigen und Körperlichen bildet keinen wesentlichen Unterschied, sondern nur einen Gradunterschied — von Mehr oder Weniger, von Höher oder Niedriger; sie beruhen sämtlich auf den zwei Kräften des Wesensgrundes und der Wesensform, sie haben Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit einander. So ruht auch die Körperwelt auf geistigem Grunde. Es bilden beide das Abbild der Geisterwelt; die niedere Welt erhält Eindrücke und Spuren von der höhern Welt[6]). Die menschliche Seele, erklärt Gabirol in Bezug darauf, wird mit dem Körper verbunden, entbehrt von da ab ihr Sein in der Welt oben, dennoch erfaßt sie bald Kenntnis von dieser Welt; es muß daher diese sichtbare Welt der Unsichtbaren nachgebildet sein.[7]) Ferner heißt es daselbst: Willst du eine Vorstellung vom Bau der Welt haben, betrachte den Bau des menschlichen Leibes. Der menschliche Körper entspricht dem Bau der Welt. Die geistigen Wesen, die den menschlichen Körper in Bewegung setzen, sind wie die Geister, welche in der Welt alles bewegen. Wie da immer die untern den obern gehorchen, bis zum Weltgeist hinauf, der sie alle beherrscht, ebenso gehorcht alles im Menschen dem Geiste, dem sich alles in ihm unterwirft.[8]) III. Mensch, Seele, Jenseits, Vergeltung. Des Menschen Zier ist die Ausbildung seiner Erkenntnis. Das Erkennungsvermögen ist das Edelste am Menschen; es ist des Menschen Aufgabe, nach voller Erkenntnis zu streben. Des menschlichen Daseins Endzweck ist die Wiedervereinigung seiner Seele mit der obern Welt, wo jedes wieder zu dem ihm Aehnlichen zurückkehrt. Dasselbe geschieht durch das Wissen und das Thun. Durch Ersteres erfolge das Letztere. Wissen und Thun befreien die Seele aus der Gefangenschaft der Natur; sie reinigen sie von ihrer Dunkelheit und Finsternis, die ihr hier angehaftet, sodaß sie wieder rein zu ihrer obern Welt zurückkehrt.[9]) Durch die Erkenntnis der Endursache gelangt der Mensch zur Glückseligkeit; er wurde um derentwillen geschaffen.[10]) In Gabirols Königskrone, Kether Malchuth, lesen wir darüber: Aus dem Glanze deiner Gottesmajestät machtest du die hohen Seelen, die dienenden Boten, die regierenden Helden . . . Du entsendest sie zum Körper, daß sie ihn hütet und nährt, ihn erwärmt und nicht verzehrt. In die Seele hast du die Kraft der Erkenntnis eingesenkt. Wissen

[1]) Siehe Gabirol in seinem „Kether Malchuth“, Königskrone, bei Kaempf B. I. „Andalusische Poesie“. [2]) Mekor Chajim III. 1—8. Kether Malchuth Nr. 23. 24. [3]) Das. III. 24; IV. 19; V. 18. [4]) Das. Hierzu die Königskrone, Kether Malchuth. [5]) Das. [6]) Mekor Chajim II. 1. 12; III. 1. 21. 27; IV. 3. 4. 24; V. 47. 49. [7]) Das. II. 11 u. 13. [8]) Das. III. am Ende. [9]) Falaquera I. 1. [10]) Das.

ist ihre Wurzel, darum ist sie unvergänglich. Die weise Seele scheut nicht den Tod, nur büßt sie die Sünde mit Strafen. Aber die reine Seele empfängt des Wohlwollens Segen, sie lächelt dem letzten Tag entgegen.[1]) Unter dem Throne seiner Herrlichkeit ist der Stand der frommen Seelen. Da ist die Anmut der kommenden Ewigkeit. Wir sehen hier den Autor voller Gläubigkeit; er hängt ganz der ererbten Tradition an, die im Volksglauben wurzelt. So erscheint er uns in vollem Gegensatz zu seinen oben angegebenen Philosophemen, in denen er an dem biblischen Glauben der Gottesweltschöpfung aus Nichts rüttelt und ihn durch seine Philosopheme eine fremde Unterlage zu geben versuchte. Der Neuplatonismus in Alexandrien, der durch Philos Religionsphilosophie (s. d. A.) ins Judentum eingedrungen, aber bald von da infolge seiner Philosopheme, die man als mit der jüdischen Religion unvereinbar erkannt hatte, ausgewiesen wurde, hat durch Gabirol seine Auferstehung im Judentume gefunden. Mit einem Aufwand von tiefer Geistesschärfe erbaute er auf dessen Grund sein oben angegebenes philosophisches System. Aber dasselbe erlitt gleich der Philosophie Philos ein ähnliches Geschick. Unter den jüdischen Gelehrten erhoben sich bald Gegenstimmen, welche das Verschwinden desselben aus dem Judentume bewirkten. Nur ein Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, nämlich Schemtob Falaquera, bringt Auszüge aus der „Lebensquelle“, Mekor Chajim, und zwar in hebräischer Sprache. Dagegen erfreuten sich die Philosopheme Gabirols bei den christlichen Gelehrten einer freundlichen Aufnahme. Uebersetzt wurde seine philosophische Schrift von dem Dominikaner Gondisalvi 1150 und erhielt den lateinischen Namen Fons vitae. In der Scholastik des Mittelalters haben sich die bedeutendsten Gelehrten als Albert Magnus u. a. m. mit der Philosophie Gabirols, der bei ihnen Avencebrol oder Avicebron hieß, sehr beschäftigt. Die Gegner der Gabirolschen philosophischen Arbeiten unter den Juden waren meist seine Landsleute, die jüdischen Gelehrten in Saragossa und später der bedeutende Religionsphilosoph Abraham Ibn Daud (s. d. A.) in seiner Schrift: „Emuna ramah“, אמונה רמה.[2]) Gegen die Saragossianer war sein Gedicht:

„Wehe mir und der Weisheit, wehe!
Daß solches Volk ich um mich sehe!
Dem Gott nachzuforschen, einerlei,
Ob Götzendienst, ob Zauberei!“[3])

Die Verfolgungswut der Saragossaner traf übrigens später auch den Dichter Salomo Bansed (gegen 1400), der in einem Gedicht gegen seinen Leidensgenossen Gabirol[4]) redend anführt:

„So sprach ich mit mir in Gedanken —,
Da tritt Gabirol in die Schranken!
Wie Gottes Engel anzuschauen
Bei seinem Anblick fühlt' ich Grauen!
Er schwingt ein Schwert, und seinem Munde
Entfahren Blitze in die Runde.
Sein Wort jedoch verbreitet Licht,
Da liebevoll er zu mir spricht:
Sei mir gegrüßet, Rubens Sproß!
Mein Freund und Schicksalsgenoß'

---

[1]) Spr. Sal. 31. 25. [2]) Siehe über Abraham Ibn Dauds Philosopie und Gegnerschaft von Gabirol weiter unten in diesem Artikel und im Supplement V Artikel Abraham Ibn Daud. Vergl. hierzu Kaempf, „Nichtandalusische Poesie“, B. I. Prag 1858, S. 188—89. B. II, S. 200 und 201. Hierzu besonders Senior Sachs in התחיה S. 3. [3]) Edelmann, דברי חפץ S. 9. [4]) Kaempf, Bd. II S 201 und Bd. I S 189.

Sei ohne Furcht, was auch geschehen —
Ich komme jetzt, dir beizustehen!
Hat dich verletzt in ihrer Wut
Die frevelhafte, böse Brut?
Es sei dein Trost, daß dieser Troß
Auf Edles nur lenkt sein Geschoß".

Nächst der Philosophie war es auch die Ethik, der er seine gedankenvolle Thätigkeit widmete. Es sind zwei ethische Schriften, die er hinterließ und die noch existieren, beide waren arabisch abgefaßt und wurden später hebräisch übersetzt. Die eine führt in der hebräischen Uebersetzung von Juda Ibn Tibbon den hebräischen Titel: „Tikkun Midath Hanephesch", תקון מדת הנפש, „Ueber die Veredlung der menschlichen Seele" und die andere ist betitelt: „Mibchar Hapeninim", מבחר הפנינים, „Perlenauswahl". Wir berichten über den Inhalt beider in dem Artikel „Sittenlehre, philosophische" und bringen hier nur noch seine symbolische Deutung von Bibelversen, die er als Philosoph gleich andern philosophisch gebildeten Zeitgenossen oft vornahm. Abraham Ibn Esra bringt in seinem Kommentar zu 1 Mos. 3. 21 dessen allegorische Deutung vom Paradiese (Gan Eden, Garten Eden), daß „Eden" die obere Welt andeutet, der „Garten" die sichtbare Welt der Formen, gefüllt mit der Menge der Einzelwesen gleich dem Garten mit Gewächsen; der „Strom", der aus Eden fließt, bezeichnet die Mitte der Körperwelt; die vier aus ihm sich trennenden Ströme deuten die vier Elemente an; Adam, Eva und die Schlange bezeichnen die drei Seelen, von denen deutet Adam, der Namen giebt, auf die weise Seele hin; Eva nach der Bedeutung des hebräischen Namens חוה, von חי, die animalische und die Schlange die begehrende, vegetative.[1]) So findet er in Jes. 43. 7 „Ich habe alles Gewordene zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht", die stufenmäßige Emanation der Welt ausgesprochen. Mehreres von ihm bringen die Schriften: S. Munk, Melange de Philosophie juive et arabe, Paris 1857—59; ferner die Theologischen Jahrbücher, 1856—57, wo von der andern lateinischen Uebersetzung, die Dr. Seyerlein gefunden, gesprochen wird; ferner Ritter, Geschichte der Philosophie I über Gabirol; Joel in der Fränkelschen Monatsschrift von 1857—58. Hierzu wäre noch auf Cusari von Jehuda Halevi, übersetzt von Cassel, hinzuweisen, wo gegen ihn S. 24 und 25 gesprochen wird.

IV. Jehuda Halevi, vollständig: Jehuda ben Samuel Halevi, יהודה בן שמואל הלוי, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph und Arzt, geboren in Castilien 1085, gest. in Palästina 1140. Wir haben in dem Artikel „Jehuda Halevi" über sein Leben, Wirken und seine Schriften ausführlich gesprochen, hier beabsichtigen wir seine religionsphilosophischen Leistungen darzustellen. Das Buch, worin er seine Ideen über die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen aufstellt, ist in arabischer Sprache abgefaßt, betitelt: „Al Chasari", Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion. Hebräisch wurde dieses Buch im 12. Jahrhundert von Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und von Isaak ben Juda Kardinal (s. d. A.) übersetzt.[2]) Der hebräische Titel desselben ist: ספר הכוזרי, Sepher Hakosri.

---

[1]) Vergl. noch Ozar Nechmad II S. 218. Siehe mehr darüber Bacher, S. 47—49, Biblische Exegese der Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimon. [2]) Mehreres von diesen und andern Uebersetzungen verweisen wir auf den Artikel „Jehuda Halevi", Supplement V S. 93 Anmerkung 1.

Dasselbe hat 5 Abschnitte, in denen die Themen in dialogischer Form behandelt werden.[1]) In der eingehenden Besprechung derselben weicht der Verfasser von den jüdischen Gelehrten vor ihm und seiner Zeit darin ab, daß er von der Philosophie nur zur Erläuterung und klarer Darstellung der Lehren und Gesetze des Judentums einen Gebrauch macht, dagegen will er von ihr, wo es sich um Bestätigung und Bewahrheitung derselben handelt, nichts wissen. „Das Judentum," sagt er, „bedarf der Philosophie nicht, nicht ihrer Schlußfolgerungen, nicht ihrer spekulativen Vernunftgründe als Zeugen der Wahrhaftigkeit seines Glaubens; es hat die geschichtlichen Thatsachen, auf die es sich beruft". (2. 11; V 16.) Die Philosophie, deren Systeme so oft wechseln, so oft bekämpft und aufgehoben werden, hält er als unzulänglich dafür.[2]) Es war dies ein Protest gegen die Aussprüche eines Saadja Gaon (s. d. A.), Bachja Ibn Pakuda (s. d. A.), Joseph Ibn Zaddik (s. d. A.) u. a. m. „Man gelange nur durch philosophische Spekulation zur höchsten Stufe der Gotteserkenntnis". In seinen Gedichten hat er darüber:

„Lasse dich von der griechischen Weisheit nicht bethören,
Sie hat nur Blüten, aber keine Aehren;
Die lehrt, daß unerschaffen ist die Welt
Von Ewigkeit gewölbt das Himmelszelt.
Daß keinen Anfang nahm das riesige All
Der Mond sich nicht erhebt von seinem Fall!"

„O, höre nur auf jener Lügenmund
Trau' ihrem Bau, der ruht auf schlechtem Grund.
Mit ödem Herzen wirst du zurückkommen,
Wenn du den leeren Schwall erst satt bekommen.
Ists thöricht nicht, zu wählen krumme Pfade
Und nicht den Weg eben und grade!"[3])

Es verzichtet Jehuda Halevi auf den Nachweis der Einheit und des Einklanges der jüdischen Religion mit der Philosophie, sucht auch nicht den Ausgleich ihrer Lehren und Gesetze mit derselben. Die jüdische Religion ist das, worauf beide Töchterreligionen, das Christentum und der Islam, sich berufen; sie hat geschichtliche Thatsachen zu ihrer Grundlage. Die Ankündigung im ersten Ausspruch des Dekalogs: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt", stellt die Berufung auf eine geschichtliche Thatsache auf. Diese in Verbindung mit der Offenbarung auf Sinai in Gegenwart eines ganzen Volkes sind die Zeugen der Wahrhaftigkeit der jüdischen Religion.[4]) Mit Recht lesen wir bei Kaufmann:[5]) „der Mann der in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zuerst die Religion von ihrer Bevormundung durch die Philosophie erlöste, war Jehuda Halevi".[6]) Wir bemerken hierzu, daß Jehuda Halevi für sich durchaus kein Gegner der Philosophie und ihrer Forschungen war, vielmehr erwies er sich als treuer Jünger derselben, der ihre Systeme kennt, ihren Studien ergeben war und sich bemühte, ihre Ideen, Lehren und Weltanschauungen, soweit sie das religiöse Moment nicht in Frage stellen, in sich aufzunehmen und von ihnen Gebrauch zu machen. „Man soll über Gottes Werk nicht klügeln";[7]) „Die höchste Stufe für den Menschen ist der reine Glaube ohne Forschung" waren

---

[1]) Ausführliches darüber bitten wir in dem betreffenden Artikel „Jehuda Halevi" S. 93 nachzulesen. [2]) Daselbst S. 93, siehe das Gedicht daselbst. [3]) Luzzato, Bethulath 56 Ende. Geiger, Divan 86. [4]) Das. S. 94 und Cusari I. 1—13. [5]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 119. [6]) Das. [7]) Das. III. 23.

seine Grundsätze.[1]) Die Grundlehren des Judentums, als die der Gottesallmacht, der göttlichen Vorsehung, der Schöpfung aus Nichts, der Unsterblichkeit der Seele u. a. m. haben ihre Wurzeln in den geschichtlichen Thatsachen und sind dadurch jedem Zweifel entrückt. Nur für den im Glauben Irregewordenen, wenn es gilt, ihn durch Verstandesbeweise zum Glauben zurückzufrühren und in Erwägung, daß bei ihm nur Vernunftgründe Eingang finden, zumal er sich nach seiner Abweichung von dem Glauben der philosophischen Forschung zugewendet, darf man, um ihn zurückzuführen, den Weg der philosophischen Forschungen einschlagen.[2]) Auf einer andern Stelle hat er darüber: „Der überlieferte Glaube ist nur für den Mann von Seelenreinheit schön, aber bei Glaubensverirrung ist die Forschung vorzuziehen, besonders wenn sie zur Bewahrheitung des überlieferten Glaubens führt, sodaß alsdann der Mensch beides, Erkenntnis und Ueberliefertes, erhält".[3]) Einen ferneren Gebrauch von dem vernunftgemäßen Denken machte er bei der Erklärung der göttlichen Attribute und der Klarlegung der menschlichen Willensfreiheit als nicht im Widerspruch mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes stehend.[4]) Wir sprechen hier nun von seiner Darstellung und Auffassung der in seiner genannten Schrift behandelten Themen der jüdischen Religion. a) Gott, seine Eigenschaften, Attribute, Benennungen und Anthropophormismen. „Gott!" Das Dasein Gottes wird hier, wie wir bereits angegeben, nicht mittelst philosophischer Argumente, sondern durch geschichtliche Thatsachen erwiesen und gelehrt. Die Offenbarung Gottes auf Sinai in Gegenwart des ganzen Israelitischen Volkes mit seinem ersten Ruf: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Sklavenhause, herausgeführt", sowie die ganze Geschichte des jüdischen Volkes — verkünden das Dasein Gottes. „Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt", waren die Worte, wie Moses seine Sendung dem israelitischen Volke in Aegypten ankünden sollte. „Die Religion des Judentums bedarf nicht der Philosophie zur Bewahrheitung ihres Glaubens" lautete sein sich oft wiederholender Ausspruch.[5]) Nur in der Erklärung der Gott beigelegten Eigenschaften, Attribute, Benennungen und Anthropophormismen u. a. m. sehen wir Jehuda Halevi zum vernunftgemäßen Denken, zur Philosophie, zurückgreifen. Wir hören ihn darüber: „Fern sei es von Gott, daß sich in seiner Thora etwas fände, was der Verstand zurückweisen und als falsch erklärt werden müßte.[6]) Die Gott beigelegten Eigenschaften, wie dieselben sich im biblischen und nachbiblischen Schrifttume vorfinden, haben die Affektionen des Menschen, die durch Gottes Wirkungen hervorgerufen werden, zu ihrer Basis. In Bezug darauf sind die Angaben derselben: Gott ist gnädig, barmherzig, eifervoll u. s. w. Die Verschiedenheit derselben haben wir uns nicht als eine Aenderung in Gottes Wesen zu denken, da Gott unveränderlich ist, sondern rührt von der Vorstellung des Menschen darüber her. Im allgemeinen lassen sich diese Eigenschaften in drei Klassen teilen: 1. die der Wirkungen oder Thätigkeit; 2. die der relativen und 3. die der negativen.[7]) Zu ersten gehören die, welche sich auf Grund von Wirkungen, die man Gott zuschreibt, beziehen, als z. B. reich machen, arm machen, erhöhen oder erniedrigen, eifervoll rächend, gnädig, barmherzig, gewaltig, mächtig u. a. m. Es sind Bezeichnungen aus des Menschen subjektiver Vorstellung von Gottes Wirken, die nichts mit einer thatsächlichen Aenderung in Gottes Wesen zu thun

---

[1]) Das. V. 1. [2]) Das. II. 26. Vergl. den Artikel „Maimonides" über seine Schrift „More Nebuchim". [3]) Das. V. 1. [4]) Siehe über dieselben weiter unten. [5]) Gott, Schöpfung, Offenbarung und Vorsehung sind, nach ihm, die Gegenstände, die durch die geschichtlichen Thatsachen allein erwiesen werden sollen. [6]) Cusari I. cap. 67 und 89. חלילה לאל שתביא התורה במה שידחה הראיה. [7]) Cusari II. 2.

haben. Die zweiten, die **relativen**, sind solche, die eine Verehrung Gottes bezeichnen, als: gepriesen, ruhmreich, hoch, heilig, erhaben u. a. m., es sind Ausdrücke der Ehrfurcht. Auch bei diesen bleibt das göttliche Wesen unberührt, seine ungeteilte Einheit wird durch sie nicht alteriert. Zu den **dritten** gehören die von nur scheinbar positivem Gehalt, deren wahre Bedeutung nicht das positiv Bezeichnete derselben, sondern das Gegenteil davon angiebt, als z. B. lebend, worunter man Empfindung und Bewegung, also leibliche Bewegung, versteht, die auf Gott nicht bezogen werden kann, daher dieser Ausdruck nur in negativem Sinne als nicht regungslos, nicht leblos bedeutet. Ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung „Gott ist Licht", d. h. er ist nicht finster; „Gott ist Einer", d. h. er ist keine Vielheit; „Gott ist der Erste", d. h. er ist nicht nach einem Andern entstanden. Es sind Bezeichnungen, die jede Unvollkommenheit von Gott fern halten sollen. So verstehe man auch unter „Gott sieht", „Gott hört", daß ihm nichts entgeht.[1]) Die Namen oder Benennungen Gottes sind Angaben von relativen Eigenschaften, Attributen, als Ausdrücke der verschiedenen Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen, oder Angaben der göttlichen Wirkungen in Form von göttlichen Eigenschaften. Es gehören hierher die Benennungen Gottes, als 1. Barmherziger, רחום, 2. Gnädiger, חנון, u. a. m. Andere sind: „Elohim", אלהים, Bezeichnung desjenigen, der mit Macht über etwas schaltet und entscheidet, also Herr, Eigentümer, in Beziehung auf Gott als die über die Schöpfung sich erstreckende Gottes-Allmacht; ferner „El", אל, und „Eloa", אלה, bezeichnen Gott als den Urquell aller Kräfte; „Adonai", אדוני, Herr, ist eine Bezeichnung der unmittelbaren Gottesgegenwart in der Anrede; eine fernere Benennung „Herr der Herren", אדני האדנים, und „Gott der Götter", אלהי האלהים, geben an, daß alle in der Welt wirkenden Kräfte Gottes bedürfen.[2]) Eine Ausnahme von diesen Gottesnamen machen die Benennungen Gottes durch: יהוה, abgekürzt אהיה und יה, die nicht wie die andern die menschliche Wahrnehmung, Gotteswirksamkeit zu ihrem Grunde haben, sondern auf Gotteswesen selbst sich beziehen in der Angabe vom „Sein", der „Seiende", „Ewigseiende". In dieser Bezeichnung kannten ihn die Stammväter des israelitischen Volkes, der später durch „Adonai", Herr, stellvertretend ersetzt wurde.[3]) b) **Israel, sein Beruf und seine Auserlesenheit.** Auch hier ist es der historische Boden, auf dem Jehuda Halevi sich bewegt, um die Auserlesenheit Israels nachzuweisen. Das Buch der Geschichte schlägt er auf und die darin verzeichneten Thatsachen legen ihm das Zeugnis von der Auserlesenheit und dem Beruf des israelitischen Volkes ab. Der erste Mensch, Adam, war, da er durch Gott selbst geschaffen wurde, in höchster Vollkommenheit, er war daher gleichsam ein „Sohn Gottes"[4].) Von den spätern Nachkommen wurden die Menschen „Söhne Gottes" genannt, die an geistiger Vollkommenheit ihm glichen. Seth war Adam gleich (1 Mos. 5. 3); Abel sollte es sein, aber da er von Kain getötet wurde, trat „Seth" an dessen Stelle. Mit einigen Unterbrechungen ging diese angeborene Tugendhaftigkeit auf Noah über. Von diesen vererbte sie sich auf dessen Sohn „Sem" und von ihm auf „Abraham", den Stammvater der Israeliten. Nach Abraham war es Isaak und nach ihm Jakob und auf Jakob folgten dessen zwölf Söhne in die Würde der Auserlesenen. Es waren nicht mehr einzelne Männer, sondern eine ganze

---

[1]) Das. Hierzu Cusari V. cap. 12 und cap. 18. [2]) Vergl. Cusari V. cap. 21; besonders das. II. cap. 54. [3]) Vergl. Cusari IV. Hierzu den Artikel „Adonai" Tetragrammaton und „Adonai", sowie „Namen Gottes". [4]) Jehuda Halevi in Cusari II. 14, daselbst sagt er, auch „Seth" war würdig, Gottessohn genannt zu werden. Vergl. Evang. Luc. 3, Ende, wo „Adam" ebenfalls „Gottessohn" bezeichnet wird.

Gesamtheit, bestand aus Berufenen und Auserlesenen zu Trägern der Tugend und Gottesfurcht. Als Träger der Vorzüglichkeit seiner Väter lebte das Volk in Aegypten, es wurde da ein zahlreiches Volk, ein Baum mit zahlreichen Aesten und Früchten. Zu diesen gehörten Moses, Ahron und Mirjam, die Stammhäupter und die siebzig Aeltesten, die sich bis zur Prophetie emporschwangen (4 M. 11. 25). So wurde Israel in seiner Gesamtheit der Offenbarung auf Sinai als würdig erachtet und zum Empfang des Gesetzes wert gehalten. Israel wurde nun zum „Volke Gottes" erhoben, es bildete ein Reich von Priestern. Das Gesetz mit seinen Ge- und Verboten, das Israel erhielt, bildeten die Mittel zur Erhaltung der göttlichen prophetischen Natur in der Mitte des israelitischen Volkes.[1]) Man unterscheidet im Gesetz zwei Klassen: 1. Vernunftgesetze, חוקים השכליים oder מצות und 2. Offenbarungsgesetze, מצות השמעיות.[2]) Zu erstern gehören die gesellschaftlichen auch die ethischen oder weltlichen und politischen, zu den andern rechnet man die Kultusvorschriften oder die Ritualgesetze. Außer diesen kennt man noch eine dritte Gruppe von Gesetzen, die innerlichen oder die seelischen, תורות הנפשיות, zu denen die drei ersten Gebote des Dekalogs u. a. m. gehören.[3]) Von diesen bilden die zwei letzten den Kern des Judentums, welche das göttliche Licht, die Gottesgnade und die Prophetie in Israels Mitte erhalten und befestigen sollen, dagegen sind die Vernunftgesetze, welche die Grundformen zur Konstituierung und Erhaltung des Gemeinwesens bestimmen, aber nicht das Eigentümliche des Judentums ausmachen.[4]) Die Gesetze des Dekalogs sind die Mütter und die Wurzeln der andern Gebote, die als deren Aeste anzusehen sind.[5]) Die Reglung und vielfache genauere Bestimmung derselben nach der Verschiedenheit der Lebensbedürfnisse und sich gestaltenden Verhältnissen giebt das talmudische Schrifttum an, welches die nach erhaltenen Traditionen und Auslegungen genau die Grenzen des Erlaubten und Verbotenen angiebt. Im Gegensatze zum Karäertum (s. d. A.) giebt es da keine Schwankungen, es gewährt dem religiösen Gewissen Beruhigung in der Vollziehung des Vorgeschriebenen.[6]) Das charakteristische des Gesammtgesetzes besteht darin, daß es nicht das Einsiedlerleben fördert, die Ascetik beschränkt, den Trübsinn und die Abgeschlossenheit nicht will, die freudige Stimmung von seinen Bekennern fordert; Maß und Begrenzung werden jeder Herzensregung und Seelenthätigkeit befohlen; im richtigen Gleichmaß sollen die Kräfte des Körpers und der Seele sich entfalten. Zwischen Furcht, Liebe und Freude sollen sich die Empfindungen des Israeliten bei Vollziehung eines Gebotes,[7]) womit er sich seinem Gott nähert, gestalten. Der Fromme soll nach der Lehre des Judentums nicht die Welt fliehen, das Leben verabscheuen und den Tod sich herbeiwünschen, um bald zum ewigen Leben zu gelangen.[8]) c. **Prophetie und Propheten.** Die Prophetie wird als ein übernatürliches Licht bezeichnet, das unmittelbar von dem Gottesgeiste ausgeht; sie bildet die höchste Stufe des Menschen, das höchste Gut, das ihm zu teil wird. Dem Propheten eröffnet sich ein inneres, geistiges Auge, dem sich die Intuition einer höhern Welt erschließt, sich klar und gegenständlich darstellt, gleich dem leiblichen Auge die Sinneswahrnehmung. Die Bedingungen der Prophetie sind: 1. der Boden Palästinas, als des heiligen Landes; ferner die strenge Beobachtung der Gesetze, der sittlichen und religiösen Vorschriften. Das israelitische

---

[1]) Cusari I. cap. 47. 95. 103. IV. cap. 15. [2]) Daselbst II. cap. 48. III. cap. 7. 11. Die Offenbarungsgesetze heißen auch daselbst תורות אלהיות, Göttliche Gesetze. [3]) Das. Vergl. Bacher, Philosophische Bibelexegese XI. S. 124. [4]) Cusari II. cap. 48. III. cap. 7. 11. [5]) Das. II. 28. [6]) Das. III. cap. 50. [7]) Vergl. Cassel, Cusari S. 151, besonders Cusari II. 50. [8]) Das. III. 1—5.

Volk ist vermöge seiner Abstammung und der Gesetzesvollziehung dazu prädisponiert, mit ihm wird in heiligem Lande der prophetische Geist wieder aufleben. Im Exil soll Israel durch Beobachtung des Zeremonialgesetzes die Prophetie vor völligem Erlöschen bewahren. d. Israel im Exile und die Völker. Israels Zerstreuung unter die Völker und seine Knechtes- und Leidensgestalt daselbst ist kein Beweis der Hoffnungslosigkeit oder gar seiner Verwerfung durch Gott. Rühmen sich doch die Christen und die Muhamedaner ihrer Märtyrer, die sie als Beweis der Göttlichkeit ihrer Lehren aufstellen, wenn sie auch in des Menschen Auge verachtet dastehen. Der größte Dulder ist Israel. Er gleicht unter den Völkern dem, was das Herz im Organismus des Menschen ist. Wie das Herz jedes Leiden des menschlichen Körpers am tiefsten fühlt, so wird das jüdische Volk von dem Mißgeschick, das von den Völkern absichtlich oder unabsichtlich ausgeht, am schrecklichsten getroffen. Das Prophetenwort (Jesaia 53. 4): „er trägt unsere Krankheit und unsere Schmerzen sind ihm aufgeladen", hat sich in der Geschichte seines Lebens voll erfüllt![1]) Aber dieses Volk ist trotz seines namenlosen Leidens nicht vernichtet. Von ihm gilt das, was der Prophet Ezechiel von den zerstreuten toten Gebeinen erzählt, daß sie auf des Propheten Wort sich wieder zusammenfanden, Fleisch und Haut annahmen und belebt durch einen Odem aufstanden und ein großes Volk bildeten.[2]) Die Zerstreuung Israels unter die Völcer hat den Zweck, die Völker mit der Gotteslehre und dem Gottesgeiste zu durchdringen. Israel gleicht in dieser Sendung einem Samenkorn, das in die Erde gelegt, eine Zeit lang scheinbar verwest daliegt, in die Elemente der Umgebung verwandelt scheint, wo keine Spur seines früheren Lebens sich erhalten hat, aber zur Zeit, wenn es wieder keimt und sproßt, seine frühere Gestalt erhält, die Hüllen, die es entstellen, von sich wirft, die Elemente läutert und sie nach seinem Wesen umwandelt, bis sie sich allmählich zur höhern Entfaltung erheben. Zur Zeit, wo das Christentum und der Islam das Menschengeschlecht genug vorbereitet haben, werden sie die jüdische Nation als die Trägerin des wahren Lichtes anerkennen, es kommen die Tage, in denen man die Wurzel ehren wird, die früher verachtet wurde. Innig werden sie sich mit Israel vereinen und geläutert in das Messiasreich einziehen, welches die Frucht des Baumes der Erkenntnis ist.[3]) So hat Jehuda Halevi in dieser Beleuchtung „Israel im Exile", die Bestimmung des Christentums und des Islams ausgesprochen, als göttliche Veranstaltung und Vorboten zur Läuterung und Veredlung der Menschheit für das kommende Messiasreich.[4]) e. Die Willensfreiheit. Die Willensfreiheit des Menschen wird in 5 Mos. 30. 15 ausdrücklich anerkannt. „Siehe, ich gebe dir das Leben und das Gute, den Tod und das Böse —, wähle das Leben". Wie sich diese Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit mit dem Glauben Gottes, Allwissenheit, Allmacht, Vorsehung und Vorherbestimmung vereinen lasse —, war eine Frage, die vielfach die Lehrer des Judentums beschäftigte. Die Antwort Jehuda Halevis darauf war: Die Allwissenheit Gottes greift nicht in des Menschen Thun und Lassen ein, ist nicht die Ursache und der Grund desselben; Gott kennt nur im Voraus die Folgen der Handlung, was nichts mit dem Entstehen oder Nichtentstehen derselben zu thun hat. Zwischen diesen liegen die Mittelursachen. Gott überläßt Alles dem Gesetze von Wirkung und Ursachen, wobei jedoch verschiedene Mittelursachen mit ihren oft regellosen Zufällen eingreifen, sodaß die Natur des Möglichen nicht ausgeschlossen werden kann. So haben wir uns ja im praktischen Leben auf verschiedene Eventualitäten vorzubereiten. Der menschliche Wille ist

[1]) Cusari II. 36—44. [2]) Das. II. cap. 34—42. [3]) Das. IV. cap. 23. [4]) Vergl. hierzu „Maimonides", der ebenfalls in seinem Gesetzeskodex dieses ausgesprochen hat.

eins dieser Mittelwesen, die das Gesetz von Ursache und Wirkung nach ihrem Ermessen zu lenken vermögen und für sich in Anspruch nehmen können. Es wird die Allmacht Gottes von der menschlichen Willensfreiheit nicht beschränkt in Betracht, daß die Mittelwesen schließlich doch von Gott abhängen und auf ihn zurückgeführt werden. Ebenso wird die menschliche Willensfreiheit nicht durch Gottes Allwissenheit vernichtet, weil Gottes Wissen als Visionswissen nicht schöpferisch wirkt und so die menschliche Willkür nicht beschränkt.[1]) Hiermit schließen wir hier unsere Arbeit über Jehuda Halevi und bemerken, daß seine Richtung gegen die Vereinbarung der Philosophie mit der Religion des Judentums, sowie die seines Vorgängers Gabirols, die Philosophie nur an sich, aber nicht in Verbindung mit der geoffenbarten Lehre zu behandeln, — nicht von den jüdischen Religionsphilosophen seiner Zeit und später beachtet wurden, sondern sie gleich Saadja und den Gelehrten nach ihm fortfuhren, die Lehren und Gesetze des Judentums philosophisch zu beleuchten und zu begründen. Wir nennen von diesen erst:

V. Abraham Ibn Esra, vollständig Abraham ben Meir Ibn Esra, אברהם בן מאיר אבן עזרא, auch kurzweg Ibn Esra, אבן עזרא. Bedeutender Bibelexeget und Religionsphilosoph der Juden Spaniens, geboren in Toledo 1092, gestorben in Calahorra, an der Grenze von Navarra und Aragonien im Jahre 1167. Wir haben über ihn und seine Schriften einen eigenen Artikel geschrieben, den wir nachzulesen bitten; unsere Arbeit hier ist die Darstellung seiner Religionsphilosophie, wie dieselbe sich zerstreut an verschiedenen Stellen seiner Bibelexegese und zum Teil auch in seiner Schrift „Jessod More“, יסוד מורא, „Untersuchungen über die Gesetze im Pentateuch und deren Gründe“ und in seinem Buche über die Gottesnamen, „Sepher Haschem“, ספר השם, vorfindet. Eine eigens abgefaßte philosophische Schrift hat er nicht hinterlassen. Von den in diesen Schriften behandelten Themen nennen wir: I. Die Lehre von Gott und seiner Einheit. Alles Seiende, sagt er, besteht aus Substanz und Form, aber Gott ist nur Substanz.[2]) So heißt Gott deshalb der Eine,[3]) האחד,[4]) doch auch in dem Sinne, daß er durch sich selbst, nicht durch einen andern sein Dasein hat.[5]) Eine andere Gottesbezeichnung von ihm ist: „Er ist Alles“, mit Hinzufügung: „Er hat Alles erschaffen“,[6]) in dem Sinne, daß er allein die Kraft des Daseins giebt, somit dessen unbedingte Ursache ist.[7]) Dunkel sind jedoch darüber seine Worte im Gedicht: „Der Eine, von dem Alles ist“, was pantheistisch klingt.[8]) Deutlicher sind seine Worte darüber zu 2 Mos. 23. 21 כי הוא הכל ומאתו הכל „denn er ist Alles und von ihm ist Alles“. Aehnlich sind die Bezeichnungen von Gott bei Philo: „Gott ist das All'“.[9]) II. Attribute und Eigenschaften Gottes. Gott als absolute Geistigkeit kann weder Gestalt haben, noch kann ihm irgend welche Form beigelegt[10]) werden. Das Wissen Gottes ist von dem Wissen des Menschen wesentlich verschieden. Bei Gott ist Subjekt und Objekt des Wissens vereint,[11]) bei ihm der Wissende und das Gewußte identisch; also Gott ist der

[1]) Cusari Absch. 5. 20 - 21. [2]) Excurs zum kurzen Kommentar zu 2 Mos. 3. 13 S. 10 od. Prag. Reime und Gedichte S. 42. Zeile 291. [3]) In seinem Kommentar zu 5 Mos. 6. 4. [4]) Zu 1 Mos. 1. 26 השם הוא האחד. [5]) Zu 2 Mos. 23. 20 השם לבדו בלא אחר. [6]) Zu 1 Mos. 1. 26 הוא יוצר הכל יהוא הכל. Vergl. hierzu seine Worte zu 1 Mos. 2. 3 האחד שהוא הכל ומאתו הכל שנתן בהם כוח. [7]) Reime und Gedichte von J. E. S. 52 [8]) Vergl. hierzu den Artikel „Allgegenwart Gottes“ S. 71 in dieser R.-E. [9]) Sein Kommentar zu 2 Mos. 26 1 כי הוא בלא עצם כל דבר לא יתכן שיהיה לו הבנת כל דבר. [10]) Zu 2 Mos. 34. 6 הוא לבדו יודע דעת וידוע. [11]) Zu 1 Mos. 22. 1. 5 Mos. 13. 4.

Wissende und das Gewußte zugleich. Wie das göttliche Wissen mit den biblischen Erzählungen von den Prüfungen Gottes über den Menschen, um dessen Frömmigkeit zu erproben, zu verstehen sei, wird erklärt, daß Gott dadurch dem Gerechten Gelegenheit zu frommen Handlungen und Belehrungen geben will. Andere Attribute, als Gottes Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. a. m. sind Angaben der menschlichen Bezeichnungen von dem Wirken Gottes, also subjektive Auffassungen des Menschen, die nichts objektives von dem Wesen Gottes enthalten. Zu den Angaben der göttlichen Eigenschaften in 2 Mos. 34. 6. 7 bemerkt er, daß die Annahme von der Zahl 13 bei denselben unerweislich sei.[1]) Ueber die Anthropophormismen ist seine Lehre: Der Mensch oder die menschliche Seele hat die Eigenheit, daß sie das Leblose personifiziert und das Geistige versinnlicht,[2]) ein Ausspruch, den wir schon bei Saadja in seinem Emunoth finden.[3]) Seine Beziehung dabei ist auf den talmudischen Ausspruch: „Die Thora redet nach der Sprechweise der Menschen".[4]) III. Die Schöpfung. Die Schöpfung, von der hier gesprochen wird, ist die der sublunarischen Welt, da die der geistigen Wesen, der Seele, der Engel und die der Sphären und der Gestirne als ohne Anfang und ohne Ende gekannt sind.[5]) Nur die Gegenstände und Wesen dieser Welt wurden geschaffen, da die Himmelskörper schon da waren. Von diesen Geschaffenen spricht die Schrift (1 M. 1 und 2).[6]) Die nicht erschaffene Sphärenwelt heißt Ps. 148. 4 Himmels Himmel, שמי השמים. Die sechs Schöpfungstage der Bibel bedeuten die Stufen und die Vorgänge der Schöpfung.[7]) Das Licht wurde erst geschaffen; am zweiten Tage geschah die Bildung der Atmosphären und das Festland wurde sichtbar. Das Licht des ersten Tages war jedoch nur schwach; am 3. Tage daher wurde das Licht voll geschaffen. Die Erde erhielt von oben Kraft und Wärme zum Hervorbringen von Gewächsen. Das Licht wurde am vierten Tag stärker, daß Sonne, Mond und Sterne sichtbar wurden. Am 5. Tage konnte das Wasser schon von lebenden Wesen wimmeln. Das Licht wuchs, sodaß am sechsten Tage das Festland Landtiere hervorbrachte. Vollständig war das Licht am siebenten Tag. Die Bildung der Atmosphären am zweiten Tage geschah folgendermaßen: ein starker Wind trocknete erst das Wasser von einem Teile der Erde, es konnte dieselbe, da das Licht da war, gesehen werden; es entstand durch das Licht die Atmosphäre.[8]) Das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, war nur schwach, wie das Tageslicht am wolkigen Tage.[9]) Ueber das Schöpfungswerk selbst hören wir Ibn Esra gleich seinem ältern Vorgänger Philo in Alexandrien von einer Weltbildung aus einer ungeordneten Masse, dem Chaos der Materie.[10]) Eine fernere Annäherung Ibn Esras an Philo ist seine Annahme, daß Gott fortwährend in der Welt schafft und Schöpfungen hervorbringt;[11]) ein Ausspruch, den Philo an mehreren Stellen hat.[12]) Eine dritte Annäherung an Philo ist, das Ibn Esra die Weltschöpfung nicht unmittelbar, sondern durch Engel vollziehen ließ. So erklärt er 1 M. 1. 1 das Wort „Elohim" daselbst:

---

[1]) Daselbst in seinem Kommentar [2]) Zu 5 Mos. 32. 1, vergl. seinen Kommentar zu 1. Mos. 1. 26. [3]) Emunoth II. 8. [4]) Vergl. seinen Kommentar zu 1 Mos. 1. 26. Der Ausspruch im Talmud ist Berachoth S. 31b. [5]) In seinem Kommentar zu Daniel 11. 12, גופות עולם התיכון לא תחילנה ולא תכלנה, wozu die Worte von Ps. 148. 2 bezogen werden, ויעמידם לעד לעולם. [6]) Ibn Esra in seinem Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 14 S. 28 ed. Friedländer Hierzu im gewöhnlichen Kommentar zu 1 Mos. 1 14. [7]) So im Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 14, edit Friedländer [8]) Ibn Esra zu 1 Mos. 1. 6 S. 26, ed Friedländer. [9]) Das. zu 1 Mos. 4. 1. 4. [10]) Vergl. Hajonah von Senior Sachs I. 73–76. Hierzu Ibn Esras Kommentar zu 1 Mos. 2. 3. [11]) Kommentar zu 2 Mos. 2. 3, השם עושה תמיד. [12]) Philo, Leg. Alleg. 43 D. 47. M. Cherub. 122. Ef. (155); Post. Caini 254. Mo.; Quod rer. div. h. 489. C. 481 M.

„Die Engel werden „Elohim“ genannt, weil die Gotteswerke durch die Engel vollbracht wurden“.[1]) Bei Philo ist es der „Logos“, durch den Gott die Welt geschaffen.[2]) IV. Engel. Zu Engeln rechnet Ibn Esra erstens die Weltseele;[3]) sie werden als obere Wesen angegeben, die keinen Körper haben und nie sterben;[4]) ferner kennt er Engel als die Träger des Lebens in den Himmelskörpern, als die Sternenseelen.[5]) Engel bezeichnet er auch als die Beweger der Sphären, die Sphärengeister, ganz im Sinne der aristotelischen Angabe von ihnen.[6]) Engel sind ferner nach ihm intelligibele Substanzen aus Materie und Form.[7]) Das Dasein der Engel ist nicht erschaffen, sie sind ohne Anfang und ohne Ende, werden ganz aus Gott, Gotteskräfte bezeichnet. Wie der Mond sein Licht ganz von der Sonne erhält, so ist ihr Wesen aus Gott.[8]) V. Mensch, Seele. Auf der Erde ist der Mensch das vorzüglichste Geschöpf; er ist das letzte Werk der Schöpfung, nachdem alles andere für ihn da war;[9]) er wird als Ebenbild Gottes, richtig als Ebenbild der Engel bezeichnet, d. h. er kann, wie sie, unvergängliche Dauer haben.[10]) Der Mensch heißt daher die Welt im Kleinen „Mikrokosmos“.[11]) Der Mensch besteht aus einem Leibe und aus einer himmlischen Seele, die ihn belebt, erleuchtet, trägt und erhält.[12]) Des Menschen Vorzug besteht in seiner Seele.[13]) Dieselbe ist unsterblich und göttlich; sie ist Substanz, nicht accidenz;[14]) sie stammt aus den Höhen des Himmels.[15]) Im Menschen giebt es drei Kräfte: die denkende Seele, נשמה; die animalische Seele, רוח, und die vegetative Seele, נפש. Letztere ist die Kraft des Wachsens. sie hat ihren Sitz in der Leber. Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen, ist das Prinzip der körperlichen Bewegung, sie geht ebenfalls vom körperlichen Stoff aus, und wenn dieser Stoff, der gasartig ist, den Körper verläßt, so stirbt der Mensch. Die denkende Seele ist die höchste, sie hat ihren Sitz im Gehirn.[16]) Deutlicher spricht sich darüber Ibn Esra in seinem Kommentar 2 Mos. 37. 3. 20. 1; ferner das. 28. 37; 5. 21; 20. 15 aus. Die Vernunft, das Denkvermögen, ist in dem Hinterteile des Hirns, woselbst die durch das Gedächtnis angesammelten Begriffe und Ideen sind. Der Sitz des Urteils ist in der mittlern Hirnhöhle. Die Hirnhöhlen an der Stirn enthalten den Gemeinsinn und die daraus entstehenden Wahrnehmungen. Der denkende Teil der Seele unterscheidet sich von den zwei andern, daß er als unkörperlich und unsterblich auch höhern Ursprungs, ein Teil der Weltseele ist, sie hat Präexistenz.[17]) Die denkende Seele hat die Bestimmung, sich mit Wissen zu erfüllen. Sie wird mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen,[18]) bestimmt, göttliche Schrift, Kenntnisse aufzunehmen. Die erworbene Weisheit bildet ihren Vorzug.[19]) Eingehender spricht er darüber in seinem Kalenderbuche ספר העיבור.[20])

---

[1]) J. E., Kommentar zu 1 M. 1. 1, כל מעשה השם ביד מלאכים. Aehnlich in seinem Jessod More von der Schöpfung der Gestirne, הנבראים ביד הנכבדים. [2]) Vergl. den Artikel „Religionsphilosophie“ in Abt. II. dieser R.-E. [3]) Psalmkommentar, Ps. 49. 16; 73. 24, נשמת השמים. [4]) J. E. zu Ps. 73. 24, שאינם גוף ולא ימותו לעולם. [5]) J. E. in dem kürzern Kommentar zu 2 Mos. 23. 20, ואינם גוף רק הכוכבים גופות להם. [6]) Kommentar zu 1 Mos. 1. 1, המניעים הגלגלים. [7]) In seinem Buche von den Gottesnamen, ספר השם, IV. [8]) J. E., Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 1; in seinem gewöhnlichen Kommentar zu 2 Mos. 23. 21, כי שמי בקרבו. [9]) Kommentar zu 1 Mos. 1. 26. [10]) Jesod More VII. S. 27. Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 26. [11]) Kommentar zu Sacharia 12. 1. Reime und Gedichte II. S. 23. [12]) Kommentar zu 1 Mos. 1. 26. [13]) Kurzer Kommentar zu 2 Mos. 23. 20. [14]) Kommentar zu 1 Mos. 1. 26. [15]) Das. zu 2 Mos. 26. 1; ferner zu Koheleth 12. 7. [16]) Jessod More Pforte 7. [17]) Vergl. darüber Ibn Esra zu Ps. 22. 21, בהפרדה מגויתה או תאסף אל הכל. Vergl. auch J. E. zu Daniel 2. 11. [18]) Jessod More X. S. 34. 18. [19]) J. E. in der Einleitung zu Jessod More S. 7a ed. Stern. [20]) Sefer Haibbur edit. Halberstamm, S. 9 Zeile 90.

„Des Menschen Seele hat Gott einen Leib gegeben, der dem Leibe der Welt adäquat ist, einen Mikrokosmos. Die menschliche Seele soll in ihren Palast eintreten und Tag und Nacht mit dessen Hilfe an Verständnis zunehmen und Gott, ihren Schöpfer, erkennen. Fünf Sinne hat der Mensch, mittelst deren er die Formen an den sinnlichen Dingen erkennen soll. Diese Formen werden alsdann stufenmäßig zu abstrakten Begriffen bis sie so geistig werden, wie die Substanz der Seele, endlich mit ihr verwachsen, ihren Inhalt bilden".[1]) VI. Offenbarung, Prophetie und Propheten. Unter Offenbarung Gottes versteht man jede Kundgebung Gottes an den Menschen von seinem Wesen und Walten. Dieselbe kann durch natürliche Mittel erlangt werden, als durch eigenes Nachdenken, das ihm die Erkenntnis Gottes bringt, oder durch Mitteilung der göttlichen Erkenntnis. Ibn Esra spricht daher von zwei Offenbarungen, von der in der Natur bei Betrachtung der Weisheit ihrer Gesetze und deren Festigkeit[2]) und der im eigentlichen Sinne.[3]) Beide führen zu demselben Ergebnis, doch bewirkt erstere ein unverlierbares Eigentum unseres Innern. Aber die dahin gehörenden Menschen, die kraft ihrer eigenen Erkenntnis hierzu sich erheben, bilden nur eine geringe Zahl, daher kann die zweite Offenbarungsweise nicht entbehrt werden.[4]) Die einstimmige Annahme der Gesetze bei der Gottesoffenbarung von Seiten eines ganzen Volkes ist Gewähr für die Glaubhaftigkeit derselben, auch ohne Beistand der Anerkennung durch den Verstand.[5]) Die Offenbarung auf Sinai war eine unmittelbare Offenbarung an ganz Israel, sie unterschied sich dadurch von andern göttlichen Offenbarungen mittelst Engel an die Propheten.[6]) Richtig bemerkt Ibn Esra, daß die Worte zur Bezeichnung dieser unmittelbaren Gottesoffenbarung 2 Mos. 24. 10: „Und sie sahen den Gott Israels", nicht wörtlich, sondern als prophetische Vision zu deuten sind.[7]) So erhielt Israel eine unmittelbare Offenbarung als Ueberzeugungsgrund für alle Zeiten.[8]) Wir kommen nun zu jenen Ideen über Prophetie und Propheten. Den hebräischen Ausdruck für Prophet durch „Nabi" erklärt er nicht in der Bedeutung von „Redner", sondern im Sinne von „Vertrauter Gottes", dem Gott sein Geheimnis vertraut.[9]) Die Stufen der Prophetie, erklärt er ferner, sind viele und verschieden, die man nicht aufzuzählen vermag, da das geistige Vermögen der Männer, welche die Einwirkung des prophetischen Geistes haben, auch verschieden gestaltet ist. Es erhalten manche Weissagungen in einem Nachtgesichte.[10]) Die Propheten nach dem Exile waren auf Visionen angewiesen, die sie sich oft von den Engeln erklären ließen.[11]) Gegenstand der Inspiration ist nur der Inhalt, aber die Sprache, Form und Darstellung der Weissagung ist Sache des Propheten.[12]) VII. Gottesnamen. Seine Erörterung der Gottesnamen giebt er auf verschiedenen Stellen seines Bibelkommentars,[13]) besonders in der Schrift „Haschem", ספר השם,[14]) und in seinem Buche „Jessod More", יסוד מורא, Abschnitt 11. Die Gottesnamen sind nach ihm entweder Eigenamen oder Eigenschaftsnamen.

---

[1]) Vergl. hierzu Jessod More X. S. 341 und auch seinen Kommentar zu 2 Mos. 20. 1 die Einleitung daselbst. [2]) J. E zu Ps. 19. 2. [3]) Das. zu Ps. 19. 8. [4]) Das. zu Ps. 30. 13, כי המשכילים מעטים. [5]) Das. in der Einleitung zu 2 Mos. 20. 1. [6]) Es bemerkt daher J. E. in seinem Kommentar zu 5 Mos. 5. 4, בלא אמצעי, ohne Vermittelung, also unmittelbar. [7]) Kommentar J. E. zu 2 Mos. 24. 10, במראה הנבואה. [8]) Das. zu 2 Mos. 19. 9. [9]) Das zu 2 Mos. 7. 1, nach Amos 37. כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. [10]) So Abraham 1 M. 15. 1; der Seher Gad 2 S. 44. 11. Vergl. Ausführliches in der Einleitung zu Sacharia. [11]) Das. [12]) Vergl. seine Worte darüber in seiner Einleitung zu den zehn Geboten. Deutlicher in seiner Schrift „Sefath Jether" Nr. 84. [13]) Excours zu seinem kurzen Kommentar 2 Mos. 3. 13 S. 10 edit Prag; Kommentar zu 5 Mos. 14. 22; in seinem Excours zu seinem gewöhnlichen Kommentar zu 2 Mos. 3. 15 und das. 33. 23; auch in der Erläuterung zu 2 Mos. 6. 3. [14]) J. E. Kommentar zu 2 Mos. 3. 15.

Zu erstern gehören: 1. יהוה; 2. יה und 3. אהיה. Der erste יהוה bedeutet nach Annahme seines Stammes היה oder הוה „sein“, der „Seiende“, auch der „Seinspendende“, מהוה הכל,) was ihn auch zum Eigenschaftsnamen macht. Diese drei genannten Gottesnamen haben zu ihrem Grunde die vier Buchstaben אהוי, aus denen durch verschiedene Translokationen die obigen drei Gottesnamen gebildet sind. Ibn Esra giebt von ihnen 1. eine symbolische und 2. eine etymologische Bedeutung an. Uns interessiert hier mehr letztere, die wir hier angeben. Gleich seinem Vorgänger Salomo ben Meir, Raschbam, in seinem Pentateuchkommentar hält auch er den Gottesnamen יהוה = יהיה in der Bedeutung „der Seiende“, der sich zu dem Gottesnamen אהיה (oben) gleich der dritten Person dieses Verbs zur ersten. Gott, wenn er von sich selbst spricht, nennt sich: אהיה, „Ich bin“, aber der Mensch, wenn er von ihm redet, bezeichnet ihn: יהיה oder יהוה, „Er ist“, „der Seiende“. Die Abwechselung des ו mit י ist im Hebräischen nicht selten.[1]) Der dritte Name יה ist eine Kürzung desselben und hat dieselbe Bedeutung von יהוה, „der Seiende“.[2]) In dem kausativen Sinne, wo dieser Name in der Bedeutung von „Andern das Sein spendend“ bezeichnet der Name יהוה, „Gott den allein erhabenen, ewigen, dauernd thronenden und vorzeitigen“, durch den Allen die Kraft des Daseins gegeben und erhalten wird.[3]) Zu diesen kennt man in späterer Zeit, meist bei den Mystikern, noch zwei andere Gottesnamen, 1. den zweiundvierziger Namenn (שם בן מ״ב), der bei Ibn Esra unerklärt bleibt.[4]) Dieser 42 buchstabige Gottesname soll vom Hohenpriester am Versöhnungstage im Tempelgottesdienste zu Jerusalem ausgesprochen worden sein.[5]) 2. der Gottesname von 72, שם בן ע״ב, d. h. der von dem Zahlenwert 72. Ibn Esra giebt dafür die drei Namen יהי, יהו und יהוה. Die Gottesnamen, die der göttlichen Wirksamkeit entnommen wurden, sind Eigenschaftswörter, von denen wir schon oben sprachen. VIII. Gesetze. Gegen die Skizzierung der Gesetze durch Zählung im talmudischen Schrifttum als 613,[6]) als 365 Verbote und 248 Gebote, wozu Nachweis und Angaben derselben von Simon Kahiro in seinem Buche „Halachoth Gedoloth“ gegeben wird, erhebt Abraham Ibn Esra seine Stimme über die Unrichtigkeit dieses Verfahrens; er verwirft die Zählung und sagt, daß die Angabe der rein äußerlichen Form des Gebietens und Verbietens sachlich unwissenschaftlich sei, da z. B. das Arbeitsverbot am Sabbat, sachlich ein Gebot der Beobachtung der Sabbatruhe sei.[7]) Die Einteilung der Gesetze, die er vornimmt, ist nach allgemeinen Gesichtspunkten, nach denen sie sich in Bezug auf Grund und Zweck derselben gliedern lassen. Es sind zwei Gesichtspunkte, die er hierzu aufstellt: a. der des Verhältnisses ihres Inhalts zum religiösen und sittlichen Zweck der Gesetzgebung; hierher gehören erstens Gesetze, die im Gemüt des Menschen wurzeln und schon vor der Offenbarung dem Menschen vermöge seines Verstandes bekannt waren; sie sind die der zehn Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebotes. Sie wurden schon vor Sinai beobachtet;[8]) sie sind die Naturgesetze;[9]) b) die nur der Offenbarung ihr Dasein zu verdanken haben, aber nicht an sich schon den Zweck der Religion und Sittlichkeit betreffen; sie sollen nur Erinnerungsmittel an sie schaffen und so indirekt Religion und Sittlichkeit fördern;

---

[1]) So in Koheleth 2. 22. [2]) Vergl. sein Buch „Haschem“ VIII., den Kommentar zu 2 Mos. 3. 15. [3]) Jessod More XII. Anfang. [4]) Kidduschin S. 71a, von dem J. E. in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar spricht, den er jedoch nicht erklärt. W. Bacher in dessen Buch „Babylonische Agada“ S 18 giebt darüber Annäherndes an. [5]) Nach Hai Gaon bei Ascheri zu Joma VIII. § 19. [6]) Mechilta zu Jithro 5 und Maccoth S. 23b. [7]) Jesod more VII. [8]) Kommentar zu 1 Mos. 26. 5. [9]) Kommentar zu 2 Mos. 18. 20 הקשורים בלב שהם העיקר.

sie werden deshalb von ihm verborgene genannt,[1]) weil deren Grund nicht immer angegeben ist. Hierher gehören die Ehegesetze in 3 Mos. 18, die sich nicht für den sittlichen Menschen von selbst ergeben, sondern die mit der höhern Aufgabe Israels stehen, die Heiligung des Lebens zu fördern. Neben diesem Gesichtspunkt stellt er noch einen andern auf, der sich auf das bezieht, was die Gesetze bei ihrer Ausführung vom Menschen fordern, Herz, Worte oder That. Er kennt darnach 3 Klassen von Gesetzen: A. Gebote für das Herz; B. Gesetze für das Wort und C. Gesetze für die That.[2]) Es gehören zu A der Glaube an Gott, die Liebe zu Gott und den Menschen, an Gott hangen, 5 Mos. 11. 22; die Nächstenliebe, keinen Haß nachzutragen, nicht zu lästern u. a. m. Zu B die Heilighaltung des gegebenen Wortes (5 Mos. 23. 24), Unterweisung der Kinder in Religion (5 Mos. 6. 7); nicht falsch zu schwören, kein falsches Zeugnis abzulegen u. a. m. Zu C die zehn Gebote u. a. m. VIII. Willensfreiheit des Menschen. Die Allwissenheit Gottes, die man als Gegensatz zur menschlichen Willensfreiheit aufstellt, beschränkt, nach Ibn Esra, nicht dieselbe, da das Wissen Gottes sich nur auf das Ganze erstreckt; das Einzelne wird von ihm nur gewußt, insofern es zum Ganzen gehört, aber nicht in seiner Eigenschaft als Einzelnes, also wird das Einzelne nur indirekt durch diese gewußt.[3]) IX. Das Wunder. In seiner Besprechung des Wunders befindet sich Abraham Ibn Esra in der Mitte zwischen denen, welche die Angaben des Wunders in dem biblischen und talmudischen Schrifttum nicht in wörtlichem Sinne nehmen, sondern sie rationalistisch zu erklären suchen, und denen, welche die Berichte über Wunder der wörtlichen Auffassung anhangen und keine ausweichende Deutung zulassen. Im Ganzen ist er gegen jede stärkere Hervorhebung und Ausschmückung geschehener Wunder, er bekämpft die dadurch etwa nachfolgende Vertrauensseligkeit auf dieselben im Volke. So erklärt er 1 Mos. 11. 7 „und er verwirrte ihre Sprache“ gegen die Angabe der Agada darüber, als auf natürliche Weise geschehen;[4]) ferner stellt er den Bericht 1 Mos. 46. 27 gegen die talmudische Erklärung als willkürliche Deutung.[5]) In seinem Kommentar zu Josua 10. 12 „Sonne stehe still“ verwischt er durch eine andere Erklärung jede Spur eines Wunders. Auf andern Stellen tritt er gegen die rationalistische Erklärung der Wunder auf. So erklärt er 1 Mos. 3. 1 nach der wörtlichen Angabe: „Die Schlange hatte wirklich einen aufrechten Gang, menschliche Sprache und einen gewissen Verstand“. In seinem Kommentar zu 2 Mos. 14. 27 bekämpft er die Annahme von Ebbe und Flut, es geschah eine thatsächliche Meeresspaltung, der Durchzug durch das Meer war ein volles Wunder.[6]) Auch in seinem Kommentar zu 2 Mos. 16. 13 erklärt er, daß es wirklich „Manna“ gewesen, gegen die Annahme, daß das Manna der Israeliten in der Wüste das Manna war, das in der Medizin oft verwendet wird. Auch zu 2 Mos. 34. 29 erklärt er „das strahlende Gesicht Mosis“ gegen die Annahme Chivis (s. d. A.), daß es ein Widerstrahlen der göttlichen Herrlichkeit aus seinem Angesicht gewesen. Ueber das Wunder im Allgemeinen lautet seine Erklärung. Die Gotteskraft, welche „Engel“ heißt, überschreitet die Grenzen der Natur, sie nimmt unmittelbar Beziehung zu den veredelten Gebilden der Erdenwelt, auf die sie unmittelbar einwirkt. So erklärt er 2 Mos. 13. 21 „Gott zog vor ihnen her“, die Kraft Gottes, der Engel, zog vor ihnen her, ähnlich heißt es ja wirklich 2 Mos. 14. 19

---

[1]) מצות הנעלמות. So in seinem Kommentar zu 2 Mos. 20. 2. [2]) Jessod More VII. und Kommentar zu 2 Mos. 20 2 und 31. 18. [3]) Kommentar zu 1 Mos. 18. 21; ferner in seinem kurzen Kommentar zu 2 Mos. 33. 17. Ferner J. E. zu Ps. 73 12. [4]) In seinem Kommentar daselbst. [5]) Baba bathra S. 120a. Sote S. 12a נולדה בין החומות. [6]) 2 Mos. 14. 29 פלא בתוך פלא דיה.

„Es zog der Engel Gottes vor ihnen her“. In seinem Buche vom Kalender, Sepher Haibbur 10a, lesen wir darüber seine Darstellung des Wunders und dessen Entstehung: „Die Zeichen und Wunder der Propheten stehen nicht im Widerspruch mit der Sinneswahrnehmung oder mit dem gesunden Menschenverstand, aber sind im Gegensatze zu dem Naturgesetz, dessen Unterbrechung durch Gottes Allmacht geschehen könne, was auch die Vernunft anerkennen muß. Gott ist ja der Urheber der hier herrschenden Naturgesetze. So kann Gott die Sonne still stehen lassen (Jos. 10. 12. 13); den Stab Mosis zur Schlange machen u. a. m. Dergleichen Wunder haben nach ihm nichts mit den Werken des Aberglaubens gemein. Entschieden erklärt er sich gegen den Aberglauben von Totenbeschwörung und Zauberei.[1]) Als Unsinn erklärt er den Gebrauch des Gottesnamens zum Zweck der Wunderthätigkeit; auch den Dämonenglauben hält er für eine Verrücktheit u. a. m.[2]) Eine weitere Wiederaufnahme der philosophischen Forschungen zum Ausgleich der Lehren und Gesetze des Judentums mit der Philosophie und dem vernunftgemäßen, freien Denken, geschah durch zwei fernere philosophisch gebildete Gelehrten: Joseph Ibn Zaddik in Cordova und Abraham Ibn Daud in Toledo, die wir nun mit ihren religionsphilosophischen Leistungen folgen lassen.

VI. Joseph Ibn Zaddik, יוסף בן צדיק, Rabbiner, Religionsphilosoph und hebräischer Dichter in Cordova, geboren 1180, gestorben 1249. Er studierte neben der rabbinischen Wissenschaft die aristotelische arabische Philosophie, in die er sich vertiefte und darauf seine jüdisch-religionsphilosophische Schrift: „Olam hakaton“, Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, schrieb. Dieselbe war in arabischer Sprache abgefaßt, wurde jedoch später von Moses Ibn Tibbon hebräisch übersetzt.[3]) Sein Lehrer war der berühmte Gelehrte Isaak Ibn Balia und zu seinen Zeitgenossen zählte man: Isaak Ibn Chajat, Moses Ibn Esra und Jehuda Halevi, Männer, deren Verkehr er manche Anregung verdankte. Bekannt ist, daß er mit ihnen Gedichte wechselte.[4]) Außer der genannten Schrift verfaßte er auch liturgische und weltliche Gedichte.[5]) Eine Logik stellte er ebenfalls in arabischer Spache auf. Außerdem war er ein tiefer Kenner des talmudischen Schrifttums und ein strenger Gesetzesanhänger, was ihn nichtsdestoweniger abhielt, sich mit den philosophischen Schriften Aristoteles und Platos vertraut zu machen. So stand er hochgeachtet seinem Amte als Mitglied des Rabbinatskollegiums vor, aber hatte das Unglück, die Zerstörung der prachtvollen Synagogen der Gemeinden Andalusiens zu erleben, die beim Eindringen der fanatischen Almohaden 1148 vor sich ging. Einige Jahre vorher gehörte er zu den Freunden und Verehrern des Jehuda Halevi, mit denen Joseph Ibn Zaddik ihm bei seiner Abreise nach Palästina entgegeneilte. Nach herzlicher Begrüßung überreichte er Geschenke nebst Huldigungsgedichten und begleitete ihn eine längere Strecke. Uns interessieren hier seine in die philosophische Schrift „Olam hakaton“, die Welt im Kleinen, Mikrokosmos, niedergelegten religionsphilosophischen Ideen und Lehren des Judentums. Der Mensch, der in seinem Organismus Körper und Geist, Sinnliches und Uebersinnliches, Endliches und Unendliches zu einem harmonisch Ganzen verbindet, ist eine Welt im Kleinen, Mikrokosmus, das Abbild der Schöpfungs-

---

[1]) Vergl. seinen Kommentar zu 3 Mos. 19. 31; vergl. Jes. 29. 4. [2]) Das. und siehe „Aberglaube“ in dieser R.-E. [3]) Im Jahre 1854 wurde diese Schrift in der hebräischen Uebersetzung von A. Jellinek in Leipzig herausgegeben. Er schrieb zu derselben eine litterarische Einleitung, die recht lesenswert ist. [4]) Bethulath bath Jehuda S 58–61. [5]) Ueber dieselben siehe: Tachkemoni Pforte 3. Schte Jadoth S. 137b.

welt, der Welt im Großen, Makrokosmos,[1]) sodaß der Mensch durch die Erkenntnis seiner selbst, der Welt im Kleinen, zur Erkenntnis des Weltganzen, des Makrokosmos, hingeführt wird. Die Erkenntnis seines Körpers giebt ihm die Erkenntnis der Körperwelt; aus der Erkenntnis seines Geistes vermag er zur Erkenntnis der geistigen, überirdischen Welt zu gelangen. Beide lehren ihn zur Erkenntnis Gottes, des Weltschöpfers, emporzusteigen; bilden die Basis zu seinem religionsphilosophischen Systeme.[2]) Von seinen Philosophemen und Lehren bringen wir: a. Schöpfung, Gott, der Weltschöpfer! Gleich seinen Vorgängern Saadja und Bachja suchte auch er den Beweis, daß die Endlichkeit der Welt auf einen Schöpfer, Gott, hinweist, in folgendem aufzustellen. Alle Dinge, sagt er, bestehen aus Substanz und Accidenz, die untrennbar sind und nur in ihrer Verbindung existieren. Von diesen wechselt jedes Accidenz fortwährend, es ist endlich und muß daher entstanden sein, desgleichen muß auch die durch die Accidenz existierende Substanz entstanden sein, d. h. sie wurde geschaffen. Der Schöpfer ist der ewig Eine, Gott! In dem Verhältnis des Eins zu den Zahlen, wie dasselbe sie bildet und umfaßt und doch nach Wesen und Begriff von ihnen unterschieden, ein anderes ist, so ist das Verhältnis Gottes zu dem Geschaffenen.[3]) Gott der Weltschöpfer ist seinem Wesen nach unerkennbar, unbezeichenbar. Sämtliche von ihm ausgesagten Eigenschaften in positiver Form, als die im biblischen Schrifttum, sowie die in negativem Sinne, wie die bei den Philosophen — sind nur Notbehelfe zu gewissen Andeutungen für den Menschen, entnommen der göttlichen Wirksamkeit nach Analogie der menschlichen Handlungen.[4]) Auch die Benennung in der Bibel: „Gott der Lebendige",[5]) ist nur im Sinne von „Ewigkeit".[6]) Als Bezeichnung Gottes in der Bedeutung als der für sich ohne Beziehung auf andere Wesen Bestehende kann der Ausdruck „Wahrheit" (Jeremia 10. 10) gelten, den auch die Philosophen für Gott gelten lassen.[7]) Ebenso der Ausdruck: „Sehet, daß ich es bin!"[8]) In seinen Ideen über die Weltschöpfung folgt er der Theorie der Weltschöpfung des Philosophen Gabirols (s. d. A.) von dem göttlichen Willen, den Gott aus sich hierzu ausströmen ließ und mit ihm identisch sei. Von demselben wurde die Welt der Geistigkeit geschaffen, als der Stätte der Seelen der Frommen nach ihrem Tode. Es folgte darauf die Schöpfung der Himmelssphären als Stätte der Engel und endlich wurde die untere Welt, die des Werdens und Vergehens, hervorgebracht. Sie bestehen mit ihren Wesen aus Materie und Form, sodaß die körperliche Welt eine körperliche und die geistige eine geistige Substanz mit ihren Accidenzen hat. Vier Elemente hat die untere Welt zu ihrem Bestehen, welche entgegengesetzte Bewegungsrichtungen nach oben oder nach unten haben. Ein fünftes Element haben die Körper der Himmelssphären, wie die kreisförmige Bewegung es darthut.[11]) Eine fernere Eigentümlichkeit dieser Welt mit den Himmelssphären ist, daß sie beseelt sind und eine höhere Gotteserkenntnis als der Mensch haben.[12]) b. Der Mensch, seine Vorzüge und seine Willensfreiheit. Der Mensch, der aus Körper und Geist zusammengesetzt ist, von denen jedes eine besondere Substanz hat, bildet in seiner Zusammensetzung, wie wir bereits oben erwähnt haben, eine Welt im Kleinen, Mikrokosmos, ein Abbild der Welt im Großen, des Universums, Makrokosmos. Die Seele ist aus der Welt des Geistigen, sie kehrt, wenn sie fromm

[1]) In den Midraschim wiederholt sich diese Vorstellung. Siehe den Artikel „Urmensch" in dieser R.-E. und „Adam" im Geist der Agada. [2]) Vergl. Traktat 2 S. 20 ff. S. 41. [3]) Olam hakaton Traktat II. S. 40 und III. S. 47. [4]) Daselbst S. 55. [5]) 2 K. 19. 4; 4 Mos. 14. 28. [6]) Olam hakaton S. 50. [7]) Das. Vergl. Kaufmann S. 333 f. [8]) 5 Mos. 32. 39. [9]) Das. Traktat II. S. 89. [10]) Das. II. S. 8. [11]) Das. I. S. 10 ff. [12]) Das. S. 11.

gewesen, nach ihrer Trennung vom menschlichen Körper, zur geistigen Welt zurück.[1]) Zwei entgegengesetzte Triebe hat der Mensch, einen Trieb zum Guten, den zum Vernünftigen, und den anderen zum Bösen, zu niedrigen Begierden, letzterer soll von der Vernunft niedergehalten und besiegt werden.[2]) Die fromme Seele hat vier Eigenschaften, Tugenden: Erkenntnis, Gerechtigkeit, Beharrlichkeit und Demut.[3]) Zwei von diesen, Gerechtigkeit und Demut, werden als die zum Heil führenden bezeichnet.[4]) In diesen werden auch die zwei andern: Erkenntnis und Beharrlichkeit als mitbegriffen gehalten,[5]) denn ohne diese zwei sind Gerechtigkeit und Demut unausführbar.[6]) Ferner sind Gebote und Verbote des Gesetzes, die geoffenbarten, als auch die der Vernunft, die dem Menschen irdisches und jenseitiges Heil zuführen.[7]) Das Streben des Menschen sei nach dem höchsten Gut; es ist dies die Pflicht, in Gottes Wegen zu wandeln, Gott ähnlich zu werden.[8]) Die Vollziehung der Gerechtigkeit ist eine der schönsten Tugenden, die ein Wandeln in Gotteswegen bildet, denn durch Gerechtigkeit bestehen alle Geschaffenen.[9]) Daher das Gebot: „Seid heilig, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott!"[10]) So wird als erste Pflicht des Menschen angegeben, seinen Geist zu pflegen, sich Weisheit und Einsicht zu verschaffen, denn nur dadurch vermag er Gott würdig und geistig zu verehren. Die Gotteserkenntnis, das Höchste alles Wissens, wird als das Erhabenste bezeichnet, zu dem der Mensch emporzusteigen habe, wir erlangen durch sie das vollkommene Gute. Die Schrift und die Vernunft lassen es nicht an Mahnungen hierzu fehlen. Die Mahnungen der Schrift darüber sind: „Erkennet den Ewigen";[11]) „Suchet mich und ihr werdet leben";[12]) „Habet acht, den Ewigen zu erkennen".[13]) Die Vernunft des Menschen giebt die Nachteile genugsam an, die dem Menschen durch Vernachlässigung des Suchens nach Gotteserkenntnis erwachsen; es geht ihnen die rechte Vorstellung von Gott ab. So verehren viele eine körperliche Gestalt als Gott. Dieselben glauben, daß ohne Körper nichts existieren könne; es geht ihnen die Idee des Geistigen völlig ab.[14]) Andere halten Gott als „Licht"[15]) und verehren ihn unter dieser Vorstellung. Doch ist das Licht nur ein Accidenz eines leuchtenden Körpers. Endlich wird von dem vorzüglichsten Gut des Menschen, von der Willensfreiheit, gesprochen. Die Erörterung darüber stellt sich die Beantwortung der Frage als Aufgabe, ob die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit nicht im Widerspruch mit der Allwissenheit Gottes stehe. Dieselbe lautet: Die Willensfreiheit des Menschen könne nicht durch das Vorherwissen Gottes aufgehoben oder beschränkt werden, da es der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen würde, dem Menschen Gesetze vorzuschreiben und über ihn bei Uebertretung derselben Strafe zu verhängen, da er doch wußte, daß sie übertreten werden;[16]) dem Menschen fehlte alsdann jede Freiheit zur That oder zur Unterlassung derselben, er mußte ja so handeln, wie es der Allwissenheit Gottes offenbar war.[17]) Die Vergeltung selbst wird von ihm nicht leiblich, sondern geistig dargestellt, da nur das Geistige Lohn für die Seele sein kann, nämlich, daß sie zur geistigen Welt zurückkehrt, um mit ihrem Urquell, dem Allgeiste wieder vereint zu werden. Eine Strafe für die Seele würde nur die sein, daß sie, befleckt durch die Sünden, zu ihrem Urquell nicht zurückkehren könne.[18]) Die Totenauferstehung, wo eine Vereinigung der Seele mit dem menschlichen Körper stattfinden soll, um vereint sich des Verheißenen zu freuen, wird, wie später Moses Maimoni (s. d. A.) angiebt, als eine Zwischenzeit gehalten, welche das Leben

---

[1]) Das. S. 35. [2]) Das. S. 67. [3]) Das. S. 36. [4]) So auch in Zephania 2. 3: „Suchet Gerechtigkeit, suchet Demut". [5]) Das. S. 36. [6]) Das. S. 38. [7]) Das. S. 61 u 62. [8]) Das. S. 61. Vergl. Jesaia 2. 3; Jeremia 9. 23; 22. 16. [9]) Nach 5 Mos. 32. 4. [10]) 3 Mos. 19. 2. [11]) Jeremia 31. 34. [12]) Amos 5. 4. [13]) Hosea 6. 3. [14]) Olam katon S. 42—43. [15]) Das. S. 43 [16]) Das. Traktat 4 S. 60. [17]) Das. S. 61. [18]) Das.

der Seele im Jenseits, im Reiche des Geistigen, auf eine Zeit unterbricht, um in die Messiaszeit (s. d. A.), die Jahre des Messiasreiches, einzuziehen.[1]) Nach Beendigung desselben gehen die Seelen wieder in das Jenseits über, um sich der geistigen Seligkeiten ferner zu erfreuen.[2])

VII. Abraham David Halevi Ibn Daud, אברהם דוד הלוי, Gelehrter in Toledo aus den Reihen der berühmten Männer Spaniens von 1110—1180, der in der Arzneikunde, Geschichte und Philosophie Würdiges geleistet hat. Wir verweisen über mehreres von ihm auf den Artikel „Abraham Ibn Daud", den wir nachzulesen bitten, und gehen zur Angabe seiner Leistungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie über. Seine religionsphilosophische Schrift, die er in arabischer Sprache 1161 verfaßte, die später hebräisch von Salomo Ibn Labi übersetzt wurde, hat den hebräischen Titel „Haemuna Harama", האמונה הרמה, „der erhabene Glaube". Deutsch hat dieselbe Simson Weil im Jahre 1852 übersetzt und herausgegeben. In dieser Schrift ist er ein eifriger Anhänger und würdiger Vertreter der aristotelischen Philosophie in ihrer arabischen Umbildung unter den Juden Spaniens. Im Gegensatz zu Jehuda Halevi, von dem wir soeben gesprochen, der in seinem Buche Cusari von keiner Vereinbarung der jüdischen Religion mit der Philosophie wissen will, sondern die Gesetze, Lehren und Dogmen des Judentums an sich und durch sich selbst zu erklären und darzustellen sucht, sehen wir ihn gleich seinen Vorgängern Saadja, Bachja Ibn Pakuda u. a. m. dem Grundsatz huldigend, daß die wahrhafte Philosophie und die jüdische Religion, das vernunftgemäße richtige Denken mit den Lehren und Gesetzen des Offenbarungsglaubens sich in voller Uebereinstimmung befinden.[3]) So ermüdet er nicht, die Resultate seiner Philosopheme durch Aufstellung von biblischen Aussprüchen zu bewahrheiten; auch deutet er die Worte der Schrift: „Denn sie ist eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker",[4]) daß sich diese Worte auf die Uebereinstimmung der Offenbarungslehren mit den Lehren der Weltweisheit, der Philosophie, beziehen.[5]) „Es ist ein verbreiteter Irrtum", sagt er, „daß die Beschäftigung mit philosophischen Spekulationen gefahrbringend für den Glauben sei. Die „wahre Philosophie" führt nicht nur vom Glauben ab, sondern ist vielmehr geeignet, den Glauben zu festigen und zu kräftigen. Die wichtigsten Grundlehren des Judentums stehen mit den Lehren der wahren Philosophie in innigster Uebereinstimmung, daher die Pflicht des denkenden Israeliten, sich dieser Uebereinstimmung bewußt zu werden, und wo dennoch ein Widerspruch zwischen Glauben und Denken hervorzutreten scheint, kann ein Ausgleich stattfinden. Nur eine oberflächliche Beschäftigung mit der Philosophie ist für den Glauben gefahrbringend.[6]) Von den Themen, die in seiner genannten Schrift behandelt werden, bringen wir: a) Gottes Dasein. Der Beweis für Gottes Dasein wird hier aus dem Begriff der Bewegung hergeleitet; es ist ganz der aristotelische, den er anführt; er lautet: Alles, was sich bewegt, wird von einem Andern in Bewegung gesetzt. Gehen wir weiter und suchen nach dem Ersten, von dem die Bewegung ausging, so gelangen wir schließlich zu einem Wesen, das in Bewegung setzt, aber selbst unbewegt ist. Dieses unbewegte Wesen, movens immobile, muß über Zeit und Raum hinausragen, unkörperlich und unendlich

[1]) Das. IV. S. 60. [2]) Das. S. 75. [3]) Lautet ja die volle Ueberschrift, die gewiß vom Verfasser herrührt: ספר האמונה הרמה המביא הסכמה בין הפילוסופיא והדת, „das Buch, der erhabene Glaube", das die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion darthut. So äußert er sich am Ende des Absch. II. „Wisse, daß unsere Lehren der Thora voll mit der Philosophie übereinstimmen". Dasselbe schon früher daselbst in 4, דעתנובתורה המסכמת עם הפילוסופיא אמיתית. [4]) 5 Mos. 4. 6. [5]) Einleitung am Ende. [6]) Einleitung zu Emuna Rama.

sein, ist Gott. Ein anderer Beweis ist der aus dem Begriff der möglichen und notwendigen Existenzen. Alles, was von einem Andern zur Existenz gebracht wird, ist aus sich selbst, indifferent gegen Existenz oder Nichtexistenz, ist contingent, es bedarf eines Andern, der es aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt und zur Existenz bestimmt. Ist nun dieses Andere, das hervorgebracht hat, nicht minder contingent, so bedarf es eines Dritten, der dessen Existenz bewirkt. Gehen wir so weiter, so gelangen wir endlich zu einem Wesen, das notwendig durch sich selbst existiert. Dieses durch sich selbst Seiende muß einzig und einfach sein, es ist Gott![2]) b) Attribute Gottes, Einheit, Einzigkeit nebst andern Gott beigelegten Eigenschaften. Als Erstes hier bringen wir seinen Ausspruch: „Wisse, daß die wahrsten Aussagen und Attribute für Gott die negativen sind".[3]) Als Erklärung hierzu heißt es bei ihm: „Wie Gottes Wesen über alle Wesen erhaben ist, so sind seine Eigenschaften über alle Eigenschaften erhaben, dieselben sind nicht außerhalb seines Wesens, sein Wesen ist nichts anders als seine Eigenschaften".[4]) Wir erfahren durch sie nichts Positives von seinem Wesen, sondern nur Negatives, d. h. wir werden durch sie belehrt, daß Gott nicht so ist, wie wir ihn möglicher Weise hätten denken können. So bedeuten die Eigenschaften: „einfach" d. h. er ist nicht mehrfach; „einzig", daß es nichts ihm Gleiches giebt. Die biblischen, in positiver Fassung bezeichneten Eigenschaften und Aussagen von Gott sind volkstümliche Redeweisen nach dem Verständnis des gemeinen Mannes und müssen negativ oder metaphorisch aufgefaßt werden. Es könnte nur die „Einheit" von Gott in dem Sinne als Ausdruck des ganzen Wesens von Gott positiv möglich gesagt werden, doch auch da bliebe noch zu erklären, da das Wesen Gottes für den Menschen unfaßbar wird. Ausgenommen hiervon sind die relativen Attribute, da sie nicht Gottes Wesen, sondern nur sein Verhältnis zur Welt zum Ausdruck bringen.[5]) Gewöhnlich sind die Attribute erster Klasse acht: Einheit, Dasein, Wahrheit, Ewigkeit, Leben, Wissen, Wollen und Macht.[6]) c) Das Weltganze, Universum, drei Welten, Sphären, Intelligenzen, geistige Wesen, Geister, Engel, Weltleitung, Mittelwesen. Gleich der aristotelischen Philosophie kennt und spricht auch Abraham Ibn Daud von dem Universum und den drei Welten desselben. Diese sind: 1. die sublunarische Welt, die Welt unter dem Monde, die niedere, die Welt des Werdens nnd Vergehens; 2. die der Himmelswelt, die Welt der Sterne und der Planeten und 3. die Welt des Geistigen, der Geisterwelt, wo sich die Urvernunft oder die thätige Vernunft, שכל הפועל befindet, von der die Anregung zum Denken im menschlichen Geiste ausgeht. Im jüdischen Schrifttume heißt diese Urvernunft „Heiliger Geist" (Emuna Rama S. 70 unten). Den Himmel, den Mond und die Planeten dachte man sich als beseelte Wesen. Jedes hat seine Sphäre, jede Sphäre hat ein geistiges Wesen, das ihr vorsteht, sie leitet und beherrscht. Die Weltleitung und das fortwährende Schaffen und die Wirksamkeit Gottes dachte er sich in folgendem Vorgang. Zwischen Gott in seiner absoluten Einheit und der sublunarischen Welt sind die aus Gott emanierten Geister, Engel und Intelligenzen als Mittelwesen, welche die von Gott emanierende Einwirkung und Bewegung dem Universum mitteilen, übermitteln. Auch soll von ihnen die niedere Welt erschaffen worden sein.[7]) So steht, wie wir bereits erwähnten, jeder der neun Himmelssphären ein Sphärengeist vor, von dessen Emanation sie bewegt und versorgt wird. Im biblischen Schrifttum heißt derselbe „Engel", der eine geistige

---

[1]) Emuna Rama S. 46 Text. [2]) Emuna Rama II. S. 47 u. 48 Text. [3]) Das. S. 65. [4]) Kaufmann, Attributenlehre S. 331. Emuna Rama S. 31. [5]) Das. S. 54. [6]) Das. S. 52. [7]) Das. S. 43.

Kraft, eine immaterielle Vernunft ist. Zu diesen Sphärengeistern gehört als zehnter die thätige Vernunft, שכל הפול, νοῦς ποιητικος, welche die Seele emaniert und die potentierte Vernunft des Menschen zur aktuellen entwickelt; sie steht der Erde und allem Irdischen vor. Von der genannten „thätigen Vernunft" kommt die prophetische Inspiration.[1]) d. Die Schöpfung. Allem Werden und Entstehen, sagt er, geht die Annahme einer ersten Materie voraus, welches das Beharrende in allen Veränderungen ist. Wir glauben, fährt er fort, Gott habe erst diese Urmaterie geschaffen. So hat ja jeder Werkmeister vor Allem dafür zu sorgen, daß das Material zu seinem Werke herbeigeschafft werde. Nachdem Gott die Urmaterie geschaffen hatte, stattete er sie mit der Form der Körperlichkeit aus. Nach der Schöpfung der allgemeinen indifferenzierenden Körperlichkeit folgte die Schöpfung der Formen der ersten differenzierenden Körper d. i. der Elemente. Darauf folgte die Verbindung der Formen mit der allgemeinen Körperlichkeit als ihrem Stoffe; es entstanden die Elementarkörper: das Wasser, das Feuer und die Erde. Eine aufeinanderfolgende Reihe göttlicher Schöpfungsakte traf ein. Das erste Produkt der Schöpfung war die erste Materie, die den Stoff bildete, durch dessen Vereinigung mit der Form der Kohärenz, die allgemeine Körperlichkeit entstand. Zum ferneren Fortgang der Schöpfung traten zu der allgemeinen Körperlichkeit als Stoff die differenzierten Formen der Elemente hinzu, aus deren Verbindung die Elementarkörper hervorgingen, worauf durch wechselseitige Verbindungen der Elementarkörper mit einander die irdischen Dinge entstanden. So habe er, wie er selbst erklärt, nur die Reihe der Schöpfungswerke darlegen wollen, die unsere Vernunft in Betracht der Wesensverschiedenheit der geschaffenen Dinge unterscheidet. e) Die Seele. Die Seele ist unkörperlich; es kann daher von ihr eine eigentliche Definition nicht gegeben werden. Wir vermögen sie nur in ihrem Wirken kennen zu lernen und darnach sie uns zu bestimmen. Nach der Führung oder der Bewegung, die der Körper von ihr erhält, bildet sie die Vollendung des Körpers. Die Seele ist ein immaterielles Wesen; man kennt eine vegetative Seele, die der Pflanze; sie ist die niedrigste; höher ist die animalische Seele, die des Tieres, und die höchste Stufe erreicht sie beim Menschen, sie ist die vernunftbegabte, intelligente Seele. Diese unterscheidet sich von den genannten zwei andern Seelen, daß sie nicht, wie jene, mit dem Körper abstirbt, sondern durch Erkenntnisse und Erfahrungen zu einer Vernunft wird, die wegen ihrer Thätigkeit nicht an ihren Körper gebunden ist und nach dessen Tod getrennt fortlebt, Unsterblichkeit erlangt; sie ist eine Emanation von der „thätigen Vernunft", שכל הפועל, und kehrt nach ihrer Trennung vom Körper zur geistigen Welt zurück. Die Seele steht mit der Geisterwelt in innigem Zusammenhange, von der sie Anregung erhält und durch sie zur höchsten Stufe der Erkenntnis gelangen kann. Auf dieser Verbindung der menschlichen Seele mit der Urvernunft, der thätigen Vernunft, beruht die Gottesoffenbarung an den Menschen, die Prophetie. Weiter werden die Annahme von einer Präexistenz der Seele, sowie die von der Seelenwanderung in Abrede gestellt. f) Die Prophetie und das Prophetentum. Die Prophetie hat das Vorherwissen vom Eintreffen zukünftiger Ereignisse zu ihrem Grundbegriffe. Das Wissen der geistigen Wesen, als der Engel und der Geisterwelt überhaupt, unterscheidet sich von dem des Menschen, daß es keine Zeitschranken hat, Vergangenheit und Zukunft liegen ihm so offen und klar vor, wie die Gegenwart. Die Seele daher, deren Herkunft die Geisterwelt ist und selbst ein gestiges Wesen bildet, ist für den Empfang eines solchen Wissens befähigt; es

[1]) Emuna Rama II. Kap. 1—3.

ist die Prophetie, das Wissen künftiger Ereignisse. Von der oben genannten höhern Vernunft, der thätigen Vernunft, שכל הפועל, geht, wie wir schon oben erwähnten, die Prophetie an die menschliche Seele aus. Geistige Begabung, eine von jeder Sinnlichkeit geläuterte Seele, sowie sittliche Reinheit des Menschen überhaupt sind ihre Hauptbedingungen. In seinem Buche Emuna Rama S. 74 Text, bringt er die Angabe der sittlichen Vorbereitung zur Erlangung der Prophetie nach der Tradition in der Mischna: Die Reinheit führt zur Lauterkeit, diese zum religiösen Eifer, dieser zur Enthaltsamkeit, diese wieder zum Empfange des heiligen Geistes.[1]) Die Identität des heiligen Geistes mit der Urvernunft, thätigen Vernunft, שכל הפעל, haben wir bereits oben angegeben. Bei allen diesen Befähigungen des Menschen wird die Prophetie noch als Gabe der göttlichen Gnade angesehen, vermöge derselben sie in Wirklichkeit tritt. So wird sie dem Würdigen nicht vorenthalten. Jedoch ist ihre Offenbarung abhängig vom Ort, als Palästina, von der Zeit und dem Volke, aus dessen Mitte der Mensch hierzu bestimmt wird, als aus Israel und auch von einem andern Volke, wenn es schon eine Anzahl von Propheten hatte.[2]) Es werden mehrere Stufen oder Grade der Prophetie gekannt. Der niedrigste Grad derselben ist die Prophetie in Träumen. Die Seele kann da, weil sie im Schlafe von den sinnlichen Einflüssen befreit ist und so keinen Störungen derselben ausgesetzt wird, ungestört die Ausstrahlungen von der Geisterwelt auf sich einwirken lassen und das Zukunftswissen empfangen. Die Träume enthalten einen in Bilder gehüllten Inhalt,[3]) der durch die Vernunft gedeutet werden muß (Daniel 5. 16). Höher ist die Traumprophetie ohne bildliche Einkleidung, als die von Abraham.[4]) Neben diesen sind auch die in schlafähnlicher Traumvision.[5]) Der höhere Grad ist der im wachenden Zustande des Menschen, wovon es auch mehrere Arten giebt, als die in Bilder gekleideten Visionen; die Bilder entstehen durch die stärkere Einbildungskraft des Propheten,[6]) die er nur selbst sieht, aber nicht seine Umgebung zur Zeit.[7]) Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat der Prophet, wenn er sich auf die durch ihn vor allem Volke vollzogenen Wunder berufen kann; ein Vorbild hierzu ist Moses (5 Mos. 32).[8]) Als Prophet erlangte er den höchsten Grad der Prophetie, er besaß hierzu die zwei Grundtugenden: Gerechtigkeit und Demut in höchster Vollkommenheit.[9]) Der Prophet Maleachi ist der letzte der Propheten, zugleich das Siegel und der Schluß des Prophetentums.[10]) g) Das Gesetz und die angeblich mögliche Abrogation desselben. Von dem Gesetze in seiner Gesamtheit und seiner Einzelheit spricht er auf zwei Stellen: 1. im Traktat II. 11 und im Traktat III. bei der Aufstellung einer Ethik. Auf erster Stelle giebt er die Gruppierung der Gesetze in zwei Hauptklassen: 1. in Vernunftgesetze, שכליות oder מושכלים, und vernommene Gesetze, Traditions- oder Zeremonialgesetze, שמעיות, die mit der Vernunfterkenntnis wenig oder garnichts zu thun haben.[11]) Zu erstern gehören die Gesetze, die infolge ihrer Vernunftgemäßheit ihre Beglaubigung in sich haben. Es gehören zu ihnen die Gesetze der Moral, die Gesellschaftsgesetze und die der staatlichen Ordnung überhaupt.[12]) Zur zweiten Klasse rechnet man meist das Zeremonialgesetz. Ausführlicheres über das Gesetz giebt er im dritten Traktat in der Aufstellung der Ethik des Judentums. Die Gesetze werden da in Bezug auf ihre

---

[1]) In etwas veränderter Fassung hat diese Angabe Mischna Sota 9. 15, vergl. hierzu auch Gemara Sota 49b, Aboda Sara S. 20b. [2]) Emuna Rama S. 70. [3]) Als z. B. Daniel 7. 1; 5. 16. [4]) 1 Mos. 15. 12. [5]) Vergl. Emuna Rama S. 72 und S. 73 דמות כפייה und דמות נפילה. [6]) Vergl. Ezechiel 21. 5. [7]) Vergl. Daniel 10. 7; Ezechiel 8. 1. Emuna Rama S. 71—73. [8]) Das. S. 76. [9]) Das. S. 75. [10]) Das. S. 76. [11]) Das. S. 75. [12]) Daselbst.

Vollziehung genannt und angegeben, als: 1. Gesetze gegen Gott und 2. Gesetze gegen den Menschen. Die Thora, sagt er, hat die Angaben zur Lebensführung des Menschen, bestehend aus mehreren Teilen.[1]) Der Dekalog mit seinen zwei Tafeln hat nach dieser Angabe: auf der einen Tafel die Gesetze gegen Gott, da auch das Gebot der Elternverehrung zur Gottesverehrung hinführt.[2]) Auf der andern sind die Gesetze gegen den Menschen.[3]) Das erste Gebot mit seinem Rufe: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt", bezeichnet das Walten Gottes in den Geschicken der Menschen gegen den astrologischen Glauben, daß die Gestirne Einfluß auf des Menschen Geschick haben. Das dritte Gebot hat die Ehrfurcht vor Gott zur Basis. Das vierte Gebot von der Sabbatheiligung führt zur Anerkennung Gottes als des Weltschöpfers gegen die Annahme der Unerschaffenheit und Weltewigkeit.[6]) Das fünfte Gebot, das in den Eltern die Urheber unseres Daseins und Wohles zu erkennen lehrt, erinnert an Gott, dem wir Alles zu verdanken haben, also gleichsam eine Anleitung zur Gottesverehrung.[7]) Von andern hierher gehörenden Gesetzen nennt er: die Liebe zu Gott (5 Mos. 6. 5); ferner Gott zu ehrfürchten (5 Mos. 10. 20). Sinnliche Zeichen, die uns an Gott und zur Erfüllung seiner Gebote mahnen, sind die Gebote der Tephilin (s. d. A.), der Tierpfostenschrift (s. d. A.) und der Schaufäden.[8]) Die Gesetze gegen den Menschen, sowie die gesellschaftlichen Gebote überhaupt, haben an ihrer Spitze das Gesetz der Nächstenliebe.[9]) Zu dieser Klasse nennt er die Gesetze über Gerechtigkeit und Redlichkeit, Hülfeleistung, Krankenpflege, Leichenbestattung u. a. m.[10]) In Bezug auf die Beobachtung der Ritualien, also der Zeremonialgesetze, hat er den Spruch: „Der Mensch forsche und grüble nicht, halte jedoch nichts für bedeutungslos, vielmehr soll der Gläubige bedenken, daß auch die Ritualbestimmungen von demselben Gesetzgeber kommen, der die andern wundervollen Gesetze geoffenbart hat, sie können daher nicht bedeutungslos sein.[11]) Was die Frage der Abrogation der Gesetze betrifft, so erklären Viele, daß die Abrogation eines von Gott geoffenbarten Gesetzes unvereinbar mit der philosophischen Auffassung der Einigkeit Gottes sei. Die Abrogation setze eine Veränderung des göttlichen Willens voraus, die ihren Grund in einer neuen Erkenntnis habe, die bei der Offenbarung der Gesetze noch nicht vorhanden war. So wären der Wille und das Wissen Gottes Attribute als von seinem Wesen verschieden. Abraham Ibn Daud hält diesen Grund nicht als schwerwiegend, da die Gesetzeslehrer der nachbiblischen Zeit, also die Talmudlehrer, nicht prinzipiell eine Unmöglichkeit der Abrogation ausgesprochen haben.[12]) Wäre daher, meint er, das Gesetz ohne jede Zeitbestimmung angegeben, so könnte man vielleicht annehmen können, daß ein Gebot, das zu einem bestimmten Zweck gegeben, nach Erfüllung dieses Zweckes durch eine andere Offenbarung aufgehoben werden könne. Aber grade das Zeremonialgesetz wird ausdrücklich als mit Bedingung von dauernder Verbindlichkeit für ewige Zeiten gegeben.[13]) Es ist daher die Annahme der Möglichkeit einer Abrogation des Gesetzes völlig ausgeschlossen. Ausdrücklich hebt der Prophet Maleachi die Verbindlichkeit des Gesetzes hervor in seiner Schlußmahnung: „Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners, Gesetze und Rechte, die ich ihm auf

---

[1]) Daselbst S. 102 oben התורה היא הנהגה מחוברת מחלקים רבים. [2]) Aehnliches stellen auch auf Philo, de decalogo § 23 und Abraham Ibn Esra in der Einleitung zu 2 Mos. 20. [3]) Emuna Rama S. 99. [4]) Das. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Vergl. auch Ibn Esra zu 2 Mos. 2. 20. Einleitung. [8]) Siehe „Mesusa" und „Zizis". [9]) Emuna Rama S. 100 ותחלת זה אהבת הרע כנפשו. [10]) Das. S. 101. [11]) Das. S. 102. [12]) Vergl. den Artikel „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung", „Dispensation vom Gesetz" in dieser R.-E. [13]) 2. Mos. 31. 17, das Sabbatgesetz; das Fettgenußverbot in 3 Mos. 17; bei dem Versöhnungsfest in 3 Mos. 16. 89.

Horeb befohlen habe".[1]) h) **Vorsehung und Allwissenheit Gottes und die menschliche Willensfreiheit.** Die Vorsehung Gottes im Sinne von Vorherbestimmung und die menschliche Willensfreiheit sind zwei Gegenstände, die sich zu widersprechen scheinen, das Eine schließt scheinbar das Andere aus. Die Lösung dieses Widerspruches führt uns zur Erklärung der Erscheinung des Guten und Bösen in der Welt. Nach der Annahme einer göttlichen Vorsehung, die Alles im Voraus bestimmt, müssen das Gute und Böse Werke der Vorsehung sein, was nicht möglich ist, da ein Subjekt niemals Träger zweier entgegengesetzten Wirkungen sein kann. Nur der Mensch, weil er eine Zusammensetzung von Geist und Leib bildet, vermag Gutes und Böses hervorbringen, aber bei Gott als reine Geistigkeit kann dies nicht stattfinden. Woher das Böse, da Gott als gut gehalten wird? — Die Antwort darauf ist: Das Böse ist nach seinem Grundbegriff nichts Positives und Reales, sondern ist eine Folge der Abwesenheit des Guten,[2]) es bedarf keines verschiedenen Urhebers. Die verschiedenen Zufälle können die Abwesenheit des Guten möglich machen. Das Böse verdankt seinen Bestand dem Möglichen d. h. den möglichen Zufällen, durch die das Gute abwesend wird. So ist es mit der menschlichen Willensfreiheit gegenüber dem göttlichen Vorherwissen, der Allwissenheit Gottes. Die Möglichkeit von Zufällen behindern das Eintreffen des göttlichen Vorhergewußten; die menschliche Willensfreiheit ist der Boden dieser möglichen Zufälle; welche der göttlichen Allwissenheit ihre Grenzen setzt. Die Allwissenheit Gottes, die nur bestimmte Gesetze zu ihrer Basis hat, steht daher nicht mit der Willensfreiheit des Menschen im Widerspruch.[3]) Man tritt, sagt er, damit der göttlichen Allwissenheit nicht zu nahe, wenn man annimmt, Gott selber habe den Ausgang gewisser Handlungen auch für sein eigenes Wissen unentschieden gelassen, damit die menschliche Willensfreiheit Gelegenheit zur Selbstbethätigung finde. Im Nichtfalle, wenn der Mensch keine freie Entschließung besäße, würde er jede Selbstthätigkeit unterlassen.[4])

VIII. **Maimonides**, vollständig Moses ben Maimon, משה בן מימון, auch: Rambam, רמבם, kürzer Maimoni, מימוני, arabisch: Musa ben Maimon Ibn Abdala Almizri, Alisraeli, Obaid Allah Alkurturbi. Höchst gefeierte wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens (1135—1304), Religionsphilosoph, Ethiker, Arzt, gründlicher und umfassender Kenner des Rabbinismus, Verfasser von bedeutenden Werken der Religionsphilosophie, der Ethik, eines Gesetzeskodex: „Jad Chasaka", des Kommentars zur Mischna u. a. m. Wir haben in dem Artikel „Maimonides" in dieser R.=E. ausführlich über sein Leben und seine Schriften gesprochen, hier sollen seine Leistungen als Religionsphilosoph ihre Darstellung finden. Sein Hauptwerk der Religionsphilosophie ist in arabischer Sprache abgefaßt, betitelt: „Dalalat al Hairin", das hebräisch von Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon und von dem Dichter Jehuda Charisi (s. d. A.) übersetzt wurde und den hebräischen Titel: „More Nebuchim", מורה נבוכים, „Führer der Verirrten", erhielt.[5]) Dieses Buch bildet eine hervorragende Schöpfung der jüdischen Religionsphilosophie im

---

[1]) Emuna Rama II. S. 79. [2]) Nach Saadja, Emunoth S. 29, wozu sich unser Philosoph bekennt. Vergl. Emuna Rama S. 93. [3]) Emuna Rama, Traktat II., Kap. 2 S. 96. [4]) Das. [5]) Von diesen zwei hebräischen Uebersetzungen war die des Samuel Ibn Tibbon die verbreitetste, die auch vollständig später mehrere Mal gedruckt wurde, während die zweite erst im Jahre 1851—79 Herr Leon Schloßberg veröffentlichte. Eine lateinische Uebersetzung fertigte man schon im 13. Jahrhundert an. In neuester Zeit hat der gelehrte Professor S. Munk in Paris dieses Werk aus dem Arabischen mit Beifügung trefflicher Anmerkungen französisch übersetzt. Der arabische Text des Werkes ist am Schlusse beigefügt, ebenso Vorrede und Register. Eine englische Uebersetzung hat in London M. Friedlaender im Jahre 1881—85 folgen lassen.

Mittelalter und wird noch gegenwärtig gern studiert. Ueber den Zweck der Abfassung desselben sagt Maimonides in der Vorrede: „Ich schrieb dieses Werk nicht für das Volk, auch nicht für Anfänger, nicht für die, welche sich blos mit den Gesetzen, wie sie überliefert wurden, beschäftigen, ohne die Prinzipien derselben zu beachten. Das Ziel meiner Schrift ist nämlich das Verständnis der Gesetze in ihrer Realität dem religiösen Menschen, der an der Wahrheit der Thora festhält und die Philosophie studiert, aus der Verlegenheit zu retten, in die ihn ein Widerspruch zwischen den Lehren der Philosophie und dem Wortsinn der Thora bringt". So nannte er dieses Werk: „Führer der Verirrten", hebräisch „More Nebuchim". Nächst diesem Hauptwerke verfaßte er eine Schrift über die Lehren von Gott, „Maamar Hajichud",[1]) und eine andere „Sepher Hamadda", nämlich das erste Buch seines Gesetzeskodex „Jad Chasaka". Hierzu gehören noch mehrere philosophische Themata, die er in seinem Mischnakommentar zu Sanhedrin, Abschnitt „Chelek" behandelt. Außer diesen schrieb er noch eine philosophische Ethik in acht Abschnitten als Einleitung zu seinem Mischnakommentar vom Traktat „Aboth". Erwähnenswert als hierhergehörig ist noch eine kleinere Schrift „Miloth Hagajon" über logische Terminologie.[2]) Er stellte sich mit diesen Arbeiten die Enthüllung der tiefern Grundlagen des Judentums und den Nachweis des Einklanges der Lehren der Philosophie mit denen des Judentums zur Aufgabe, sodaß man mit Hilfe dieses Buches die diesem scheinbar entgegenstehenden Schwierigkeiten leicht auszugleichen vermag. Bibel und Philosophie, behauptet er, sind die zwei Quellen, die ein und dasselbe nur in verschiedenen Ausdrücken lehren. Verkündet ja das Judentum gleich der Philosophie die Geistigkeit Gottes, die Vollkommenheit seines Wesens ohne jede Einschränkung. Er nennt dieselbe die wahrhafte Philosophie. Das Hauptwerk „More Nebuchim" besteht aus drei Teilen, von denen der erste in 76 Kapiteln die Attributenlehre behandelt und zwar die in dem biblischen Schrifttume Gott beigelegten Eigenschaften, Namen und Handlungen nebst den Anthropophormismen nach den Angaben und Meinungen darüber in den damaligen philosophischen Schulen, besonders der Mutakallimum. Der zweite bespricht in 46 Kapiteln nach vorausgeschickten Erläuterungen über die aristotelische Philosophie die Lehre von der Weltschöpfung und dem Dasein Gottes, den Engeln, der göttlichen Offenbarung, der Prophetie und der Auslegung der ersten Kapitel im 1. Buch Moses. Der dritte Teil bringt in 45 Kapiteln die Erklärung der ersten Kapitel in Ezechiel, die weitern Ausführungen über die Prophetie in ihrer Wirksamkeit, die Lehren der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit, ferner die Darlegung der Gründe der im Pentateuch angegebenen Gesetze u. a. m. Bevor wir die Themen des angegebenen Inhalts in ihrer Ausführung einzeln vorführen, wollen wir erst einiges seiner Grundsätze, die er dabei befolgte, angeben. Dieselben sind: „Philosophie und Religion haben nur eine Lehre und ein Ziel. Beide stellen an die Spitze aller Wesenheiten einen einheitlichen Gott als Weltenbeweger; beide erkennen als höchstes Ziel des Menschen die Selbstvervollkommnung, sich zur höchsten Erkenntnis zu erheben". Die Philosophie des Maimonides ist die des Aristoteles, versetzt mit neuplatonischen Ideen, wie sie durch Alfarabi und Ibn Sina ihre Modifikation erhielt. Ein eigenes System von derselben stellt Maimonides nicht auf; seine Sache ist mehr überall Licht und

---

[1]) Genannt מאמר היחוד. Dieselbe wurde im 14. Jahrhundert von Isaak ben Nathan aus dem Arabischen hebräisch übersetzt und im Jahre 1847 in Berlin von Steinschneider zusammen mit einer andern von Abraham Ibn Esra, betitelt: שני המאורות, herausgegeben.

[2]) Diese Schrift hat Moses Ibn Tibbon im Jahre 1254 aus dem Arabischen hebräisch übersetzt. Moses Mendelssohn schrieb zu derselben einen hebräischen Kommentar.

Klarheit zu schaffen. Ueber Saadja (s. d. A.) hinaus, der ebenfalls an dem Ausgleich der Religion mit der Philosophie arbeitete, stellt er für die Philosophie volle Ebenbürtigkeit mit den Lehren der Religion auf; er hält die Philosophie als die Wissenschaft, welche die kritische Richterin bei der Auslegung biblischer Aussprüche ist; wo Bibelaussprüche in Widerspruch mit der Philosophie sind, sollen dieselben metaphorisch erklärt werden. „Ich bin ein solcher Mensch", sagt er in seiner Vorrede zum More, „wenn mich ein Gedanke drängt und ich kann ihn nur so darstellen, daß er Einen unter Zehntausenden, einen Denkenden befriedigt und ihn in der Spekulation fördert, wenn auch dieser Gedanke der großen Menschenmasse unverständlich und unerträglich vorkommt, ich spreche ihn kühn aus, mag mich auch der Tadel der unwissenden Menge treffen".[1]) Die Philosophie, behauptete Maimonides,[2]) war früher bei uns heimisch, aber seit dem Untergange des jüdischen Staates ist sie uns abhanden gekommen, daher erscheinen ihre Lehren als nicht außerjüdisch und unserm Gesetze fremd. „Die rätselhaft scheinenden Aussprüche im Midrasch (s. d. A.) und Talmud (s. d. A.), sagt er, sind in Bilder verhüllte Wahrheiten und Lehren; sie wurden verhüllt fürs Volk, aber unverhüllt waren sie dem Kreise der Eingeweihten, die durch allegorische Erklärungen verstanden wurden."[3]) „Der Glaube, lehrte er, besteht nicht aus dem was der Mund spricht, sondern aus dem, was des Menschen Seele sich davon vorstellt, wovon man überzeugt ist, daß der Gegenstand wirklich das ist, wie man sich ihn denkt."[4]) Doch treffen wir ihn auch da nicht als blinden Nachbeter; er bekämpft oft die Philosophie des Mutakallam. Von den Aussprüchen der aristotelischen Philosophie läßt er nur das gelten, was die damalige Physik unterstützte. Auch in den Lehren der Metaphysik gelangte er zu ganz andern Resultaten als Aristoteles. Wir nennen beispielsweise die Ideen von der Schöpfung, Vorsehung, Prophetie, der Möglichkeit der Wunder u. a. m. Von diesen und andern Themen, die er in seiner Religionsphilosophie behandelt, bringen wir: I. **Die Anthropophormismen in dem biblischem Schrifttum, Gottes Attribute, Eigenschaften und Namen.** In dem ersten Teil seines religionsphilosophischen Buches „More Nebuchim" beschäftigt er sich mit der Erklärung der biblischen Anthropophormismen, den Attributen, den Eigenschaften und Namen Gottes. Seine Hauptlehre zur Klarlegung und Behandlung derselben ist: Da das Judentum gleich der Philosophie die reine einheitliche Geistigkeit Gottes und die absolute Vollkommenheit seines Wesens als eine seiner Grundlehren aufstellt, so daß bei ihnen weder Beschränkung, noch irgend eine Einschränkung gedacht werden kann, so kann Gott keine Eigenschaft in positivem Sinne beigelegt werden. Die absolute Einheit Gottes, lehrt er, muß ohne jedes positive Attribut, ohne jede Eigenschaft gedacht bleiben, da jedes Attribut die Existenz eines Wesens außerhalb voraussetzt, dem dasselbe entnommen ist; es müssen daher bei Annahme von göttlichen Attributen in positivem Sinne mehrere Wesen neben Gott, die ebenfalls ewig sind, geben. Die reine Einheit Gottes wäre dadurch unmöglich.[5]) „Jede Eigenschaft, sagt er ferner, inhäriert nicht vollständig dem Wesen, dem sie beigelegt wird, sie ist in gewissem Sinne von Außen hergeholt, die an das Wesen herantritt und zum Teil desselben wird, was bei Gott in positivem Sinne nicht angeht, bei ihm kommt nichts hinzu, sein Wesen ist vollkommen und unteilbar." Ebenso kann das Attribut nicht als Definition für das Gotteswesen gelten, da das Wesen Gottes unerkennbar sei. Nicht einmal in relativem Sinne, um das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott

[1]) Diese Stelle beginnt mit den Worten אני האיש כשיציקוהו הענין ויצר לו ויאות לאחד ולא לעשרת אלפים . . . . . [2]) More II. Kap. 1. [3]) Das. I. Kap. 70. [4]) Das. I. Kap. 50. [5]) More Nebuchim I. 50 und 52.

auszudrücken, vermag man Gott ein positives Attribut beizulegen, da Gott mit andern Wesen unvergleichbar ist. Es kann daher Gott ein Attribut nur in negativem Sinne zugedacht werden als z. B., daß an ihm kein Mangel sei, oder daß kein Makel bei ihm gefunden wird, überhaupt, um alles Beschränkende von ihm zu entfernen. So z. B. Gott ist barmherzig, im Sinne er ist nicht grausam; Gott ist gut, d. h. er ist nicht schlecht u. s. w. Ein für allemal sagt er: „Wer Gott ein Attribut in positivem Sinne beilegt, hat gar keinen Begriff von Gott, er kennt ihn nur dem Namen nach".[1]) Die dennoch vorhandenen sinnlich klingenden Aussagen und Angaben von Gott in der Bibel sind nur fürs Volk, für den gewöhnlichen Mann. So erklärt Maimonides die Ausdrücke „Gott sieht", d. h. er ist beharrlich, unveränderlich; „er steigt nieder" bezeichnet seine Einwirkung auf die Angelegenheit der Menschen, wobei er den Ausspruch im Talmud zitiert: „Die Thora redet nach der Sprechweise des Menschen".[2]) Es bilden diese Lehren in dem ersten Teil seines religionsphilosophischen Werkes „More Nebuchim" gewissermaßen die Vorhalle der Religionsphilosophie, um den Eintretenden ins philosophische Denken und Auffassen einzuführen, ihm das Verständnis für das, was in den andern Teilen behandelt wird, zu verschaffen, nämlich die Ausgleichung des Glaubens mit der philosophischen Forschung und dem philosophischen Denken überhaupt. Maimonides giebt somit gleichsam hier schon an, wie man sich mit den biblischen Aussprüchen, welche die Vernunfterkenntnis zu widersprechen scheinen, zu verhalten habe, sich mit ihnen durch Umdeutung auseinander setzen soll. Was die biblischen Gottesnamen betrifft, erklärt er, daß sie sämtlich mit Ausnahme des einen (s. weiter) den Wirkungen Gottes in der Welt nach menschlicher Vorstellung und Annahme abgeleitet sind, d. h. ihnen entstammen. Der eine Name, der nicht den Gotteswirkungen entstammt und somit von den andern Gottesnamen eine Ausnahme bildet, ist: יהוה, „der Seiende", „das ewige Sein", er bezeichnet das absolute ewige Sein, das nur Gott zukommt, auch das durch sich Werdende oder Gewordene. In der Tradition wird dieser Name durch die Bezeichnung, שם המפורש, der deutlich Gott erklärende Name, der nur auf Gott hinweist und ihn bezeichnet.[3]) Der mit ihm verwandte, d. h. mit ihm einem Grundstamm angehörige ist „אהיה", 2 Mos. 3. 14, und drückt nach der Bedeutung seines Grundstammes היה „Sein", der „Immer Seiende" aus. Der Name ist keine Verbalform, sondern ein Substantivum,[4]) der Seiende, wie derselbe deutlich umschrieben lautet: אהיה אשר אהיה „Ich bin, der ich bin", d. h. das Sein ist Gotteswesen selbst.[5]) Ein kürzerer Name von demselben Stamm היה ist: „יה", bezeichnet die Ewigkeit des Seins.[6]) Der erstgenannte Gottesname „יהוה" wird in Bezug auf seine vier Buchstaben, „Tetragrammaton", der „Vierbuchstabige" genannt. Der das Tetragrammaton vertretende Gottesname ist „Adonai", אדוני, Herr, es ist dies ein Name, der schon seiner Wirksamkeit entnommen wurde.[7]) II. **Gott, Weltschöpfung, Intelligenzen, Geister, Engel, Sphären und Welten.** Im zweiten Teil des genannten philosophischen Buches spricht Maimonides von Gott, der Weltschöpfung, den Engeln, den Sphären und Welten, den Mittelwesen und den Mittelwelten. Es wird erst von der Schöpfung gesprochen und von da der Beweis für das Dasein Gottes hergeleitet. Es sind 26 ontologische und metaphysische Axiome, die Maimonides hierzu aufstellt, durch die das Dasein Gottes in seiner Einheit und Unkörperlichkeit erwiesen wird. „Die Schöpfung weist auf einen Schöpfer, Gott, hin", ist der aus diesen hervorgehende Gedanke,

---

[1]) Das. 55–60. [2]) דברה תורה כלשון בני אדם. [3]) More Nebuchim I. 61. Anf. Vergl. hierzu auch das. I. 63. [4]) Daselbst 61 u. 63. [5]) Daselbst. [6]) In Mischna Thora 6. 4. וה השם מקצת שם המפורש. [7]) 1 Mos. 42. 36. Vergl. More Nebuchim II. 42.

der Beweis für das Dasein Gottes. So weit ist hier Maimonides der aristotelischen Philosophie gefolgt, mit der er sich in voller Uebereinstimmung erklärt hat. Aber bald treffen wir ihn in Abweichung von ihr. Es betraf die Annahme eines Urstoffes bei der Weltschöpfung, welche Aristoteles aufstellte. Gott wäre nach dieser Annahme nur ein Weltbildner, kein Weltschöpfer. Die Materie, die Zeit, die Himmelssphären und die Bewegung, diese zur Weltschöpfung ersten notwendigen Gegenstände sollen nach ihm von ewig her sein. Diese Annahme wird von Maimonides entschieden bekämpft; er sagt: „Da für die Annahme der Ewigkeit eines Weltstoffes kein genügender Beweis erbracht werden kann, so ist kein Grund, weshalb man von den Angaben der Bibel über die Schöpfung aus Nichts durch Gott abweichen oder sie gar verwerfen soll". Wisse, lehrt er, das wir die Theorie von der Weltewigkeit nicht infolge der dagegen sprechenden Schriftstellen zurückweisen, sondern vielmehr, weil derselben keine unwiderlegbaren Beweise zur Seite stehen. Wie sollte man da den Schriftstellen zu Gunsten einer andern Anschauung Gewalt anthun, die ja keine kräftigen Beweise für sich hat. Es werden daher zur Darstellung der Weltschöpfung aus Nichts die neuplatonischen Emanationslehren zu Hülfe genommen. Die Entstehung derselben, heißt es da, geschah durch Ausströmung aus Gott. Die Welt wurde aus Gott emaniert, gleich den Strahlen aus der Sonne. Die Wesen gingen, je nach der geringern und weitern Entfernung in verschiedenen Abstufungen hervor, sodaß das ganze Universum ein absteigendes Stufenverhältnis bildet. Es lauten darnach die speziellen Angaben: Aus Gott ward eine Intelligenz emaniert, es war die erste Intelligenz, form- und stofflos, שכל הנבדל, eine für sich seiende Intelligenz, die ihren Schöpfer und sich betrachtete und dadurch ihre zweite Intelligenz emanierte mit dem Vermögen, weiter zu emanieren; es war die erste Sphäre, die aus ihr hervorging, nämlich die oberste, deren Bewegung von der ersten Intelligenz geleitet wird. Die zweite Intelligenz emanierte darauf die dritte Intelligenz, welche die zweite Sphäre, die der Gestirne und der Fixsterne hervorbrachte. Ihre Bewegung wird durch die zweite Intelligenz geleitet. Aus dieser dritten Intelligenz wurde die vierte Intelligenz emaniert, die ebenfalls eine Sphäre hervorbrachte, deren Bewegung die dritte Intelligenz leitete. So erfolgten weiter die Emanationen, immer von der letzt emanierten Intelligenz, bis zehn Intelligenzen mit neun Sphären da waren. Diese für sich seienden Intelligenzen, שכלים נבדלים, sind die Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Ebenso bilden die neun Sphären die zwischen Gott und der Welt des Werdens und Vergehens eingeschobene Mittelwelt, nämlich die Welt der Himmelssphären. Die letzte Intelligenz war die der Mondsphäre, nämlich der sublunarischen Welt, bekannt als *νοῦς ποιητικος*, שכל הפועל. Sie steht der Welt des irdischen Daseins vor, sie spendet die Formen, giebt den Impuls, sie entwickelt die menschliche Vernunft zur unsterblichen Vernunft. Durch sie erlangt der Mensch die höchste Vollkommenheit, die Prophetie, welche eine Emanation ist, die von Gott durch Vermittlung dieser Intelligenz geschieht. So ist Gott nicht blos Bildner, Ordner und Erhalter des Weltganzen, des Universums, sondern auch ein fortwährender Schöpfer desselben; ist das höchste Sein, das Alles Bewegende, der selbst jedoch nicht bewegt wird; Gott ist der in sich beharrende Geist. Ihm am nächsten werden die reinen Geister, die Intelligenzen, gehalten; losgelöst von Stoff und Form sind sie der göttlichen Natur am vollsten teilhaftig. Diese Geister werden in der Schrift „Engel" genannt. Es werden vier stofflose Geister, also vier Engel oder vier Engelgruppen, entsprechend den vier Elementen in der niedern Welt, angenommen.[1]) Diese Geister sind einander untergeordnet, abgestuft, in dem

[1]) Das. II. 10.

Verhältnisse wie Ursache zur Wirkung. Der Geist oder Engel, der Ideen oder Gedanken zeugend wirkt, ist der thätige Weltgeist, die bethätigende Vernunft, שכל הפועל, griechisch νοῦς ποιητικος. In der Agada (s. d. A.) heißt er: שר העולם, Fürst der Welt.[1]) Diesen rein geistigen Wesen folgen Wesen, die zwar aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, aber deren Stoff und Form ätherischer Natur sind. Für solche ätherischen Wesen werden die Himmel und die Sternenwelt gehalten, welche dem Wechsel von Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, sondern die eine ewig gleiche Bewegung innehalten, in ununterbrochener Regelmäßigkeit und Klarheit im Weltenraum dahinrollen und im Kreislauf wiederkehren. Den tieferstehenden Wesenskreis gestalten und verändern sie. Diese Sternenwelt, so mannigfaltig und unendlich sie auch scheinen, werden in vier Gruppen, Sphären, geschieden. Man kennt die Sphäre der Fixsterne, der Irrsterne (Planeten), der Sonne und des Mondes. Diese Sphären werden ebenfalls als übereinander schwebend gedacht, sie sind mit Leben begabt und geistesthätig. Unter der Mondsphäre sind Wesensstufen aus gröbern Stoff mit Empfänglichkeit zur Annahme von Form, Gestaltung und Bewegung. Ihr Stoff vermag die Form nicht stetig festhalten, unterliegt einem Wechsel vom Entstehen und Vergehen. Da ist die Welt der vier Elemente, die ebenfalls als vier Sphären übereinander geformt sind. Es bilden sich innerhalb der Sphärenwelt durch die verschiedenen Formenwechsel durch Anregung der Sternenwelt tote Mineralien, vom Leben angehauchte Pflanzen, Tiere und Menschen. Interessant ist, wie Maimoni diese aristotelischen Philosopheme und Angaben in Verbindung mit den neuplatonischen Emanationsideen mit den Aussprüchen und Angaben des biblischen und talmudischen Schrifttums zu vereinigen sucht. „Alles", sagt er, „was sich im Pentateuch über die Weltschöpfung vorfindet, darf nicht im wörtlichen Sinne, wie es die Ungebildeten thun, genommen werden. Wäre es so, dann hätten die Weisen nicht so mit der Sprache zurückgehalten und sie nicht mit solchem Nachdruck empfohlen, über diese Dinge vor dem Volke zu schweigen. Die Aussprüche der Bibel nach ihrem Wortsinne führen oft zu großer Verderbtheit der Gedanken und veranlassen nicht allein Gelegenheit zu schlechten Vorstellungen von Gott, sondern können auch zur Irreligiosität führen und die Grundfesten der jüdischen Religion erschüttern".[2]) Auf einer andern Stelle lehrte er: „So oft der wörtliche Sinn einer Stelle der heiligen Schrift irgend einem wissenschaftlich nachgewiesenen Lehrsatz widerstreitet, muß notwendiger Weise der wörtliche Sinn aufgegeben und dafür der allegorische genommen werden".[3]) Maimonides will somit viele in der Bibel vorkommenden metaphysischen und kosmologischen Stellen in allegorischem Sinne erklärt und behandelt haben. Er meint, daß die Lehrer im Talmud diese Stellen nach ihrem esotirischen Sinne „Geheimnisse der Lehre", סתרי התורה oder סודות, nannten. Ihre Benennung für das erste Kapitel des 1 B. Mos. „das Schöpfungswerk", מעשה בראשית, das sie als etwas Internes geheim zu lehren befahlen, ist nichts anderes als die Kosmologie, חכמת הטבע, und die ersten Kapitel in Ezechiel, deren Inhalt sie durch die Benennung: מעשה מרכבה bezeichneten, bildeten die

---

[1]) Auf einer andern Stelle werden diese zehn Mittelwesen, die Intelligenzen oder Sphärengeister in zehn Stufen gesondert und mit bestimmten Namen bezeichnet, es heißen die Geister der höchsten Stufe: חיות (Ezechiel 1. 3); die andern: איפנים (das. 1. 4); die dritten: אראלים (Jes. 33. 7); die Vierten: חשמלים; die fünften: שרפים (Jes. 6. 2); die sechsten: מלאכים; die siebenten: אלהים; die achten: בניאלהים; die neunten, Kherubim, כרובים und die zehnten: אישים. Von dieser zehnten Stufe haben die Propheten ihre Erscheinungen; sie sind die zu ihnen redenden Engel (Maim. M. T. 2. 7). [2]) More II. Kap. 29. [3]) Das. I. 33—34.

Anknüpfungen für die Lehren der Metaphysik, חכמת אלהות[1].) Beide Teile sollten vorsichtig und geheim gelehrt werden. So stellt Maimoni den Sinn des ersten Verses in 1 Mos. 1 „Vermittelst des ersten Prinzips, nämlich der ersten Intelligenz (s. oben), schuf Gott das Himmlische und Irdische".[2]) Das Wort „Himmel" bezeichnen die Sphären der Intelligenzen und unter „Erde", ארץ, versteht man die sublunarische Welt von den Feuerregionen angefangen, also Alles, was sich unter dem Monde befindet. Im Vers 2 findet er die Bezeichnung der vier Elemente: 1. die Erde; 2. das Wasser; 3. die Luft, רוח אלהים; und 4. das Feuer, hier חושך, d. h die Sphären des Feuers, die zwar durchsichtig, aber farblos sind. Die Atmosphäre heißt in Vers 6 רקיע, welche die obern Wasser von den untern scheidet. Weiter soll Vers 2. 6 „Und der Dunst stieg von der Erde auf" verkünden, daß die vier Elemente in Mischung gerieten, wodurch die Mineralien, Pflanzen, Tiere und der Mensch gebildet wurden.[3]) Ferner sind die hierher gehörenden metaphorisch zu erklärenden Bezeichnungen in 5 Mos. 33. 26, רוכב שמים und Ps. 68. 5 רנכב ערבות, wo שמים und ערבות als Benennungen für Sphären zu deuten,[4]) als Angaben, daß Gott mittelst der Intelligenzen die Bewegung der Sphären bewirkt.[5]) Gehen wir an Ezechiel 1. 1, so hat man unter den vier Lebensgestalten, חיות, die Sphären zu verstehen; die Sphäre des Mondes, der Sonne, die der übrigen Planeten und die Sphäre der Fixsterne; das פני אדם bei ihnen bezeichnet ihre Begabung mit Verstand gleich dem Menschen. Die Menschengestalt über die oberste Sphäre, דמות אדם מלמעלה, bezeichnet die erste Intelligenz.[6]) Weiter lautet eine Angabe bei Maimonides, daß der im talmudischen Schrifttum vorkommende, שר העולם, Fürst oder Oberer der Welt,[7]) die letzte, zehnte Intelligenz sei, die der neunten Sphäre, nämlich die der Mondsphäre, der sublunarischen Welt. „Cherubim" in der Bibel sind Benennungen der Intelligenzen, mittelst deren Gott in der Schöpfungswelt wirkt und der Ausdruck „Maasse Merkaba" bezeichnet „die Wirkung der Intelligenzen auf die Sphären". III. Das Böse, das Uebel, die Prophetie und Propheten. Nach dieser Darstellung lassen wir seine Philosopheme folgen über das „Uebel", das Böse in der Welt, ferner die über den Menschen, seine mögliche geistige Bildung und Erhebung zur Stufe der Prophetie und endlich über die Offenbarung, die Prophetie und die Propheten. Das Böse und das Uebel sind, so philosophiert Maimonides, keine Schöpfungen Gottes, von dem, der die höchste Vollkommenheit und Urheber der Weltschöpfung ist, durch den nur gute und zweckentsprechende Schöpfungen hervorgehen. Das Uebel entsteht aus der Natur des groben Stoffes, der mangelhaft für das Gute und den Segen begabt ist, daher er beide mangelhaft annehmen und halten kann; das Uebel entsteht infolge der Abwesenheit des Guten und Vollkommenen. Ferner entsteht das Uebel durch die Menschen, die dasselbe sich einander zufügen. Doch hat Gott in des Menschen Seele die Anlage und den Trieb zur Erkenntnis gesetzt. Folgt er diesem Trieb zur Erkenntnis, so vermag ihm die hierzu geschaffene thätige Intelligenz, שכל הפועל (siehe oben), helfend entgegenzukommen, ihm die Quelle des göttlichen Geistes zu öffnen, daß er die Welt mit ihrer Verbindung mit Gott erkennt, wodurch er ein zweckentsprechendes

[1]) Siehe Maimonides Einleitung zu More I. Uebrigens hat nicht Maimonides da die Exegese der Allegoristen geschaffen, ihr Ursprung ist schon bei Philo und in der vorphilonischen Philosophenschule Alexandriens zu suchen. Siehe oben über den Vorphilonismus. Vergl. More I. 33 – 34 [2]) 1 Mos. 1 בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. Aehnliches hat auch der Targum Jeruschalmi בחוכמא ברא. Mittelst der Intelligenz schuf Gott Himmel und Erde. [3]) More II. 30. [4]) Das. I. 70. [5]) Das. II. 6. [6]) Das. III. 1. 2 u. 7. [7]) Das. II. Kap. 6.

Leben zu führen vermag. Der Mensch braucht nicht Schöpfer des Bösen zu sein. Das Gute erfolgt auf dessen gute Werke und ist der Lohn derselben, sowie entgegengesetzt das Böse infolge böser Handlungen entsteht und die Strafe derselben wird. Durch den Aufschwung zur höhern Erkenntnis und Sittenreinheit, wo man sich nicht von Tierischen meistern läßt, erreicht der Mensch die Unsterblichkeit und kann die Stufe der Prophetie ersteigen. Die Prophetie ist eine von Gott durch die Vermittelung, Einwirkung, Emanation der thätigen Vernunft, שכל הפועל, auf das Denkvermögen und die Phantasie des Menschen.[1] Die menschliche Vernunft tritt in Verbindung mit der wirkenden Vernunft, welche die Emanation der Prophetie zur Folge hat.[2] Er steht alsdann auf der höchsten Stufe der menschlichen Erkenntnis, an der Grenze der philosophischen Einsicht, er erkennt sich von derselben verschieden und sieht sich gleichsam in einer andern Welt.[3] Die Beschäftigung der Prophetenjünger war die Vervollkommnung zur Erlangung der Prophetie.[4] Im Zustande des Traumes oder auch wachend erhält der Prophet die Offenbarung. Das Einbildungsvermögen ist im zweiten Falle in voller Thätigkeit. Die Prophetie heißt da „Vision“, מראה. Die Vision im wachenden Zustande ist erschreckend und aufregend (Dan. 10. 8). Von Seiten des Menschen gehört zur Prophetie Phantasie in ihrer vollen Spannung und Ausbildung; von seiten Gottes die Ausgießung seines Geistes. Im traumähnlichen Zustande, wenn die Thätigkeit der Sinne ruht und der Geist frei wird, um sich der Einwirkung von oben überlassen zu können, wird die Phantasie am stärksten und ist für die Prophetie am tüchtigsten. Moses stand auf der höchsten Stufe der Prophetie, er war der Herr und Meister aller Propheten.[6] Auf vierfache Weise unterschied er sich von ihnen.[7] Mit Moses redete Gott von Mund zu Mund (4 M. 12. 8) d. h. unmittelbar, aber mit den andern Propheten nur mittelbar; mit Moses in wachendem Zustande (2 M. 25. 22), aber mit den andern Propheten im Traume oder in Vision; mit Moses: wie ein Mensch mit dem andern, aber die andern Propheten waren dabei erschüttert und in Angst (Daniel 10. 8); Moses konnte zu jeder Zeit Offenbarungen erhalten, aber die andern Propheten nur zu gewissen Zeiten.[7] IV. Vorsehung, Fürsorge, Gott und das Wunder. Von der Vorsehung wird nur die spezielle Providenz mit Nachdruck hervorgehoben, deren sich nur der Mensch erfreue. Sie wird ihm je nach seinem Verdienste mehr oder weniger zu teil. So lautet der Ruf an Abraham infolge seines frommen Wandels: „Ich bin dir ein Schild“ (1 Mos. 15. 1); ferner an Jakob: „Siehe, ich bin mit dir“ (1 Mos. 28 15) u a. m.[8] Das Wunder. Die Zurückweisung der Annahme der Weltewigkeit von Seiten Maimonides und die Lehre von der göttlichen Weltschöpfung aus Nichts, beides bildet gewissermaßen den Boden der Möglichkeit von Wundern. Gott ist der Herr der Natur und ihrer Gesetze; er vermag auch die Aenderung ihres Ganges zu bewirken. Doch fügt Maimonides hinzu: „nur zeitweilig, damit die Ordnung der Natur bald wieder hergestellt werde“. Als Beispiele nennt er: „die Verwandlung des Nilwassers in Blut; die plötzliche Gestaltung der Hand Moses in Aussatz, weiß wie Schnee; die Spaltung des Meeres für die Israeliten“ u. a. m „Die Natur folgt sonst ihren ewigen

---

[1]) More Nebuchim II. Kap. 46 und 36. Mehr in seinem Kommentar zur Mischna Sanhedrin Einleitung zu Chelek VI. [2]) Vergl. Maimonides Jesode hathora 7. 1. בעת שתנוח עליו הרוח. [3]) Maimon. Brief an Chasdai Halevi Kobez II. 23. הנבואה עולם אחר. Vergl. More III. 51 Anf. II. 24. Ende. [4]) More II. Kap. 32. Joel l. c. hat mit Recht gegen Spinoza gerügt, daß er die Thätigkeit der Prophetenschulen übersehen hat. Vergl. Joel 18 über Spinoza, Breslau 1870, S. 20. Anmerkungen daselbst. [5]) Das. [6]) More Nebuchim II. Kap. 31. Er heißt אדון כל הנביאים. [7]) Das. Kap. 31. Hierzu das. I. Einleitung III. Kap. 5. [8]) More III. Kap. 22. 23.

Gesetzen". Aber bei der Schöpfung derselben ward zugleich die Bedingung, daß das Wunder als Ausnahme zur Zeit eintreten werde. Nichtsdestoweniger erklärt Maimonides die Totenerweckungen durch die Propheten Elia und Elisa als Heilungen von Scheintodfällen. Auch die Wunder bei den andern Propheten erklärt er als Traumgesichte, die in Verzückung geschaut wurden. Die verheißene Auferstehung wird von ihm ebenfalls als Wunder bezeichnet.[1]) V. Die menschliche Willensfreiheit, das Wissen, Vorherwissen Gottes und die göttliche Allmacht. Die Willensfreiheit des Menschen ist im biblischen Schrifttume ausdrücklich ausgesprochen und anerkannt. In 5 Mos. 30. 15. 19 heißt es: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse . . ., wähle das Leben!" Im Zusammenhange damit wird die Vergeltung auf Beobachtung oder Uebertretung des Gesetzes, auf Tugend und Laster, verheißen.[2]) Im engsten Zusammenhange damit erklärt Maimonides:[3]) „Der Mensch besitzt volle Freiheit, sich auf den guten oder auf den schlechten Weg zu begeben. Jeder Mensch kann ein Gerechter wie Moses oder ein Frevler gleich Jerobeam werden". „Es möge dir daher nicht einfallen", sagt er ferner, „gleich den Narren unter den Völkern oder wie die Unwissenden bei den Israeliten zu sprechen, Gott habe über den Menschen gleich bei dessen Schöpfung bestimmt, ob er ein Gerechter oder ein Frevler werden soll, sondern jeder Mensch kann durch sich selbst fromm oder frevelhaft, liebevoll oder grausam gegen seinen Nächsten werden".[4]) Wie diese Angaben mit dem Glauben von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit zu vereinen seien, waren Fragen, die oft aufgeworfen und verschieden beantwortet wurden. Maimonides hat darüber folgendes. In Bezug auf Gottes Allmacht lehrt er: „Die menschliche Willensfreiheit sei ebenso von Gott bestimmt, wie das Naturgesetz, daß Feuer und Luft sich nach oben, Wasser und Erde sich nach unten bewegen. Gott hat jedem Wesen der Schöpfung das Gesetz vorgezeichnet, ebenso hat er dem menschlichen Willen die Freiheit bestimmt, daß er in Freiheit sein Wollen sich bestimme. In Betreff der Allwissenheit Gottes sagt er, daß das Wissen Gottes gleich seinem Wesen für den Menschen unfaßbar und unerkennbar sei, daher es auch nicht erklärt werden kann, wie Gottes Vorherwissen die menschliche Willensfreiheit weder aufhebe, noch beschränke.[5]) Es ist bekannt, sagt er auf einer andern Stelle,[6]) daß Gottes Wissen zum Unterschiede von dem des Menschen nicht vermittelst der Wissenschaft, durch das Erkennen der Dinge wird, es ist kein von Gott getrenntes Attribut, sondern Gott und sein Wissen sind eins, so daß man von Gott sagen kann, er ist das Wissen, das Gewußte und der Wissende zugleich, also ein Wissen, das uns völlig unerklärbar ist. In Betreff des astrologischen Glaubens, daß die Sterne in ihrem Einfluß auf den Menschen bestimmen, ob er fromm und gerecht oder frevelhaft werde, erklärt Maimonides, daß dieser Glaube ein Wahnglaube sei, dem nur Narren anhangen.[7]) — VI. Das Gesetz, die Gründe der einzelnen Gesetze. Die Angaben von Gründen der Gesetze in dem jüdischen Schrifttum haben eine geschichtliche Entwickelung durchgemacht, die zu verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums geführt hat. In den biblischen Schriften werden dieselben bei vielen Gesetzen mit Nachdruck angegeben und zur Kenntnisnahme von ihnen hingestellt. Auch für das Gesetz im Allgemeinen und im Ganzen sind Vernunftsgründe angegeben, welche die Aufrechthaltung und Erfüllung einschärfen. Wir haben dieselben in dem Artikel „Gründe des Gesetzes" ausführlich gebracht und dort über

---

[1]) Siehe den Artikel „Wunder" in Abt. I dieser R.-E. [2]) Vergleiche 5 Mos. 11. 19; 5. 1. [3]) Jad chasaka hilchoth Teschuba Absch. V. 1. [4]) Das. V. 2 und 4. [5]) Maimonides h. Teschuba 5. 1. [6]) More Nebuchim I. 57. [7]) Maimonides hilchoth Teschuba V. 4.

ihre spätere Geschichte bei den Gelehrten innerhalb des Judentums gesprochen. Es gab Gelehrte, welche jeder Angabe von Gesetzesgründen als die Gesetzesvollziehung schädigend ansahen und dasselbe geschichtlich nachwiesen. „Ein Gesetz Gottes ist es." Das war Alles, was sie als Grund aufstellten, mehr bedarf es nicht; es soll auch nicht darüber geklügelt werden. Moses Maimonides ist ein entschiedener Gegner dieser Richtung, er will, daß für jedes Gesetz der Grund gesucht und angegeben werde.[1]) Wir hören ihn in seinem religionsphilosophischen Buche „More Nebuchim" Teil III Absch. 31 darüber: „Es giebt Leute, denen es unerträglich erscheint, wenn Jemand von einem biblischen Gebot den Grund angiebt, sie erachten es für das Beste, den Geboten und Verboten keine Gründe zu unterbreiten. Das stammt aus einem krankhaften Zustand ihrer Seele, so daß man darüber von ihnen kein vernünftiges Wort hören kann. Sie meinen nämlich, wenn die Vorschriften des Gesetzes einen klar vor Augen liegenden Nutzen hätten, der ihr Grund sein sollte, daß sie uns befohlen wurden, dann wäre es ja gerade als seien dieselben aus menschlichem Sinnen und Nachdenken entstanden. Diese Schwachsinnigen! Es wäre ja alsdann der Mensch vollkommener als sein Schöpfer, denn der Mensch ist es, dessen Wort und That einen gewissen Zweck anzustreben pflegen, während Gott nicht so verfährt, sondern Gegenstände befiehlt, deren Befolgung uns keinen Vorteil und deren Uebertretung uns keinen Schaden bringt. Das sei fern von Gott. Es verhält sich umgekehrt, nur nach Zweck und Absicht sind seine Gesetze; wie es heißt, damit es uns wohlergehe und wir am Leben bleiben, wie am heutigen Tage."[2]) Ferner: „Daß die anderen Völker alle diese Satzungen vernehmen und sprechen: „Nur eine weise und vernünftige Nation ist dieses große Volk."[3]) Klar wird hier verheißen, daß auch die Satzungen unserer Religion den Völkern die Ueberzeugung einflößen werden, daß sie voll von Weisheit und Vernunft sind. Wäre es daher wirklich der Fall, daß kein Grund von den Satzungen, חוקים, angegeben werden kann, daß sie weder Nutzen bringen, noch Schaden anrichten, weßhalb konnte man von den Bekennern und den Vollziehern dieser Gesetze sagen, sie seien weise, vernünftig und nehmen einen solch hohen Standpunkt ein, daß auch die anderen Völker darüber erstaunen? Nicht doch! Sicherlich ist es, daß jeder der 613 Vorschriften die Absicht zu Grunde liegt, wahre Erkenntnis zu fördern oder falsche Meinungen zu entfernen, Gerechtigkeit zu stiften oder Unrecht zu beseitigen, die guten Sitten zu üben und vor den schlechten zu warnen, sodaß es bei allen auf drei Dinge abgesehen ist, nämlich: auf die Erkenntnis, die Sitte und auf die Stiftung bürgerlicher Wohlfahrt. Wir hören ihn daher mit Recht auf einer anderen Stelle,[4]) mit Nachdruck hervorheben, daß ein Handeln ohne Grund sich von keinem denkenden Menschen voraussetzen lasse, bei Gott widerspreche dies seine Vollkommenheit. Wie man in der Natur nur vernünftige Zwecke gewahrt, so muß es auch in den göttlichen Vorschriften vernünftige Gründe geben, die aufgesucht und auch gefunden werden können.[5]) Mit dieser Darlegung seines Standpunktes und seiner Stellung gegen seine Gegner mit den klar entwickelten Ideen und Lehren darüber, die mächtig und überzeugend für ihn sprechen, — geht er an die Sache selbst, die Grundzüge der Gesetzesgründe anzugeben. Er weiß wohl, daß er damit auf starke Opposition bei den Gegnern stoßen werde, er will schon jetzt nicht stillschweigend

---

[1]) More Nebuchim III. 26. [2]) 5 Mos. 6. 14. [3]) Das. 4. 6. Vergleiche Ibn Esra Jessod More Kap. 8. [4]) More Nebuchim III. 31 auch das. 17 und 26, ebenso hierzu noch den Brief an Chasdai in Kobez II. 23d ואם המצות הם גוירה בלא ענין היאך יודו העמים שחכמה. Aehnlich in Jessod More des Abr. Ibn Esra Kap. 8. [5]) More Nebuchim III, 25 und 26.

darüber hinweggehen, sondern fügt bald seinen Angaben von Gesetzesgründen gegen etwaige Einwürfe seine Gegenerklärungen hinzu.[1]) Nachdem er im allgemeinen die Hauptgründe der Gesetze angegeben, geht er zur speziellen Aufstellung der Gründe der einzelnen Gesetze über. Hierzu teilt er das ganze Gesetz in vierzehn Klassen oder Abteilungen. Die Hauptgründe des Gesetzes im allgemeinen sind: die Förderung unseres geistigen und leiblichen Wohles; sie führen uns zur Erkenntnis des Wahren und leiten zum richtigen Glauben, wie wir uns geistig vervollkommnen, vom Wahnglauben uns fern zu halten haben und der Unsterblichkeit teilhaftig werden.[2]) Wie hier das geistige Wohl, so gründet auch die Gesetzesvollziehung unser leibliches Wohl; sie bessert die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen, beseitigt die Ungerechtigkeiten unter ihnen, veredeln ihre Sitten und bilden ihn zum tüchtigen Mitglied des Staates.[3]) Geschickt versteht Maimonides darüber den Ausspruch in 5 Mos. 6. 24. 25 anzuführen und zu deuten: „Der Ewige befahl uns all diese Gesetze zu vollziehen, daß wir den Ewigen, unsern Gott ehrfürchten, damit es uns alle Tage gut gehe und wir leben, wie diesen Tag"; „Unser Wohlergehen ist es, wenn wir beobachten, das ganze Gebot zu vollziehen vor dem Ewigen, unserm Gott, wie er es uns befohlen"[4]). Von der oben genannten Einteilung der Gebote (613) in 14 Klassen rechnet Maimonides[5]) zur 1. Klasse die Gebote, welche die Hauptgesetze des Judentums bilden, als des Glaubens an Gott, ihn zu lieben und zu verehren, seinen Namen zu heiligen, ihn nicht zu entweihen u. a. m.[6]) Zur 2. Klasse gehören die Gesetze gegen den Götzendienst, den Glauben an Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer Geisterbanner und andern Aberglauben ꝛc.[7]) Hierher werden auch die Verbote gerechnet gegen den Genuß der Baumfrüchte in den ersten drei Jahren der Baumpflanzung[8];) zur dritten Klasse gehören sämtliche Ge- und Verbote zur Veredlung der Sitten;[9]) zur 4. Klasse die Gesetze über Wohlthätigkeit;[10]) zur 5. die Gebote zur Verhinderung jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthat;[11]) zur 6. die Gesetze über Rechtsflege und das Strafrecht;[12]) zur 7. die Gesetze über die bürgerlichen Rechtsverhältnisse;[13]) zur 8. die Gebote über die Feier von Sabbat und Fest; zur 9. die Gesetze über den Gottesdienst, als Gebet u. a. m.; zur 10. die Gebote betreffend das Heiligtum, dessen Diener und Einrichtung;[14]) zur 11. die Opfergesetze;[15]) zur 12. die Gesetze über Rein- und Unreinheit;[16]) zur 13. die Verbote mehrerer Speisen; zur 14. endlich die Verbote über gewisse Ehen.[17]) Eine kürzere Angabe über die Einteilung der Gebote ist die: a) in Gebote gegen Gott und b) in Gebote gegen die Menschen. Man kennt noch eine dritte Einteilung: 1. Der Vernunftsgesetze, welche „Rechte", משפטים, heißen und deren Gründe sich von selbst ergeben, als die der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, und die, deren Grund nicht angegeben ist und den Namen „Satzungen", חוקים, führen.[18]) Die Gründe dieser Gesetze haben bald das positive Moment, die Einschärfung von Tugenden, die Aufrechthaltung der staatlichen Ordnung und den Schutz des gesellschaftlichen Lebens, sowie die Festigung des religiösen Wandels in und außerhalb des Hauses; bald auch das negative Moment, die Beseitigung alles dessen, was dem Aufschwunge und der Festigung des religiösen und gesellschaftlichen Lebens störend und schädigend für Religion Recht und Sitte wäre — zu ihrem Gegenstande.

---

[1]) Siehe weiter. [2]) More Nebuchim III. 27. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst III. 33. [5]) Das. III. 35. [6]) Das. III. 37 mit Bezug auf Jad chasaka h. Jessode bathora Absch. 1. [7]) Da . III. 37 nach dem Gemara Traktat Aboda Sara. [8]) Das. [9]) Das. 38. [10]) Das. 39. [11]) Das. 40. [12]) Das. 41. [13]) Das. 42. [14]) Das. 44. [15]) Das. 45. [16]) Das. 46. [17]) Das. 49. [18]) More Nebuchim III. 27.

Zur richtigen Kenntnis und Angabe der Gründe der Gesetze ist es nötig, sagt Maimonides, daß man sich mit dem Leben und den Sitten der heidnischen Völker sowie mit ihren götzendienerischen Zeremonien vertraut mache, da eine bedeutende Anzahl von den biblischen Geboten gegen dieselben gerichtet ist, um das Volk von ihnen fernzuhalten, oder wenn dieselben in dessen Mitte eingedrungen, sie von da zu bannen und zu vernichten. Die Gesetze hatten somit den Kampf des wahren Glaubens gegen den Götzendienst und Unglauben zu ihrem Ziele; sie bildeten die Waffen zum Schutz des Heiligtums. Maimonides nennt besonders die Schriften der Sabier, die ihm viel Aufschluß über die Gesetze des Judentums in ihrem Gegensatze zu dem heidnischen Leben und seinen Bräuchen gaben.[1]) Maimonides geht darin soweit, daß er annimmt, man habe die Institution des Opfers (3 Mos. 1. 2), des Heiligtums (2 Mos. 25. 8), des Altars (2 Mos. 20. 24) auch die der Priester (das. 28, 41), also die gebotenen Gottesdienstformen als Konzession an das Volk von dem heidnischen Kultus entlehnt.[2]) Es waren die dem Volke vertrauten Formen, die nicht beseitigt werden konnten. Aehnlich verhielt es sich ja mit der 40jährigen Wanderung der Israeliten in der Wüste, da dem Volke der plötzliche Uebergang von der Sklaverei zur Kriegsführung unmöglich war, sie daher auf langem Umwege durch die Wüste nach Kanaan ziehen mußten. Der Opferdienst wurde daher, weil er eine Konzession an das Volk war, sehr beschränkt; man durfte nicht zu jeder Zeit und an jedem Orte opfern, ja die Propheten sprachen sich oft tadelnd gegen den Opferdienst aus.[3]) VII. Die Seele, die Unsterblichkeit, das ewige Leben, Jenseits. Die Seele ist ein geistiges Wesen, sie bildet die Einheit und auch die Form des menschlichen Körpers; sie unterscheidet sich von der tierischen Seele durch das Denken und die Vernunft, wodurch sie die wahre Form des Menschen ist. Die Materie für diese Form, der Stoff für die Vernunft ist die Einheit der sensitiven und vegetativen Seelenkräfte. Doch ist die Vernunft in diesem Seelenstoff erst nur potentiell, gekannt als die hylische oder latente Vernunft, שכל היולי, hylische Vernunft, wo sie einem leeren unbeschriebenen Blatte gleicht. Ihr Denkvermögen hat sie erst für das Immaterielle, für die von der Materie losgelösten, reinen Formen, zugleich auch die Fähigkeit, auch das unmittelbar zu erfassen, was nicht von der Wahrnehmung vermittelt wird. Die latente Vernunft wird dadurch aktuell und gelangt zur Wirklichkeit, wird eine aktuelle Vernunft. Von da steigt sie zur erworbenen oder reellen Vernunft, שכל הנקנה, auf, wenn sie die Erkenntnis erworben, reine Formen in sich aufzunehmen, daß sie sich durch diese Ideen gleichsam substantiiert; sie hat sich gleichsam dadurch, da sie in ihrem Wesen nur reine Formen, nur Ideen hat, vom Körper losgelöst. Diese Entwicklung der latenten Vernunft zur realen Vernunft durch die Aufnahme realer Formen wird durch die thätige Weltvernunft, den zehnten Sphärengeist, bewirkt. Die reale Vernunft ist die höchste Form; sie hat eine selbständige Substantialität, wodurch sie nicht mehr eine Kraft des Körpers ist, sondern selbständig ein Sein für sich behauptet. Mit dem Tode des Körpers wird sie nicht mitvernichtet, sie

[1]) Vergleiche darüber More Nebuchim III. 29. Ende, besonders das 30. Kapitel daselbst, auch daselbst das 37. Die Wichtigkeit der Litteratur der Sabier betont Maimonides in dem Sendschreiben nach Marseille (erhalten in Kobez II. 25b), wo er sagt ומאותם ספרים נתברר לי טעם כל המצות. Vergl. Chwolson, „Die Sabier und der Sabismus" I. 689 ff. II. 721 ff. Hierzu gehört auch Finkenstein, „M. Maimonides Stellung zum Aberglauben und zur Mystik", S. 8 ff. [2]) More Nebuchim III. 32 und 49 gegen Ende. וצונו לבנות היכל והפריש כהנים לבית המקדש. Mehreres siehe die Artikel „Gründe des Gesetzes". [3]) 1. S. 15. 22; Jes. 1. 11; Jerem. 7. 22.

ist unsterblich nach dem Grade der erworbenen Erkenntnis. Diese Lehre der Unsterblichkeit und vom ewigen Leben in der „kommenden, künftigen Welt" hat Maimonides in seinem Gesetzescodex, in dem Buche Hamadda, in einer Weise vorgebracht, die ihm viele Gegner erweckte, die später zu einem Kampfe gegen seine religionsphilosophischen Schriften: „More Nebuchim" und „Sepher Hamadda" geführt.[1]) Maimonides kennt das Fortleben des Menschen im Jenseits nur für die Seele; er lehrte: „In der künftigen Welt giebt es weder Körper, noch Leibliches, die Seelen der Gerechten sind da körperlos gleich den Engeln".[2]) Dagegen bemerkt Abraham ben David (s. d. A.): „Die Worte dieses Mannes scheinen sich dem zu nähern, der da sagt: „Es giebt keine Auferstehung (s. d. A.) für die Körper, sondern nur für die Seelen". So wahr ich lebe, das ist nicht die Meinung unserer Weisen, die ausdrücklich lehren: „Die Gerechten werden in ihren Gewändern auferstehen",[3]) Auf einer andern Stelle[4]) lesen wir bei ihm: „Das Jenseits unter dem Namen „Künftige Welt", olam haba, ist nicht die Welt, die erst kommen wird, sondern die schon da ist, bestimmt für das Fortleben der Seelen der Frommen nach ihrem Tode". Wieder bemerkt Abraham ben David: „Das klingt ähnlich der Annahme, daß die Welt nicht untergehen, sondern ewig dauern werde, was einer Leugnung der jüdischen Lehre gleich kommt, doch die Welt wird vergehen, worauf Gott eine andere erschaffen werde". Maimonides wurde nämlich von seinen Gegnern in ihrer Beschuldigung mißverstanden; auch er glaubte an eine „Auferstehung", die er jedoch nur für das Messiasreich (s. d. A.) eintretend hielt, von der das Fortleben des Menschen nach dem Tode im Jenseits, olam haba, ein anderes ist und von obigem unterschieden wird. Das Fortleben des Menschen nach dem Tode ist nur für die Seele, getrennt vom Körper nnd zwar ewig, aber die Auferstehung der Toten, wo die Seele mit dem Leib ihre Vereinigung wieder erhält, die nur für das Messiasreich nnd zwar nur für die Dauer desselben wird, ist nicht ewig! Maimonides hat daher, wenn er von dem Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe spricht, das ewige Fortleben der Seele in der Welt des Geistes im Sinne, das von dem Leben zur Auferstehung, das nicht ewig ist, unterschieden werden muß. Für dieses ewige Leben, das der frommen Seele bestimmt ist, findet Maimonides in mehreren Bibelaussprüchen Andeutungen. In 5 Mos. 22. 7 heißt es: „damit es dir wohlergehe nnd du lange lebest", womit das Heil der kommenden Welt, das Fortleben in der zukünftigen Welt gemeint sei.[5]) Das ewige Leben, sagt er ferner, heißt da „Bund der Lebenden", צרור החיים, was die volle Seligkeit, das Fortleben der Seele bezeichnet.[6]) Die Ausschließung von dieser ewigen Seligkeit der Seele sollen die Ausdrücke: „die Seele werde ausgerottet",[7]) bezeichnen.[8]) Diese freie Richtung Moses Maimonides in dem Ausgleich der Philosophie mit den Lehren der jüdischen Religion fand unter den jüdischen Religionsphilosophen nach ihm nicht blos ihre treuen, unerschütterlichen Anhänger, sondern auch ihre Fortbildner und Weiterentwickler. Einer der vorzüglichsten und bedeutendsten derselben, der über Maimonides in seinen freiern Dispositionen weit hinausging und ohne Scheu mit starkem Geiste ihre Konsequenzen durchführte, war Levi ben Gerson, zu dessen Philosophie wir nun übergehen.

---

[1]) Siehe darüber den Artikel „Philosophie und Judentum" in diesem Supplement. [2]) Maimonides in Hamadda h. Teschuba Absch. 8 § 1 und § 2. [3]) Siehe „Auferstehung", „Belebung der Toten". [4]) Daselbst § 8. [5]) Maimonides h. Teschuba Kap. 8, vergleiche Maimonides Einleitung zur Mischna Sanhedrin Absch. Chelek. [6]) More Nebuchim I. 42 und II. 29. [7]) 4 Mos. 15. 31. [8]) Maimonides Mischna Thora h. Teschuba Kap. 9.

IX. Levi ben Gerson, לוי בן גרשון, Gersonides, הגרשוני. auch „Leon de Bannolas“ genannt, sonst auch „Ralbag“, der von 1317—1344 thätig war[1]) und zwar in Orange, Perpignan und Avignon. Seine Schriften haben ihm einen wohlverdienten Namen weithin erworben. Wir haben über sein Leben und seine Thätigkeit einen eigenen Artikel „Levi ben Gerson“ geschrieben, auf den wir hier verweisen. Das Buch, welches seine philosophischen Ideen und Lehren nach ihrem innern Zusammenhange enthält, ist seine Schrift „Kämpfe Gottes“, מלחמות ה׳. Dieselben sind auf freisinniger Basis aufgebaut, welche in Bezug auf die verschiedenen Gegenrichtungen rücksichtslos ausgeführt werden. Die Themen, die er hier behandelt, sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die Urstoffe der Schöpfung; 3. die Zeitlichkeit des Weltalls; 4. das Wissen Gottes; 5. die menschliche Willensfreiheit; 6. die göttlichen Attribute und die Vorsehung; 7. die Offenbarung; 8. die Prophetie und die Propheten; 9. das Wunder; 10. die Seele, ihre Unsterblichkeit; 11. das Gesetz; 12. die Halacha und der Talmud; 13. der Messias und 14. die Erlösung. Es sind sechs Traktate, in denen er diese Themen bespricht: der erste ist über die Seele, ihre Unsterblichkeit; der zweite über die Prophetie und die Propheten; der dritte über das Wissen Gottes; der vierte über die göttliche Vorsehung; der fünfte über die Himmelskörper und der sechste über die Weltschöpfung. Gleich seinen Vorgängern ist auch sein Hauptziel, die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren der jüdischen Religion nachzuweisen, wobei er von den Voraussetzungen Maimonis absieht und unbefangen rein kritisch zu Werke geht. Sein Hauptprinzip dabei war, das Aufsuchen und die Feststellung der Wahrheit auch gegen herrschende, herkömmliche religiöse Anschaunngen. Der sich dadurch erweckende Widerstand der Altfrommen schreckte ihn bei seiner Arbeit nicht ab. In der Vorrede dieser Schrift sagt er: „Es glaube ja Niemand, daß mich Jemand zu irgend einem Resultate außer der Wahrheit, auch nicht die Thora, bewogen habe. Wir müssen uns, wie schon Maimonides erklärt, vor Allem von dem überzeugt halten, zu dessen Wahrheit wir durch das Denken gelangt sind. Die Worte der Thora müssen wir so erklären, daß sie mit ihr in Einklang gebracht werden. Die Thora, sagt er ferner, hat keine Vorschrift, die uns zwingt, Unwahrheiten zu glauben, sondern sie führt uns den geraden Weg, um die Wahrheit zu erlangen, darum haben wir bei dieser Forschung stets vorerst darauf zu sehen, was das Denken lehrt, dann wird erst uns klar, daß dies auch die Meinung der Thora sei“. „Wenn die Worte der Thora, sagt er ferner anderwärts,[2]) mit Lehrsätzen der Wissenschaft im Widerspruche stehen, sollen wir die Worte der Thora so erklären, daß sie mit diesen Lehrsätzen der Wissenschaft übereinstimmen, wie dieses schon Maimonides im More Nebuchim gethan hat“. „Sind meine Gedanken richtig“, sagt er ferner in der Vorrede, „so kann der Tadel der Gegner mir nur zum Lobe gereichen; den Feinden der freien Forschung genügt der Glaube, mögen sie ihn behalten und sich nicht vom Wissen stören lassen. Ich schreibe nur für die, welche Erkenntnis suchen und unklar in diesen Fragen sind“.[3]) Er machte sich darauf daran, nicht blos die von Maimonides aufgestellten Ideen aufzunehmen, sondern sie auch noch weiter zu entwickeln und ihre Konsequenzen auszuführen, was, wie vorauszusetzen war, gewichtige Gegenstimmen hervorrief. Wir nennen von den Protestierenden Isaak Abarbanel (s. d. A.), Manasse ben Israel (s. d. A.), Sabbathai Kohen ben Malkiel und Elia de Medigo. Man nannte seine Schrift „Milchamoth“ nicht „Kämpfe Gottes“,

[1]) Andere geben sein Leben von 1288—1344 an. Seine schriftstellerische Thätigkeit mag wohl die bezeichnete Zeit gewesen sein. [2]) Milchamoth Abschnitt III. Kap. 6. [3]) Einleitung zu seinem Milchamoth.

sondern „Kämpfe gegen Gott." Nach diesen seinen hier angegebenen Grundsätzen scheint es nicht zu weit gegriffen, ihn als Vorläufer Spinozas zu bezeichnen. Wir gehen nun an seine Behandlung der oben genannten Themen. a) Dasein Gottes, die Weltschöpfung. Der Beweis für das Dasein Gottes ist der Hauptsache nach derselbe, wie wir ihn bei seinen Vorgängern finden: „Kein Wesen kann sich selbst hervorbringen, es muß Einer da sein, der es geschaffen hat"; wir wiederholen ihn hier nicht weiter. Dagegen treffen wir Gersonides in seiner Philosophie über die Weltschöpfung stark von ihnen abweichen. Maimonides stellt die Annahme einer Weltewigkeit, sowie die von Urstoffen aus denen die Welt hervorgegangen sein soll, gegen Aristoteles entschieden in Abrede. „Wisset, sagt er, daß wir die Theorie von der Weltewigkeit nicht infolge der dagegen sprechenden Schriftstellen zurückweisen, sondern vielmehr, weil derselben keine unwiderlegbaren Beweise zur Seite stehen. Weshalb sollte man den Schriftstellen zu Gunsten einer andern Anschauung Gewalt anthun, sie umdeuten, da sie ja keine genügenden Beweise für sich hat". Die Materie, die Zeit, die Himmelssphären und die Bewegung sollen ewig sein, das wird von ihm zurückgewiesen. Levi ben Gerson tritt zwar gegen die Annahme der Weltewigkeit auf und erklärt sich für die Meinung einer Weltschöpfung durch Gott, aber bekennt sich gegen Maimonides zur Annahme von Urstoffen, aus denen die Weltschöpfung hervorgegangen. Den zwingenden Grund zu dieser Annahme, den Maimonides nicht fand, glaubt er gefunden zu haben; er stellt ihn in folgendem auf: der Erdgeist, der thätige Weltgeist, der die sublunarische Welt hervorgebracht hat, ist reine Form, völlig immateriell, er kann seinerseits auch nur Immaterielles, wieder nur reine Formen, hervorbringen, wie kann nun das Entstehen von Körpern durch ihn möglich gedacht werden? Das zwingt zur Annahme einer formlosen Urmaterie, einer Hyle, die ebenfalls ewig ist. Dasselbe ist jedoch kein zweites Göttliche, da es als das Unvollkommenste aller Dinge nur als ein relatives Nichts gelten kann[1]). So nimmt er eine Zeitlichkeit der Welt an, weist die Lehre von der Weltewigkeit zurück, aber denkt sich die Weltschöpfung aus gewissem formlosen Urstoff, der keinen Anspruch auf Existenz hat, der in gewissem Sinne ein Nichts ist.[2]) Gott erst habe demselben eine Form und die Möglichkeit zur fernerm Formentwicklung verliehen.[2]) Sein Beweis über die Zeitlichkeit der Weltschöpfung ist der Hinweis auf die Wissenschaft und die Kultur überhaupt, die aus kleinen Anfängen sich immer mehr entwickelt und ausgebildet haben. So bei Sprachen, Künsten und Staatsverfassungen. Wäre die Welt bald so von ewig her, so gäbe es keinen Fortschritt, keine Entwicklung; es wäre Alles in ewigem Stillstand von Uranfang her.[3]) b) Das Wissen Gottes, die menschliche Willensfreiheit, die göttliche Vorsehung und das Wunder. Maimonides behauptet, daß sich zwischen unserm Wissen und dem Wissen Gottes gar kein Vergleich aufstellen lasse. Das Wissen Gottes ist eins mit seinem Wesen; es beruht nicht, wie beim Menschen, auf Erkenntnis der Dinge außer sich; Gott ist der Urheber, die Ursache alles Seienden, er kennt daher die Wesen der Welt einzeln durch und aus sich selbst; er erfaßt in einer Intuition Gegenwart und Zukunft; es liegen vor ihm enthüllt die Wesen in ihren Eigenschaften und Geschicken aller Zeiten. Soweit stimmt auch unser Gersonides mit ihm überein. Aber was er weiter zum Ausgleich der Annahme der menschlichen Willensfreiheit mit dem Wissen, Vorauswissen Gottes, als sich nicht gegenseitig aufhebend, vorbringt, „daß, da Gottes Wesen anders ist als das unsrige, auch sein Wissen ein völlig anderes sei, das mit unserm Wissen nur den Namen gemein habe", dagegen protestiert er entschieden

---

[1]) Milchamoth Absch. 6 S. 60. [2]) Das. [3]) Das. S. 58.

„Wissen" bezeichnet die Kenntnis eines Begriffs von einer Sache, was anders könnten wir denn von Wissen, wenn es von Gott ausgesagt wird, verstehen? Wissen bleibt Wissen, ob bei Gott oder beim Menschen. Man könnte nur den Unterschied von mehr oder weniger, von vollkommener oder unvollkommener annehmen. Gottes Wissen übertrifft das menschliche Wissen an unvergleichlicher Vollkommenheit und Sicherheit; ersteres ist ein ursprüngliches, auf sich beruhendes, letzteres jedoch nur ein abgeleitetes, entnommenes. Auch würde, fügt er hinzu, das göttliche Wissen, wenn es sich auch auf alle Einzeldinge als solche erstreckt, sich nicht mit der Natur des Möglichen, dem Boden der menschlichen Willensfreiheit, vereinigen lassen. Anders gestaltet es sich, wenn wir annehmen, das Wissen Gottes sei, genau genommen, ein Wissen seiner selbst, das ihm die gesammte von ihm ausgehende Weltordnung enthülle, wozu auch die Natur des Möglichen und die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit gehören, worunter man also im Ganzen das Wissen der Ordnung, wie sie wirklich ist, nämlich das Notwendige als eines Notwendigen, das Mögliche als eines Möglichen zu verstehen habe. Gott weiß sich selbst und in der Idee dieses Selbstwissens ist auch das Wissen der von ihm ausgegangenen Weltordnung, wozu auch die Natur des Möglichen und die mit ihr in Verbindung stehenden Akte der menschlichen Willensfreiheit gehören. Es hängt mit dieser Darstellung auch eine klare Auffassung der göttlichen Vorsehung zusammen.[1]) Die göttliche Vorsehung. Gott kennt nicht die Einzeldinge nicht als solche, sondern nur aus der allgemeinen Ordnung der Dinge, von der die Idee in Gott existiert. Die göttliche Vorsehung daher kann sich nicht speziell auf die Individuen erstrecken; ihre Sache ist nur die Gattung, die ein gesamtes bildet; die göttliche Vorsehung hat nur die von Gott erschaffene Welt zu erhalten. In der niedern Welt sollen nur durch sie die Gattungen und Arten erhalten werden. Die Einzelwesen bleiben allen Zufällen ausgesetzt. Der Mensch macht hiervon eine Ausnahme. Gottes Vorsehung erstreckt sich gewissermaßen stufenweise über die Gattungen, je nachdem sie in dem Verhältnis zu dem allgemeinen Geiste stehen. Der Mensch bildet die höchste Stufe unter den Geschöpfen; es erstreckt sich daher für ihn, als auf der höchsten Stufe stehend, ein höherer Grad von göttlicher Vorsehung. Die Einzelnen unter den Menschen vermögen sich durch höhere Erkenntnis und Sittlichkeit zu einer eigenen Gattung zu erheben, dadurch mit dem Weltgeiste in Verbindung zu treten und so vor Unfällen geschützt zu werden. Sie erringen sich, je nach dem Grade der Vollkommenheit einen höhern Grad göttlicher Fürsorge, einer speziellen Vorsehung. Dieselbe wird dem Menschen dieser Art zu teil, sollte er auch nur ein Einziger dieser Art sein.[2]) Mit diesen Angaben steht er ganz auf maimonischem Boden. Das Wunder. Trotz der Annahme einer Urmaterie bei der Weltschöpfung wird es ihm doch nicht schwer, sich zur Annahme der in der Bibel genannten Wunder zu bekennen. Das Wunder hat nach ihm die spezielle göttliche Vorsehung zu seiner Basis; es ist einem Schöpfungsakt ähnlich und verträgt sich mit der Annahme eines Urstoffes. Die Wunder sind es ja, die auch aus einem etwas Vorhandenen hervorgehen, das Vorhandene zur Grundlage haben. Es wird, wenn Gott einen Menschen damit begnaden will, durch Vermittelung des Erdgeistes, der thätigen Intelligenz, שכל הפועל, hervorgebracht. Das Wunder soll die Naturgesetze nur vorübergehend ändern, was auch nur in der sublunarischen Welt vor sich gehen kann, aber nicht in den Himmelssphären. Die Schriftstellen vom Stillstehen der Sonne sollen daher durch richtige Exegese erklärt werden. c) Offenbarung, Prophetie und Propheten, Wahr-

[1]) Milchamoth III. [2]) Daselbst IV.

sagerei und Zauberei. Die göttliche Offenbarung des Gesetzes und der Lehren der Thora an Moses, die zunächst für das israelitische Volk war, das zu dessen Empfang erlöst und bestimmt wurde, betrachtet Gersonides als eine geschichtliche Thatsache, die keiner Beweise mehr bedarf. Ihr Zweck ist, den Menschen zur Glückseligkeit zu verhelfen.[1]) Der Plan der göttlichen Vorsehung sollte dadurch verwirklicht werden. Die Offenbarungslehren mit ihren Gesetzen verzeichnen dem Menschen Alles, was er zu thun und zu unterlassen habe. Diesen Lehren und Gesetzen folgen Erzählungen, welche Persönlichkeiten als nachnhmungswerte Muster aufstellen. Die Lehren, zu denen der Mensch nur mühsam gelangen würde, veranschaulichen durch prophetische Darstellung die Wege der Erkenntnis. Wie die Bibel hat auch der Talmud Gesetze und Erzählungen, welche als Muster der Gesetzesvollziehung gelten.[2]) Die Prophetie wird als die höchste Stufe der Entwicklung des menschlichen Geistes gehalten; man kennt sie als die Gabe, Zukünftiges vorauszusehen. In wesentlichem Unterschiede von ihr, wenn auch formell verwandt, sind die Wahrsagereien und die Traumerscheinungen. Der thätigen Intelligenz, Sechel Hapoel, verdanken beide ihre Offenbarungen. Zum Empfange der Prophetie gehören sittliche und intellektuelle Vorzüge, auch gewisse Belehrung und Vorbereitung in Bezug auf deren Empfang. Nur einem starken und edeln Geiste offenbart der Sechel Hapoel, die thätige Intelligenz, die Mitteilungen. Alle niedrigen Geistesvermögen, als Phantasie u. a. m., soll alsdann die Vernunft von sich fern halten. Zum Unterschiede von der Prophetie sind Wahrsagerei, Träume und Zauberei, bei denen nur die Phantasie ihre Thätigkeit entwickelt und zwar ebenfalls durch die thätige Vernunft, Sechel Hapoel, aber nur mittelbar durch einen Himmelskörper.[3]) d) Die Seele, ihre Unsterblichkeit. In den Angaben über die Seele stimmt er ganz mit Maimonides überein, er weicht nur in Betreff der Idee ihrer Unsterblichkeit von ihm ab. Er erkennt für sie eine spezielle individuelle stufenmäßige Unsterblichkeit, je nach dem Grade ihrer erworbenen Vollkommenheit an; er tritt damit gegen die Annahme des Maimonides auf, der keine spezielle individuelle Unsterblichkeit der Seele anerkennt, sondern sie zu dem Weltgeist ganz oder gar zurückkehren, in ihm aufgehen und verschwinden läßt. Ein entgegengesetztes, weit kühneres Vorgehen, das den ganzen geistigen Bau des Ausgleichs der jüdischen Religion mit der aristotelischen Philosophie, wie derselbe von Maimonides und Gersonides nebst den andern jüdischen Religionsphilosophen vor ihnen unternommen wurde, in Frage stellte und eigene Spekulation, vernunftgemäßes Denken, an deren Stelle zu setzen versuchte, um die Lehren, Gesetze und Institution des Judentums zu beleuchten, haben wir nun von einem Manne zu berichten, der zu den bedeutendsten Gelehrten und Religionsphilosophen Spaniens gehörte; es war:

X. Chasdai Creskas, חסדאי בן אברהם קרשקש, in Barzelona, später in Saragossa, 1340—1410. Wir haben über sein Leben und seine Schriften einen eigenen Artikel in dieser Real-Encyclopädie, auf den wir hier verweisen. Uns interessiert hier seine Religionsphilosophie, zu deren Darstellung wir jetzt übergehen. Das Buch, worin er seine religionsphilosophische Auffassung des Judentums niederschrieb, ist die Schrift „Licht Gottes“, hebräisch „Or Adonai“, das als Einleitung zu einem größeren Werke, „Leuchte Gottes“, hebräisch „Ner Adonai“, bestimmt war. Beide sollten das Judentum in seiner Lehre und seinem Gesetze beleuchten, sodaß in ersterm die Theorie, die Lehren des Judentums, beleuchtet und in letzterm die religiöse Praxis desselben behandelt werden

---

[1]) Levi ben Gersons Einleitung zum Pentateuchkommentar. [2]) Daselbst. [3]) Daselbst.

sollten; ein Verfahren, das wir ebenfalls in den Schriften des Maimonides finden, von denen die philosophische Schrift „More Nebuchim" die Theorie und das größere Werk „Jad Chasaka" die Gesetze der jüdischen Religion behandeln. Doch gelang es Chasdai Creskas nur ersteres zu vollenden, von dem andern ist nichts bekannt; vielleicht hat ihn sein Alter, oder gar sein Tod an der Abfassung desselben gestört. Er sagt darüber in der Vorrede zur ersten Schrift: „Ich beabsichtige ein Werk zu arbeiten von den Ideen, Lehren, Gesetzen u. s. w. des Judentums, wie es Maimonides gethau hat". Sein erstgenanntes Werk, „Licht Gottes", אור אדוני, zerfällt in vier Traktate, von denen spricht der erste über den Glauben, das Dasein Gottes, das Grundprinzip der Religion; der zweite über die fundamentalen Glaubenslehren; der dritte von den andern Lehrsätzen, die zwar keine fundamentalen des Judentums sind, doch für jeden Anhänger des Judentums verbindlich werden und endlich der vierte von den Lehren, die zwar als überliefert gelten, aber keine bindende Kraft haben, doch für den Zusammenhang des Ganzen von Bedeutung sind. Die Themen, die hier zur Besprechung kommen, erstrecken sich über Gottes Dasein, seine Einheit und Unkörperlichkeit, Allwissenheit, Vorsehung, Allmacht; ferner auf die Prophetie, die menschliche Willensfreiheit, die göttliche Vorsehung, die Weltschöpfung, den Zweck des Weltalls, die Seele und deren Unsterblichkeit, den Messias u. a. m. Bevor wir an seine Behandlung dieser Themen gehen, wollen wir hier erst Einiges von seinen Grundsätzen und den Eigentümlichkeiten seiner Auffassung und Darstellung vorausschicken. Chasdai Creskas erweist sich als entschiedener Gegner der aristotelisch-maimonischen Philosophie, doch nicht so, daß er sie verketzert, sondern nur, daß er ihre Annahme zu widerlegen sucht. Mit kühnem, scharfem philosophischen Geiste versteht er deren Grundpfeiler zu erschüttern; er will die Lehren und Aussprüche der biblischen Bücher von dem Joche befreien, das ihnen durch den von Maimonides und Gersonides vorgenommenen Ausgleich der Philosophie mit dem jüdischen Religionsglauben aufgebürdet wurde, um deren Worte und Aussprüche nach allegorischer, symbolischer Auffassung, wenn auch zwangsweise, so zu erklären, daß sie der Philosophie nicht mehr widersprechen. So weist er erst nach, daß die aristotelisch-philosophischen Sätze wenig feststehen. Mit diesem Nachweis war ihm die Bahn frei, die Bibel vom dem Joche der aristotelischen Philosophie zu befreien. Es war ein erstaunliches Unternehmen, da Juden und Christen derselben fast gläubig anhingen. So greift er den Freisinn beider, des Maimonides und des Gersonides, heftig an und wiederholt, daß die aristotelische Philosophie das Judentum nicht zu erschüttern vermag; daher die jüdische Religion nicht ihren Ausgleich nötig habe. Chasdais Verdienst war, daß er gewissermaßen der Philosophie die Strahlenkrone vom Haupte gerissen und ihren allein seligmachenden Glauben vernichtet hat. Seine eigene Spekulation, eigenes vernunftgemäßes Denken genügte ihm vollständig, die jüdische Religion mit ihren Lehren und Gesetzen zu beleuchten und darzustellen. a) Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes. Als Beweise für diese Glaubenslehren werden die in den aristotelischen Schriften zerstreut angegebenen 26 ontologischen Lehrsätze angeführt; Maimonides hat dieselben im zweiten Teile seines „More" zusammengestellt. Aber Chasdai Creskas weist gegen Maimonides gründlich nach, daß aus denselben sich nur das Dasein Gottes, aber nicht dessen Einheit und Unkörperlichkeit erweisen lassen. Das Dasein einer ersten Ursache, Gott, ergiebt sich, wenn man die unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen durchmustert, die uns zuletzt zu einer Ursache bringt, die nicht die Wirkung einer ihr vorausgegangenen Ursache ist, sondern die in sich selbst ihre notwendige Existenz hat, es ist Gott! Dagegen weist er richtig nach, daß daraus nicht der Erweis für die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes hervorgeht, höchstens lasse

sich nachweisen, daß die erste Ursache einfach und keine Zusammensetzung haben könne, da alsdann wieder eine andere über sie hinausgehende Existenz noch möglich wäre, aber das wäre kein Beweis für die Annahme eines einzigen Gottes, welche das Dasein eines andern Gottes negiert. Daher sein Schluß: „Was uns die Philosophie versagt, das giebt uns der Glaube, der Ruf: „Höre Israel, der Ewige, unser Gott ist Gott, der Eine und Einzige!"[1]) Nächst diesem heben wir noch hervor seine Zurückweisung der Angabe der Philosophen, daß die Erkenntnis, das Wissen, die höchste Seligkeit bei Gott sei, er hält dieselbe als unzulänglich und giebt dafür die überströmende Gottesliebe an, die stets mitteilen und Gutes spenden will; es bildet dies die Seligkeit Gottes. b) Fernere Attribute Gottes. Die Annahme und die Angaben von göttlichen Attributen und Eigenschaften will Maimonides nur in negativem Sinne gelten lassen, da positive Attribute sich nicht mit der Annahme von Gotteseinheit vereinigen lassen. Positive Eigenschaften gehören zum Wesen Gottes, werden Teile desselben; bilden daher eine Mehrheit in Gott; die Einheit des göttlichen Wesens existierte dann nicht mehr. Chasdai Creskas widerlegt diese Auseinandersetzung und will auch Attribute in positivem Sinne als Angaben von göttlichen Eigenschaften zulässig erklären. Die positiven Attribute, sagt er, erscheinen nur subjektiv als von einander verschieden, aber objektiv sind sie es nicht, sie fließen sämtlich in Gott als eine identische Einheit zusammen. Bei Prädikaten, die nur logische und begriffliche Bedeutung haben, tritt dies noch deutlicher hervor. Da sie nur begriffliche Bedeutung haben, wie können sie da reale Teile, eine Vielheit oder ein Zusammensetzung in Gottes Wesen bilden? Man denke sich Gottes Eigenschaften so, daß sie aus seinem Wesen, nämlich dem absolut Guten, gleich den Strahlen, die aus einem leuchtenden Gegenstande hervorgehen. Daher wie diese mit dem leuchtenden Gegenstande eine Einheit bilden, nicht erst eines Zusammensetzers bedürfen, so brauchen auch Gott und seine wesentlichen Eigenschaften keinen Zusammensetzer.[2]) c) Allwissenheit Gottes. Ueber dieses Thema läßt er jedes abweichende Bedenken bei Seite und stimmt vollständig mit den Angaben des Maimonides darüber, die ja auch ganz mit den Lehren des jüdischen Glaubens übereinstimmen. Gottes Wissen sagt er, umfaßt sämtliche Einzelwesen, so sehr sie auch an Zahl unendlich scheinen; er weiß auch das noch nicht Daseiende; er kennt bei Möglichkeiten im Voraus den eintretenden Fall, ohne daß dadurch die Natur des Möglichen geschädigt wird. Wie sehr auch Gersonides in diesem Punkte von Maimonides abweicht und ihn mit Gegenbeweisen überhäuft, entscheidet sich Creskas dennoch für Maimonides, daß das göttliche Wissen von dem des Menschen so sehr verschieden ist, daß kein Schluß von dem Einen auf das Andere zulässig erscheint, da Gott Alles intuitiv aus sich, seiner Selbsterkenntnis, heraus, erschaut. d) Die göttliche Vorsehung.[3]) Nach seiner, schon angegebenen Annahme des göttlichen Wissens, daß dasselbe sich auf die Kenntnis jedes Einzelwesens erstreckt, lautet die nähere Angabe von der göttlichen Vorsehung, daß dieselbe sich mittelbar, wie unmittelbar auf alle Gattungen, Arten und Einzelwesen ausdehnt. e) Die menschliche Willensfreiheit. In diesem Punkte weicht Chasdai von sämtlichen jüdischen Religionsphilosophen vor ihm ab. Der Mensch, behauptet er, ist in seinen Handlungen nicht ganz frei, vielmehr erfolge alles, was mit ihm vorgeht, was er selbst thut oder unterläßt, notwendig aus einer vorausgegangenen Ursache, sodaß das Eintreffen jedes Zustandes bei ihm unfehlbar aus gewisser Ursache, ja bis zur ersten Ursache hinauf, eintritt; der mensch-

[1]) Chasdai, „Or Adonai", Traktat 1 Absch. 1 Kap. 1, Kap. 2; Absch. 2 Kap. 1, 2, 3 und Kap. 11 und 15; Absch. 3 Kap. 1. [2]) Daselbst I. Absch. 8. [3]) Das. II. 1. [4]) Das. II. 2.

liche Wille ist durch Wirkungen und Ursachen, die vorausgegangen, gebunden, nicht frei; die Entscheidung des Menschen für oder gegen — ist eine veranlaßte.[1]) Da jedoch der Mensch sich nicht dieses Zwanges bewußt ist, so ist er in seinem Handeln, subjektiv genommen, immer frei, dagegen unfrei in Bezug auf das, was über ihn bestimmt ist. f) Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit und Vergeltung. Eine Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit hat der Mensch bei allem dem dennoch, weil er sich nicht des äußern Zwanges bei der Handlung oder Unterlassung einer That bewußt ist und die Vergeltung, Lohn oder Strafe, auf die Gesinnung des Menschen, auf die Seelenbeschaffenheit desselben bei der Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung erfolge.[2]) g) Weltschöpfung, Urmaterie. Zu den Lehrsätzen, die zwar keine fundamentale Bedeutnng haben, aber deren Leugnung als unjüdisch bezeichnet wird, gehört nach Chasdai die von der Weltschöpfung aus Nichts. Die Annahme von Urstoffen ist gegen die überkommenen Lehren des Judentums und kann nur als außerhalb desselben stehend betrachtet werden. Da jedoch auch die Anhänger der Annahme einer Urmaterie zugeben, daß auch da die Schöpfung notwendig durch Gott erfotgt sei, die nur aus dem göttlichen Willen als freier, selbstgewollter Akt hervorgegangen, ferner, daß Gott durch seine Allmacht auch aus dem absoluten Nichts erschaffen könnte, werden die Leugner der Weltschöpfung aus Nichts nicht als Abtrünnige der jüdischen Religion gehalten.[3]) h) Das Wunder. Auch bei der Annahme von Urstoffen kann der Glaube an Wunder fortbestehen, da Gottes Allmacht und der freie göttliche Wille dasselbe ermöglichen.[4]) i) Mensch, Seele und Unsterblichkeit. Gegen die Annahme von Maimonides und der Religionsphilosophen vor ihm, welche die Erkenntnis als die höchste Vollkommenheit des Menschen halten, erklärt Chasdai, daß in erster Reihe der Mensch seine höchste Vollkommenheit durch die thätige Liebe, das Hinstreben zum Urquell alles Guten erlange, nämlich durch Vollziehung der göttlichen Gebote und guter Werke im Allgemeinen. In der Liebe und Anhänglichkeit an Gott und Menschen liegt das höchste Gut und der letzte Zweck des Menschen; ebenso ist Gottes höchstes Ziel, daß der Mensch sich im Jenseits der höchsten Seligkeit erfreue. Die Seele des Menschen ist eine geistige Substanz, welche die Form und Wesenheit des Menschen bildet, selbst befähigt zum Erkennen. Die Unsterblichkeit, d. h. das Fortleben der Seele nach dem Tode des Körpers wird von Chasdai im Gegensatze zu frühern jüdischen Religionsphilosophen nicht als eine Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Heimat, dem thätigen Verstande, als eine Wiedervereinigung mit ihm, wo alle Seelen wieder eine Einheit werden, sondern als eine persönliche, individuelle Fortdauer und als ein persönliches, individuelles Fortleben gehalten. „Wenn wir", sagt er, „eine Unsterblichkeit der Seele behaupten, so ist der Grund, weil die Seele ein geistiges Wesen ist und keine Ursache des Vergehens in sich trägt, sie kann daher durch die Liebe zu Gott, welche sie durch die Beobachtung seiner Gesetze zeigt, zur Unsterblichkeit gelangen. Der Mensch besteht während seines Lebens aus Leib und Seele; wie durch den Tod nicht dessen Leib verloren geht, da derselbe zu seinen Elementen wieder zurückkehrt, so kann auch sein Geist nicht untergehen. Bei beiden ist nur der Unterschied, daß der Körper sich mit den Elementen wieder verbindet, aus denen er geworden, weil ja der Körper während des Lebens nicht besser als seine Elemente geworden, während die Seele, die während ihres irdischen Lebens infolge ihrer Erkenntnisse und durch ihre Liebe zu Gott vollkommener geworden, hat sie sich dadurch ein ferneres

---

[1]) Das. II. 5. 5. [2]) Daselbst. Auch Spinoza nimmt eine bedingte Willensfreiheit des Menschen an, aber aus kosmischen Gründen. [3]) Das. Traktat III. Kap. 5. [4]) Daselbst.

individuelles Bestehen gesichert; sie kann sich daher als Individuum weder mit andern Seelen, noch mit dem thätigen Verstande verschmelzen, um in ihm aufzugehen.[1]) k) Lohn und Strafe im Jenseits. Darüber bringt er die im talmudischen Schrifttum oft erwähnte Lehre, daß des Frommen Seele sich der Erkenntnis Gottes erfreut und die Liebe zu Gott bei ihr immer stärker wird, dagegen wird der Seele des Frevlers dies versagt, wodurch ihr Schmerz, die Strafe für sie, bereitet wird. Da die Seele, fügt er hinzu, ihrer Natur nach ein geistiges Wesen ist, so vermag nichts ihr größere Freude zu bereiten, als ihre nähere Verbindung mit dem höchsten Geiste, sowie entgegengesetzt ihr nichts schmerzlicher werden kann, als die Trennung von ihm.[2]) l) Prophetie, Propheten. Zur Erklärung der Prophetie treffen wir Chasdai der Hauptsache nach in Uebereinstimmung mit Maimonides. Die Prophetie ist auch bei ihm der höchste Grad der geistigen Entwicklung des Menschen. Ob der Mensch bei erlangter aller erforderlichen Vorbedingungen sich der prophetischen Gabe sicher erfreue, derselben gewürdigt werde, darüber weicht Chasdai in seiner Angabe von der Meinung des Maimonides ab. Dieser lehrt, daß Gott auch den Befähigsten oft die Prophetengabe verweigert. Dagegen bemerkt Chasdai, die Befähigung zur Prophetie liege nicht blos in der erworbenen, hierzu nötigen Erkenntnis, dem erworbenen Wissen, sondern auch und dies hauptsächlich in der Liebe und der Verehrung, die uns zu Gott hinzieht durch Vollziehung und Erfüllung seines Gesetzes.[3]) m) Das Gesetz und seine Unveränderlichkeit und Nichtaufhebung. Das Judentum hält gegen die Annahme des Christentums und des Islams an der Beständigkeit d. h. an der Nichtaufhebung des durch Moses geoffenbarten Gesetzes fest. Chasdai giebt in der Aufzählung der acht Glaubensartikel, die er aufstellt, die Nichtaufhebung des Gesetzes als den vierten Glaubenssatz an.[4]) Er sucht diesen Glaubenssatz vernunftgemäß zu begründen. Die Lehren der Thora, sagt er, führen den Menschen nicht blos zur Vervollkommnung seines Denkens und Handelns, sondern pflanzen auch in des Menschen Herz Liebe zu Gott. Sollten dieselben aufgehoben werden, so würden entweder keine andern an ihrer Stelle kommen oder man werde andere anstatt ihrer geben. Ersteres ließe sich von der göttlichen Allgüte, die nur des Menschen Wohl zu begründen sucht, gar nicht denken. Bei Letzterm müßte die neue Lehre, da sie nicht vollkommener als die Thora sein kann, minder vollkommen ausfallen. Es wäre demnach entweder eine Veränderung völlig überflüssig, oder es ließe sich der göttliche Zweck für die Menschheit nicht erfüllen. n) Glaubensartikel. Gegen Maimonides, der dreizehn Glaubensartikel aufstellt, kennt er nur acht. Dieselben sind: 1. die Weltschöpfung als einen freien Willensakt Gottes zu einer bestimmten Zeit; 2. die Unsterblichkeit der Seele; 3. die vergeltende Gerechtigkeit Gottes; 4. die Auferstehung der Toten; 5. die Unabänderlichkeit der durch Moses geoffenbarten Gesetze; 6. die höhere Prophetie Moses; 7. die Lehre von der göttlichen Verkündigung durch die Urim und Thumim (s. d. A.) aus dem Munde des Hohenpriesters und 8. die Hoffnung auf den Messias.[5]) Diese Glaubenssätze drücken ihm das charakteristische des Judentums aus, während die von Maimonides die Grundlehren der allgemeinen Religion mit denen des Judentums ohne weitere Scheidung von ihnen nach einander folgen.

XI. Joseph Albo, יוסף אלבו. Ausgezeichneter Religionsphilosoph und Kenner der jüdischen Theologie zu Soria und Monreal in Spanien, geb. 1380, gest. 1444. Durch Anleitnng seines berühmten Lehrers Chasdai Creskas (s. d. A.)

---

[1]) Daselbst Absch. 2 Kap. 1 u. 2. [2]) Das. Absch. 3 Kap. 1—3. [3]) Das. [4]) Daselbst Absch. 5. [5]) Daselbst Traktat III.

wurde er in die Theologie und Religionsphilosophie eingeführt und studierte auch die Arzneikunde, worauf er spätlr als praktischer Arzt thätig war. Wir haben über ihn und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Albo, Joseph" berichtet, unsere Beschäftigung hier ist die Darstellung seiner Religionsphilosophie. Das Buch, worin er seine religionsphilosophischen Ideen und Lehren niederschrieb, führt den Namen „Buch der Grund- und Hauptglaubenslehren des Judentums", hebräisch: Sepher Jkkarim, ספר עקרים. In demselben werden die von Moses Maimonides (s. d. A.) aufgestellten 13 Glaubensartikel auf drei zurückgeführt, denen er die andern Lehren teils unterordnet, teils von ihnen ableitet und als ihnen zugehörig erklärt. Diese drei sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die göttliche Offenbarung und 3. die göttliche Vergeltung (Lohn und Strafe). Das Buch zerfällt in vier Traktate, von denen spricht der erste über die Aufstellung von Grund- und Hauptglaubenssätzen der Religion des Judentums und deren Bedeutung; der zweite über den ersten Grund- und Hauptglaubenssatz: das Dasein Gottes; der dritte über die Offenbarung und der vierte über Lohn und Strafe. Von diesen Dogmen und den andern sich ihnen anschließenden Philosophemen und Lehren bringen wir hier: a) Die Grund- und Hauptglaubenslehren in ihrer Bedeutung nebst ihrer Verbindung mit der Lehre von der freien Forschung im Judentume. Die Kenntnis der Grund- und Hauptlehren der Religion ist für ihre denkenden Bekenner notwendig, doch wird die Aufstellung derselben, sagt Albo, sehr schwer, da der, welcher eine derselben nicht anerkennt, sich dadurch gleichsam von diesem Religionsverbande lossagt, er wird ein Leugner, der nicht mehr zu demselben gezählt werden kann. Hierzu kommt, daß es nur wenige sind, die über die Grund- und Hauptglaubenslehren des Judentums geschrieben, auch ihre Angaben verschieden machen. So zählt Maimonides 13 Grund- und Glaubenslehren der jüdischen Religion; ein anderer nach ihm giebt deren 26 an und endlich ist es Chasdai Creskas, der acht derselben nennt. Doch Keiner giebt die Prinzipien an, ohne welche sich eine göttliche Religion, das göttliche Gesetz, gar nicht denken läßt. Unsere Aufgabe soll daher in diesem Buche sein, die Haupt- und Grundlehren der jüdischen Religion, sofern sie Anspruch auf ihre Göttlichkeit haben, genau anzugeben. Vor allem bemerken wir, daß, nach der gründlichen Darlegung Albos[1]), nicht derjenige, der sich aus wissenschaftlichen Gründen nicht zu einem Glaubenssatz, einer Grundlehre bekennt und ihn als mit den biblischen Aussprüchen in Widerspruch hält, zu den aus dem Judentume Ausgeschiedenen zu rechnen sei.[2]) Sonst bekennt sich auch Albo zu dem Grundsatz: „Alles, was im Pentateuch verzeichnet ist, habe man als unumstößliche Wahrheit zu halten. Wer davon etwas leugnet, heißt ein Leugner, Kopher".[3]) Er stellt im Gegensatz zu seinen Vorgängern nur drei Hauptglaubens- und Grundlehren der jüdischen Religion auf: 1. das Dasein Gottes; 2. die Offenbarung und 3. die Vergeltung, Lohn und Strafe. Jeder von diesen drei schließen sich einige Folgesätze, Fundamentallehren, an. So rechnet Albo zur ersten, dem Dasein Gottes: a) die Einheit Gottes; b) die Unkörperlichkeit und Allmacht Gottes; c) Gottes Unabhängigkeit von der Zeit und d) die Negation jeder Unvollkommenheit an ihm. Zur zweiten, der Offenbarung, gehören: 1. die Allwissenheit Gottes; 2. die Prophetie und 3. die Abordnung eines Gesandten. Zur dritten, der Lohn und Strafe: die Vorsehung und Fürsorge Gottes. So bilden die ersten drei die Wurzeln und die andern, nämlich die abgeleiteten oder die aus ihnen sich ergebenden, die Aeste des Glaubensbaumes

---

[1]) Jkkarim Abschnitt 1. Kap. 2. [2]) Daselbst. [3]) Daselbst. Vergleiche hierzu die Artikel „Glaube", „Denk-, Lehr- und Redefreiheit".

der jüdischen Religion. Dieser Unterschied soll jedoch keine Scheidung in Bezug auf die sich ergebenden Verpflichtungen zwischen den Wurzeln und den Aesten zur Folge haben, vielmehr hat Jeder, der die Erstern als wahr anerkennt, auch Letztere so zu halten. Albo sucht nun Andeutungen für diese seine Aufstellung der drei Hauptglaubens- und Grundlehren, Ikkarim, des Judentums im biblischen und nachbiblischen Schrifttume auf. Er zitiert hierzu aus Psalm 33. 22 den Vers: „Der Ewige ist unser Richter, der Ewige ist unser Gesetzgeber, der Ewige ist unser König, er wird uns beistehen". Von diesen, sagt er, deuten Ersteres: „Der Ewige ist unser Richter" auf den dritten Hauptglaubenssatz, die Vergeltung; das Zweite: „Der Ewige ist unser Gesetzgeber" auf den zweiten: die Gottesoffenbarung auf Sinai und das dritte: „Der Ewige ist unser König", auf den ersten: „Das Dasein Gottes". Aus dem nachbiblischen Schrifttum bringt er die drei Teile der Mussaf-Schemone Esre (s. d. A.) zum Neujahrsfest, von denen der Erste, Malchioth, „Gott ist König!" das Dasein Gottes; der Zweite: Sichronoth, Erinnerungen, die Offenbarung Gottes auf Sinai und der Dritte: Schoferoth, die Vergeltung angeben soll. Wir kommen nun zur Besprechung der verschiedenen Themen dieser drei Hauptglaubenslehren. a) Gottes Dasein, seine Einheit, Einzigkeit, Unkörperlichkeit nebst den Attributen und Namen. In der Behandlung dieser Themen genügen ihm die Darstellung derselben mit ihren Beweisen für sie bei den zwei bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides und Chasdai Creskas. Neu von ihm ist sein Nachweis in dem biblischen Schrifttum für deren Angaben. Indem wir über Ersteres auf die Religionsphilosophie dieser Männer in diesem Artikel hinweisen und als bekannt voraussetzen, beschäftigen wir uns hier mit Letzterm, ihrem Nachweis im biblischen Schrifttum. Im 1 B. Moses Kap. 1. 1 bis 2 und 3, sagt Albo, wird mit der Weltschöpfung begonnen, um auf das Dasein eines Schöpfers hinzuweisen, der nach seinem Willen die Geschöpfe hervortreten ließ, eine Widerlegung der Meinungen der epikuräischen Schule, welche die Welt ohne einen schaffenden Grund als zufällig sich so gestaltend halten, sodaß die Schöpfung in sechs Schöpfungstagen, also zu verschiedenen Zeiten vollendet wurde, ein Beweis, daß sie nach Absicht und Gutdünken der Weisheit Gottes, jedes zu seiner Zeit geschaffen wurde. Es zeigt die Ordnung ihrer Schöpfungen zu diesen verschiedenen Zeiten auf die verschiedene Stufenfolge der Geschöpfe nach einander, wie jedes Einzelne in der seiner Natur gemäßen Zeit hervortrat, damit jedes seine ihm zugedachte Vollkommenheit erreiche, worauf die Worte sich beziehen: „Und Gott sah, daß es gut war!" b) Das Wissen, Vorherwissen, die Allwissenheit Gottes und die menschliche Willensfreiheit. Gott wird als von allen Mängeln frei gedacht, das Nichtwissen wäre ein Mangel, folglich wird ihm mit Recht das Wissen in höchster Vollendung zugeschrieben. Er kennt und weiß alle Ereignisse der Welt, somit alle menschlichen Handlungen in Gegenwart und Zukunft.[1]) Wie diese Gottes-Allwissenheit sich, wenn sie auch für des Menschen Thun und Lassen entscheidend gehalten werden soll, mit der menschlichen Willensfreiheit und des Menschen Verantwortlichkeit bei Vollziehung von Werken in Einklang zu bringen sei, diese Frage, die so sehr die jüdischen Religionsphilosophen beschäftigt hat, wird hier nach dem Aufschlusse von Maimonides (s. d. A.) darüber beantwortet. Das Wissen Gottes ist von dem des menschlichen Wissens ganz und gar verschieden, es beruhe nicht auf sinnliche Wahrnehmung oder auf gewisse Vernunftschlüsse, sondern gehöre zu seinem Wesen, sei nicht von Außen hergeholt oder hinzugekommen. Wie daher sein Wesen für uns unerforschbar und unerkennbar ist,

[1]) Ikkarim, Absch. II. Kap. 21 und Absch. 4 Kap. 1.

so kann auch sein Wissen vom Menschen nicht erfaßt und erklärt werden. Die göttliche Allwissenheit steht nicht mit der Willensfreiheit des Menschen und seiner Verantwortlichkeit über vollbrachte Werke in Widerspruch, sie heben einander nicht auf, wenn auch dies von uns weder erklärt noch begriffen werden kann. Albo schließt daher diese Betrachtung mit dem rabbinischen Spruch darüber: „Alles wird (von Gott) geschaut, der freie Wille ist (dem Menschen) gegeben, die Welt wird aufs Beste gerichtet, aber Alles je nach der Menge der Werke".[1]) d) Die göttliche Vorsehung, Gottes Fürsorge, das Wohlergehen der Sünder und das Leiden der Frommen. Jeder Religionsbekenner ist zum Glauben an die in der Schöpfung waltende göttliche Vorsehung, Gottes Fürsorge, verpflichtet; es ist dies ein Folgesatz der oben aufgestellten dritten Hauptglaubens- und Grundlehre, nämlich des von „Lohn und Strafe". Die Erscheinungen von dem Wohlergehen des Frevlers und den Leiden des Frommen wurde von Vielen als Gegensatz des Glaubens an eine göttliche Vorsehung angeführt, die sie zum Abfall von demselben verleiteten. So lesen wir bei Jjob 9. 22. 24: „Eins ist es", spreche ich: „den Frommen und den Frevler vernichtet er. Wenn die Geißel plötzlich tötet, spottet man der Unschuldigen!" Ebenso ruft Jeremia 12. 1: „Warum ist der Weg der Frevler denn glücklich?" Zur Beseitigung dieser und ähnlicher Einwürfe gegen den Glauben an eine göttliche Vorsehung erklärt Albo ein für allemal,[2]) daß die göttliche Vorsehung sich bei allen Lebewesen nur über die Gattung derselben erstreckt, dagegen wacht sie bei dem Menschen über jedes Individuum einzeln extra, je nach der Stufe der Vollkommenheit, die dasselbe einzunehmen sich hervorgearbeitet. Die Erscheinung des Wohlergehens der Sünder und des Leidens der Frommen hat die verschiedenen, dem Menschen oft unbekannten Absichten der göttlichen Vorsehung zu ihrem Grunde. Der eigentliche Lohn und die wirkliche Strafe, beide erfolgen erst im Jenseits für die Seele.[3]) e) Seele, Seligkeit und Seelenheil. Die Seele wird auch von Albo als ein Ausfluß eines geistigen, immateriellen Prinzips gehalten,[4]) sie ist im Besitz der Fähigkeit, zu erkennen, was sie zur Erkenntnis und Verehrung Gottes hinleitet. Daher der Spruch: „Erkenne deine Seele und du wirst deinen Schöpfer erkennen".[5]) Für die Werke, die ihre Vervollkommnung fördern oder dieselbe untergraben, trägt die Seele selbst den Probierstein in sich; sie freut sich, empfindet innere Wonne bei guten Werken, aber hat Verdruß, Reue und Niedergeschlagenheit auf vollbrachte böse Thaten. Es hängt diese Erscheinung mit ihrem göttlichen Ursprunge zusammen. Die guten Werke gewähren der menschlichen Seele Vollkommenheit, aber die bösen Thaten trüben und verdüstern sie.[6]) So erlangt die Seele je nach den vollzogenen Werken verschiedene Stufen der Seligkeit.[7]) Diese Seligkeit wird auch den Frommen unter den Nichtisraeliten verheißen, wenn sie die sieben Noachidischen Gebote (s. d. A.) befolgt haben.[8]) f) Das Gesetz, Zweck desselben und die Gesetzesabrogationsfrage. Neben dem Naturrecht und dem bürgerlichen Gesetz nennt Albo das göttliche Gesetz, das zum Unterschiede von jenen die Aufgabe hat, eine Anleitung dem Menschen zur Erreichung der wahren Glückseligkeit d. i. des Seelenheils und der Unsterblichkeit zu geben; es nennt die Mittel, das wahrhaft Gute zu erstreben und das Böse zu meiden.[9]) Wir bemerken schon in dieser Angabe Albos eine Abweichung von den bisherigen biblischen Deutungen des Zieles der Gesetzes-

[1]) Mischna Aboth Absch. 3. 13. Dieser Lehrspruch wird dort als ein der Sprüche R. Akibas (s. d. A.) zitiert. הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה. [2]) Ikkarim Absch. 4 Kap. 11—12 und 13—14. [3]) Siehe weiter über Seele und Seligkeit. [4]) Ikkarim Absch. 3 Kap. 6. [5]) Daselbst. [6]) Daselbst Kap. 27. [7]) Daselbst III, Kap. 30—36. [8]) Daselbst Absch. 1 Kap. 25. [9]) Ikkarim Absch. 1 Kap. 24.

praxis, das sich auf das Glück des diesseitigen Lebens erstreckend gehalten wurde. Ein Absehen von dem diesseitigen Leben, daß die Frucht all unseres Thuns und Lassens das zu erlangende Seelenheil nach dem Tode im Himmel sein soll — klingt christlich und hat christliche Färbung.[1]) Weiter nennt er als Prinzipien des Gesetzes: 1. die Erkenntnis und Weisheit; 2. den Willen Gottes und 3. die Macht. Zu Erstern rechnet er die Gesetze des Dekalogs; zu den Zweiten sollen die Satzungen gehören, gekannt unter der Benennung חוקות, als das Verbot von vermischten Gattungen, כלאים, das Opfer der roten Kuh u. a. m. Zu den Dritten rechnet man die Bestimmungen der Rechtsgesetze, „Mischpatim".[2]) Im Ganzen beziehen sich die Gesetze: 1. auf die Pflichten des Menschen gegen Gott; 2. auf die gegen seinen Nebenmenschen und 3. auf die gegen sich selbst. Die religionssittliche Vervollkommnung nennt er hier als Zweck der Gesetzesvollziehung, worauf nach ihm der Ausspruch eines Talmudlehrers deuten soll: „Von den Geboten, die 613 sind, entsprechen 365 den Tagen des Sonnenjahrs und 248 den Gliedmaßen des Menschen;" der Mensch in allen seinen Lebensjahren ist zur Vollziehung des Gesetzes verpflichtet. Tiefer und folgenschwerer war sein Aufwerfen der Gesetzesabrogationsfrage, ob eine Abänderlichkeit oder gar die Aufhebung des Gesetzes zulässig sei. Wir haben in den Artikeln „Fortdauer des Gesetzes" und „Gesetzesaufhebung" in Supplement II dieser R.-E. die Beantwortung dieser Frage von Albo mit den Gegenstimmen und Gegenerklärungen, welche sie hervorgerufen, ausführlich gebracht. Wir bringen hier nur in möglichster Kürze das Resultat seiner Entscheidung darüber. Albo unterscheidet zwischen den Gesetzen des Dekalogs[4]) und den andern Geboten, die später nach demselben erfolgt waren. Erstere sind die Gesetze, die Gott unmittelbar dem Volke verkündet hatte, sie bilden den Kern des Judentums und sind unabänderiich[5]) und bleiben für den Israeliten für alle Zeiten verbindlich. Dagegen können die andern, deren Mitteilung später durch einen prophetischen Mittler erfolgt war, verändert oder gar aufgehoben werden. So kam es vor, daß ein Prophet die Aussprüche und Anordnungen eines Andern aufgehoben habe. Es sind dies die Bestimmungen, daß man die Monate nicht wie früher mit dem Monat Nissan, sondern mit dem Herbstmonat Tischri zu beginnen habe, wonach das Jahr zu rechnen sei. Es wurden von Esra an die Stelle der alten hebräischen Schriftzüge die assyrischen für die heilige Schrift eingeführt u. so a. m.[6]) Doch möchte er diese Angaben nur als eine theoretische Erörterung betrachtet wissen, um nur die Möglichkeit einer Gesetzesaufhebung der Idee nach dazuthun. In Wirklichkeit jedoch, so es sich um eine thatsächliche Gesetzesaufhebung handeln sollte, hält auch Albo die Verpflichtung für die Gesetze der Thora so lange unabänderlich und für den Israeliten verpflichtend bis es Gott gefallen werde, andere Gesetze durch einen ebenso großen Propheten wie Moses und auf eine ebenso öffentliche Offenbarung, wie es auf Sinai gewesen, zu verkünden.[7]) g) Offenbarung, Prophetie und Propheten. Gleich seinem Lehrer Chasdai Creskas (s. d. A.) spricht auch er von dem Zwecke der Gesetzesoffenbarung als die Angabe der Mittel der zu erstrebenden Vollkommenheit des Menschen und Zeichnung des Weges, der ihn zur Erlangung der ewigen Seligkeit bringt. Der Mensch soll sich nicht blos geistig vollenden, sondern soll auch körperlich thätig

---

[1]) Im Talmud und Midrasch wird von beiden gesprochen, von dem diesseitigen und jenseitigen Heil als Frucht der Gesetzesbeobachtung. [2]) Das. Absch. 1 Kap. 24. [3]) Das. Kap. 37. [4]) Siehe: „Zehn Gebote" in Abt. I dieser R.-E. [5]) Vergl. Ikkarim Absch. III Kap. 18. [6]) Vergleiche hierzu den Artikel „Rabbinismus" in Abt. II dieser R.-E. [7]) Ikkarim III Kap. 14—19. Aehnlich spricht sich Moses Mendelssohn aus in seiner Schrift „Jerusalem" S. 287 edit. Wien 1838.

sein, seine Werke sollen Beweise der geistigen Vollendung darthun. Diese Gesetzesoffenbarung, welche die Handlungen des Menschen regeln soll, mußte durch einen eigens hierzu erwählten Sendboten, durch einen wahrhaften Propheten geschehen. Die Propheten, die mit Moses begonnen und mit Maleachi als den letzten Propheten geendet, waren die Männer, welche während des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina die Verkünder, Wahrer und Wächter des Gesetzes waren. Die Prophetie wird im Sinne der Angabe von Maimonides über dieselbe erklärt. Sie bildet die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis; ein Mann von hochentwickelter Vernunft kann ein Zuströmen des göttlichen Geistes erlangen und zwar mittelst der Einbildungskraft, doch auch ohne dieselbe. Die Höhe der prophetischen Stufe ist, je mehr der Prophet seine Einbildungskraft dabei zurückdrängen oder gar zu unterdrücken versteht. Der talmudische Spruch darüber ist: „eine Prophetie, mit der die Einbildungskraft mitwirkt, gleicht einem Spiegel, der nicht leuchtet", זו אספקלריא שאינה מאירה. Moses allein verstand die Einbildungskraft völlig auszuschließen; er erlangte die höchste Stufe der Prophetie und glich mehr einem Engel als einem Menschen. Aber es geschieht auch oft, daß auch ein Untergeordneter, ein weniger geistig Vollendeter die Prophetie unter Umständen erlangt. Aber je geistig vollendeter der Prophet ist, desto mehr tritt seine Einbildungskraft zurück und desto klarer wird seine Auffassung und Darstellung der ihm gewordenen Prophetie.[3]) Die Prophetie besteht nicht immer aus Zukunftsweissagungen, hat nicht die Förderung von den Interessen einzelner Menschen zur Aufgabe, sondern soll eine Gesamtheit, die menschliche Gesellschaft der höchsten Vollkommenheit zuführen und zwar durch Beachtung und Vollziehung der Lehren und Gesetze der Religion, damit Erkenntnis, Gesinnung und That sich vereinigen.[4])

S.

Saadja Gaon, סעדיה גאון, auch Saadja ben Joseph, arabisch Saïd, aus Fajum in Aegypten, dem biblischen Pitum (s. d. A.), geboren 892, gestorben 942 im Alter von 50 Jahren. Hervorragende wissenschaftliche, rabbinische Persönlichkeit der Juden Asiens und Afrikas, Oberhaupt der Hochschule in Sura, Babylonien, ausgezeichneter Religionsphilosoph, Kenner der arabischen Sprache und Litteratur, Bibelübersetzer, Bibelexeget, Grammatiker, religiöser Dichter u. a. m. I. Leben, Bildung und Thätigkeit. Von seiner Jugendgeschichte und seinem Bildungsgange wissen wir nur, daß Abu Kathir sein Lehrer war. Unrichtig nennen andere den Karäer Salman ben Jerucham (s. d. A.), gegen den Saadja später heftig polemisierte, als solchen. Ebenso zweifelhaft scheint die Angabe, daß David Mervan Almokamez (s. d. A.) aus Irak, der längere Zeit in Fajum lebte, derselbe gewesen.[5]) Sein Bildungsgang war, daß er neben den hebräischen Wissensfächern auch die arabische Sprache erlernte, sich in die philosophische Litteratur vertiefte und mit den Schriften des Christentums, sowie mit denen des Islams vertraut wurde. Zugleich versuchte er die grammatikalische Behandlung der hebräischen Sprache, wie dieselbe bei den Arabern damals schon heimisch war, zum Verständnis des Hebräischen zu verwerten. So umfaßten seine Studien fast das ganze Gebiet des damaligen Wissens, die ihm die Befähigung zu seiner spätern schriftstellerischen Thätigkeit verliehen. Saadja, der eine Uebersetzung mit einem Kommentar des Pentateuchs und der andern biblischen Bücher[6]) anfertigte, gehörte

---

[1]) Das. I. Kap. 1—8. [2]) Jebamoth S. 49b. Ikkarim das. Kap. 17 und 18. [3]) Das. Kap. 17. [4]) Ikkarim Absch. 3 Kap. 11—14. [5]) Vergl. über Beide Fürst, Karäer I. S. [6]) Siehe weiter.

zu den Ersten, die das Judentum wissenschaftlich behandelten und eine Wissenschaft des Judentums begründeten; zu den Ersten, die ihre Schriften in der Landessprache, im Arabischen, abfaßten; zu den Ersten, welche die Weltanschauung des biblischen und nachbiblischen Schrifttums nach philosophischer Denk- und Anschauungsweise wiedergaben, und so die Grundlage einer Religionsphilosophie des Judentums schufen. Mit Saadja begann eine neue Epoche in der Bibelexegese, wo der einfache Wortsinn, die vernunftgemäße Auslegung, vereint mit Tradition und der philosophischen Auffassung der Gesetze und Lehren derselben ihre Normen bildeten. Es machten sich zur Zeit unter den jüdischen Gelehrten mehrere Richtungen in der Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums geltend, welche die bisherige Lehr- und Auffassungsweise bekämpften. Die eine war die der Karäer (s. d. A.), die jede traditionelle Schrifterklärung und Gesetzesdeutung verwarfen; eine andere, die der Mystiker, die einer gewissen Geheimlehre anhingen und das Schriftwort nach derselben mit verschiedenen Phantasiegebilden auslegten, Gott stark vermenschlichten und so den reinen Gottesglauben trübten und fälschten. Zu diesen zwei kam eine dritte Richtung, die der Allegoriker, welche die Gesetze, Lehren und die Geschichtserzählungen allegorisch erklärten und die Gesetzesvollziehung bei Erfassung ihrer Ideen als nicht notwendig erachteten. Saadja kämpfte gegen dieselben und suchte in seinen Schriften deren Unrichtigkeit nachzuweisen. Gegen die Karäer verfaßte er die Schrift „Kitab al rud Ibn Anan", in der er von der Notwendigkeit der Tradition zum Verständnis der Schriftgesetze u. a. m. spricht. Die Gesetze sind oft nur umrißartig angegeben und setzen die traditionelle Erklärung voraus als z. B. die der Sabbatgesetze u. a. m. Auch die Gebetspflicht, das Dogma von der Erlösung durch den Messias, der Auferstehung u. a. m. haben nur die Tradition zu ihrer Grundlage. Gegen die Mystiker und die Karäer war seine Bibelübersetzung mit dem Kommentar zu derselben. Das Bibelwort wird in derselben vernunftgemäß in seiner Vereinbarkeit mit der Tradition wiedergegeben. „Die heilige Schrift", behauptet Saadja, „enthalte nichts Vernunftwidriges, das angeblich dagegen Sprechende sei nur scheinbar, welches der richtigen Auffassung und Erklärung bedarf". So erklärt er die Person des Satans im Buche Hiob als keinen Engel, sondern hielt ihn als eine Menschengestalt, da man Gott gegenüber kein böses Prinzip stellen kann; ebenso deutet er die Reden der Schlange in 1 Mos. 3. 1 und der Eselin 4 Mos. 22. 28, daß nicht die Tiere, sondern an deren Stelle ein Engel gesprochen habe.[1]) Beide Schriften erregten weithin die größte Aufmerksamkeit und verschafften Saadja den verdienten Ruhm. In der Hochschule zu Sura, Babylonien, war das Lehramt eines Schuloberhauptes vakant. Dem Exilarchen lag es ob, einen Gelehrten für dieses Amt zu bestimmen. Zwei wurden ihm vorgeschlagen: Saadja und Zemach ben Schahia, ein Mann von altem Adel. Der Exilarch David ben Sakai entschied sich für Saadja, der zu dieser Würde berufen wurde. Im Alter von 36 Jahren erhielt Saadja das Amt eines Schuloberhauptes der Hochschule zu Sura. Es war diese Einsetzung gegen das übliche Herkommen, das Schuloberhaupt aus den Reihen der Gelehrten Babyloniens zu wählen. Diese Ausnahme erlaubte man sich zu Gunsten eines Saadja. Die Hochschule zu Sura hatte wieder einen Mann von bedeutender Autorität, der ihr den alten Glanz zu verschaffen vermochte. Aber Saadja erfreute sich nur kurze Zeit, kaum zwei Jahre, dieses Glückes. Der Exilarch David ben Sakai hatte in einer Erbschaftssache eine Entscheidung getroffen, die sich nicht mit den Bestimmungen des jüdischen Rechts vereinen ließ. Nichtsdestoweniger forderte

---

[1]) Vergl. den Kommentar von Abraham Ibn Esra zu 1 Mos. 3. 1. Hierzu Einleitung zu Emunoth u. II. 44.

er Saadja zur Unterschrift der getroffenen Entscheidung auf, die dieser jedoch verweigerte. Der Exilarch entsetzte darauf Saadja seines Amtes und verhängte den Bann über ihn; er ernannte nachher den gelehrten Joseph ben Jakob ben Satia an dessen Stelle. Dieser Gewaltstreich schüchterte jedoch Saadja nicht ein, er griff zu einem Gegenmittel, er entsetzte David ben Sakai seiner Würde als Exilarchen und ließ dessen Bruder Johia Hassan zum Exilarchen ausrufen (930). Die Juden Babyloniens waren darauf in zwei Lager geteilt. Die Einen hielten es mit Saadja, die Andern mit David ben Sakai. Die Angelegenheit kam vor den Kalifen in Bagdad zur Entscheidung, sie fiel gegen Saadja aus, der sofort Sura verließ und sich heimlich nach Bagdad zurückzog. In diese Zeit seiner Zurückgezogenheit verfaßte er eine Anzahl wertvoller Schriften. So vergingen sieben Jahre (930—937), endlich traten Männer beider Parteien zusammen und brachten eine Versöhnung zwischen Saadja und dem Exilarchen zu stande. Saaja wurde wieder feierlich als Oberhaupt der Hochschule zu Sura eingesetzt. Die Freude darüber war eine allgemeine. Von außen liefen wieder Gesetzesanfragen zur Entscheidung ein. Aber sein Gesundheitszustand hatte in diesen Jahren des Kampfes viel gelitten. Er starb 942, im 50. Lebensjahre, und hinterließ einen Sohn, Dossa, ebenfalls sehr gelehrt, der ihm jedoch nicht in seine Würde gefolgt war. Der früher gewählte und abgesetzte Joseph ben Satia wurde zum Nachfolger Saadjas eingesetzt. II. Seine Schriften und deren Inhalt. Die Schriften Saadjas waren zahlreich und die meisten von bahnbrechender Bedeutung. Wir nennen von denselben: A. Die schon erwähnte Uebersetzung der biblischen Bücher und den Kommentar zu derselben. Diese Uebersetzung verfaßte er in arabischer Sprache und schrieb sie gegen das Herkommen bei den jüdischen Gelehrten mit arabischen Schriftzügen;[1] sie erstreckte sich, wie man annimt, auf sämmtliche Bücher der Bibel, aber es erhielten sich von ihr nur die zum Pentateuch, zu Jesaia, den Psalmen, Sprüchen Salomos[2]) und zu mehreren Stücken vom Buche Hiob. Von denselben sind vollständig gedruckt: die zum Pentateuch und zu Jesaias; von den andern Büchern sind noch Manuskripte vorhanden,[3] ebenso findet man Auszüge von denselben in verschiedenen Schriften.[4] Von dem Kommentar, der sich ebenfalls auf sämtliche biblischen Bücher erstreckte, gingen mehrere Teile verloren. Doch existieren auch von diesen bald größere, bald kleinere Notizen in verschiedenen Schriften.[5] In der Uebersetzung hielt er sich minder ängstlich an den hebräischen Text, sondern berücksichtigte dabei mehr den nichtgelehrten Volksteil, dem das Verständnis des Bibelwortes erleichtert werden sollte. Die Wiedergabe des einfachen Wortsinnes, פשט, verbunden mit einer vernunftgemäßen Auffassung unter Berücksichtigung der Tradition waren seine leitenden Grundsätze dabei. So war diese Uebersetzung zugleich Erklärung, ohne jedoch den Charakter einer Paraphrase zu haben; sie gestaltete sich mehr als eine freie Uebersetzung. Die verschiedenen Parteirichtungen mit ihren Berufungen auf das Bibelwort verursachten eine arge Verwirrung in der Auffassung und dem

---

[1]) Abraham Ibn Esra hebt dieses in seinem Kommentar zu 1 Mos. 2. 11 besonders hervor, שתרגם התורה בלשין ישמאל ובכתיבתה. Es war dies gegen die Sitte anderer jüdischen Gelehrten, die das Arabische mit hebräischen Lettern schrieben. Der Grund dieser Abweichung Saadjas war, daß die Araber nicht sagen, er hat uns doch nicht Alles bekannt gegeben. [2]) Vergl. Geiger, Jüdische Zeitschrift, 1868, S. 310; die Arbeit von J. Derenburg und Steinschneider, Catalog Bodel. col. 3193—94. [3]) Manuskripte von denselben befinden sich in der Oxforder Bibliothek. Die erste Ausgabe durch den Druck geschah durch H. F. G. Paulus, Jena 1790—91. Doch war die zum Pentateuch Const. 1516 gedruckt in der Polyglotte. [4]) Ewald u. Dukes Beiträge 1. 1—74; 75—115; Steinschneider, Catal. Bodel. S. 3181 ff. [5]) Siehe Beiträge Ewald u. Dukes S. 76.

Verständnis desselben. Saadja hat darüber in der Einleitung zu seiner Uebersetzung: „Dieses Buch (die Uebersetzung) verfaßte ich auf das Gesuch Vieler, eine einfache Uebersetzung des Thoratextes in einem besondern Buche mit Uebergehung der Angaben über das Sprachliche u. a. m. anzufertigen. Ich fand dieses Ansuchen löblich, da durch eine derartige Wiedergabe des Thoratextes die Kenntnis seines Inhaltes leichter und schneller ermöglicht wird, der Leser wird hier nicht durch allerlei Erläuterungen gestört und aufgehalten. Wer jedoch die Begründung der Vernunftgebote und der Spezialisierung der Offenbarungsangaben u. a. m. kennen lernen will, der suche dieses in meiner andern Schrift, in dem Kommentar. Dementsprechend gab ich in diesem Buche nur eine Erklärung (Uebersetzung) des bloßen Textes der Thora nach Maßgabe der Vernunft und der Tradition. Ich fügte oft, wo es nötig schien, ein Wort oder einen Buchstaben hinzu, damit der Sinn deutlicher werde". So war Saadja unter den Rabbaniten der Erste, der gleich den Karäern die Bibel mit deren Erklärung als Schlüssel und Mittelpunkt aufstellte, um den sich Alle zu scharen haben. So hatten die Bibelübersetzung mit ihrem Kommentar Vernunft, heilige Schrift und Tradition in ihrer Vereinigung und gegenseitiger Ergänzung zu ihrer Grundlage. „Manche Menschen", sagt er,[1] „unterlassen vielleicht, sich an die Bibel zu halten, weil das Einzelne der Gebote darin oft nicht auseinander gesetzt ist, allein wir haben außer dem Bibelworte noch zwei Quellen, eine die ihm vorausgeht, das ist der Quell der Vernunft, die andere, die ihm folgt, das ist der Strom der Tradition, durch sie werden die Gebote nach Beschaffenheit und Dauer oder der Bestimmung, wie oft sie zu wiederholen seien, ergänzt". Dem Karäismus, der die Tradition von sich gewiesen, wurde die unbedingte Zusammengehörigkeit der Schrift mit der Tradition nachgewiesen; gegen die Allegoristen, als die Verächter der Gesetzespraxis, war die einfache sinngemäße Schrifterklärung aufgestellt und endlich erhielt der Mystizismus mit seiner Vermenschlichung Gottes durch Umdeutung und Umschreibung der in der Bibel gebrauchten sinnlichen Bezeichnungen von Gott seine Zurückweisung. Um der vernunftgemäßen Auffassung gerecht zu werden, erklärte Saadja, wie schon erwähnt, daß im 1 Mos. 3. 1 nicht die Schlange zu Eva, und ebenso in 4 Mos. 22. 28 nicht die Eselin zu Bileam gesprochen, sondern daß es ein Engel gewesen, der hierzu bestimmt wurde. Zu 1 Mos. 9. 13 bemerkte er, daß der Regenbogen nicht erst nach der Sündflut entstanden, sondern daß er schon früher da war, aber infolge des fortwährenden Regens in den 40 Tagen der Flut, wo die Sonne nicht scheinen konnte, nicht hervorzutreten vermochte. Daher er nach der Sündflut beim ersten Wiederhervortreten als Bundeszeichen angegeben wurde.[2]) B. Der Kommentar zum Buche der Schöpfung, Sepher Jezira, ספר יצירה. Wir haben im Supplement III. S. 98—102 über dieses Buch einen ausführlichen Artikel. Dasselbe wurde von den Kabbalisten als Grundbuch der Geheimlehre gehalten. Saadja schrieb zu demselben einen philosophischen Kommentar, er erklärte es in philosophischer Denkweise und entriß dadurch dem Mystizismus die Grundlage seiner Lehren. Ausdrücklich unterscheidet er den Schöpfungsbericht in der Bibel von dem des Jezirabuches, er hat für jenen eine besondere Behandlung aufgestellt. So hatte auch die Abfassung dieser Schrift eine polemische Tendenz. Dieselbe war ebenfalls in arabischer Sprache, von der sich noch ein Manuskript erhalten hat.[3]) Dieser Kommentar wurde auch hebräisch übertragen, von dem

---

[1]) Emunoth Wedeoth III. 10. [2]) Ueber mehreres hier vergleiche Salomon Munk, Notice sur Saadja, S. 44 ff. Mehr Jost II. S. 285, Weiß V. S. 142--144. [3]) In der Oxforder und Münchener Bibliothek. Zu unterscheiden von demselben haben wir den Kommentar in der Ausgabe des Jezirabuches, Mantua 1562, der fälschlich Saadja beigelegt wurde.

sich ebenfalls noch Manuskripte in verschiedenen Bibliotheken erhalten haben. In der Einleitung bespricht er die verschiedenen Meinungen über das Schöpfungswerk, wo er sich mit dem Neuplatonismus auseinander setzt. Der Abfassung dieses Kommentars folgte später sein bedeutendstes Werk: C. das Buch „Emunoth Wedeoth“, ספר האמונות והדעות, Glaubenslehren und Vernunftmeinungen, arabisch: „Kitab el Amanat m'al-l'tigabat“.[1]) Dasselbe bespricht die Lehren und die Grundgesetze der jüdischen Religion in ihrer Vereinbarkeit mit den Lehren und Prinzipien des vernunftgemäßen, philosophischen Denkens und wurde ebenfalls in arabischer Sprache abgefaßt, von dem sich noch Manuskripte erhalten haben.[2]) Von Jehuda Ibn Tibbon wurde dieses Werk im Jahre 1186 unter dem Titel: ספר האמונות והדעות[3]) hebräisch übersetzt.[4]) Auch der Fabeldichter Jehuda Hanakdon fertigte davon eine hebräische Uebersetzung an, die weniger verbreitet wurde.[5]) Es ist das erste Buch, das eine Religionsphilosophie des Judentums aufstellt, in der die heilige Schrift, die Tradition und die Philosophie als die Erkenntnisquellen und als gleiche, ebenbürtige Faktoren behandelt werden, die sich nicht nur widersprechen, sondern auch sich gegenseitig ergänzen und erhellen. Die Schrift ist der volle Ausdruck der Vernunft, sie hat nichts, was der Vernunft widerstrebt. Offenbarung und vernunftgemäßes Erkennen haben nur eine Wahrheit, eine Lehre und ein Gesetz für des Menschen Glück und Heil. Die Frage, wozu Offenbarung, da auch durch die Vernunft dieselben Wahrheiten und Lehren aufgefunden werden, beantwortet er dahin, daß die Offenbarung ihre Lehren für Alle aufstellt, auch für die, welche die Vernunftlehren nicht aufzufinden vermögen. Dieses darzulegen ist die Aufgabe dieses Werkes, das Resultat seiner Forschungen. Was ihn zur Abfassung desselben bewogen hat, darüber äußerte er sich in der Einleitung: „Was mich auf diesen Gedanken brachte, war, daß ich verschiedene Menschenklassen kennen lernte, von denen Manche wirklich bis zur Wahrheit vorgedrungen, sie erkannt und sich derselben gefreut; die Andern kamen in Besitz der Wahrheit, aber sie zweifelten an deren Richtigkeit und nahmen dieselbe nicht in sich auf; die Dritten haben die Wahrheit, halten sie fest, aber ohne Ueberzeugung. Mein Herz betrübte sich über diese Ansichten der verschiedenen Menschenklassen, besonders wurde mein Mitgefühl für meine Stammesgenossen, die Israeliten, rege, denn ich sehe viele, deren Glauben nicht lauter und deren Erkenntnis nicht überzeugend klar sind; ich sehe viele Religionsleugner, die sich des Unglaubens rühmen und sich erhaben über die Männer der Glaubenswahrheiten dünken. Wieder sehe ich Viele, die in den Strudel des Zweifels versunken, und es findet sich kein Taucher, der sie aus der Tiefflut herausholt. Ich erachtete es als meine Pflicht, nach meinen Kräften zu helfen. Den Menschen durch mein Wissen zu nützen, hielt ich als meine Schuldigkeit, sie auf grader Bahn zu Gott zu führen. Gegen das Vorurteil, die philosophische Spekulation führe zum Epikuräismus, zur Leugnung des Glaubens, war seine Antwort, daß eine solche Meinung nur die Idioten haben können, die weiter nicht in Betracht kommen. Auch gegen die Angabe Vieler, daß auch der Talmud gegen die Forschung den Satz aufstelle: „Wer über vier Dinge forscht: was oben, über uns, unten, unter uns, was vorher und nachher sein werde, für den wäre es besser, wenn er nicht existierte“,[6]) lautete seine Ant-

[1]) So lautete der Titel dieses Buches im Original nach einer Oxforder und Petersburger Handschrift. Siehe Dr. J. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadja, 1882, S. 27. Anmerkung 1. [2]) In den Bibliotheken zu München, Oxford u. a. a. O. [3]) In Emuna Rama von Abraham Ibn Daud S. 98 heißt der Titel desselben ספר האמונה והסברות. [4]) In neuester Zeit hat dieses Werk deutsch übersetzt: Professor Julius Fürst in Leipzig. [5]) Manuskripte von derselben sind in der Oxforder Bibliothek, Nr. 1185 der Oppenheimerschen Bibliothek, in Frankfurt a. M., von der die Zeitschrift Zion I. Proben hat. [6]) Chagiga Mischna Absch. 2. 1.

wort: „In vielen Stellen der heiligen Schrift (Jesaia 40. 21; 44. 7 und 8; Hiob 34. 1) wird nachdrucksvoll zum Forschen und Erkennen gemahnt, der Talmud könne daher nicht die philosophische Forschung verbieten. Die Forschung zerstört nicht den Glauben, wenn sie vereint mit der heiligen Schrift und der Tradition, als gleiche Faktoren, unternommen wird, die sich gegenseitig ergänzen, wie dies ausdrücklich in Jesaia 44. 8 und das. 51. 13 angegeben wird". Die Haupttendenz des Buches ist demnach, 1. gegen die Stockfrommen, die jede philosophische Forschung als den Glauben vernichtend halten, sie verbieten und zurückweisen und 2. gegen die philosophischen Verirrten, die Freigeister, die Allegoriker u. a. m., welche die Gesetzesvollziehung bei Erfassung der ihr unterliegenden Idee entbehrlich halten, auch gegen die, welche der Religion abtrünnig geworden. Das Buch hat zehn Abschnitte, in denen die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen philosophisch beleuchtet und in ihrer Vereinbarkeit mit der Philosophie, dem vernunftgemäßen Denken und Erkennen, dargestellt werden. Von diesen behandelt der erste: die Schöpfung der Welt und ihrer Wesen, gegen die Annahme, sie sei von Ewigkeit her; der zweite: daß ihr Schöpfer Gott, der Eine und Einzige, sei; der dritte: die Offenbarung der göttlichen Lehren und Gesetze; der vierte: die Gottesverehrung, die Willensfreiheit des Menschen und die göttliche Allwissenheit; der fünfte: das Verdienst und die Schuld, die Leiden der Frommen und das Wohlergehen der Sünder, das Gebet, die Sünden, die Reue, der innere Gottesdienst und die Gesinnungen; der sechste: die Seele, ihr Wesen, ihre Schöpfung und Bestimmung; daß ihre Versetzung in den Körper keine Degradierung sei, ihr Zusammenwirken mit ihm, ihre Trennung von ihm, ihr Geschick nach der Trennung und die falschen Angaben einer Seelenwanderung; der siebente: die Totenbelebung und die Auferstehung; der achte: die Erlösung und den Messiasglauben; der neunte: die Vergeltung, Lohn der Tugend und die Strafe der Sünde. Der zehnte Abschnitt hat die Ethik, die Lehren von dem frommen, gottgefälligen Lebenswandel. Saadja hat in diesem Buche kein abgeschlossenes, abgerundetes religionsphilosophisches System des Judentums geben wollen, die Bibel und die Tradition bedurften keine Begründung durch die Philosophie, da dieselben als unbestrittene Thatsache, als etwas Gegebenes gelten, auf die sich die andern Religionen, das Christentum und der Islam, berufen und sie als Grundlage ihres geistigen Baues anerkennen. Nur zur Beleuchtung, Erklärung, Rechtfertigung und Zurückweisung etwaiger Angriffe auf dieselben dient sie. Der Erfolg ihrer Vereinbarkeit mit dem Judentume war, daß sämtliche sinnliche Bezeichnungen von Gott geistig aufgefaßt und so wiedergegeben wurden. Auch die Wunder, die nicht angezweifelt werden durften, wurden vernunftgemäß erklärt. Nur der Glaube an die Existenz von bösen Engeln, als Repräsentanten einer gottwidrigen bösen Macht, wurde abgewiesen. Die geoffenbarten Lehren und Gesetze werden sämtlich vernunftgemäß dargestellt, das dagegen Sprechende wurde erklärt. Mit vieler Wärme spricht Saadja in dem dritten Abschnitt für die Unauflösbarkeit des Gesetzes und gegen die, welche eine Zeitlichkeit derselben annehmen. „Wir Israeliten", sagt er, „haben eine getreue, vollständige Ueberlieferung; die Propheten haben von den Vorschriften des Gesetzes die Verheißung, daß sie nie aufhören werde, so klar, daß jeder Nebengedanke dagegen verschwindet. Bei vielen Geboten ist der Ausdruck „für eure nachfolgenden Geschlechter". In 5 Mos. 33. 4 heißt es: „Die Lehre hat uns Mose geboten, ein Erbe der Gemeinde Jakobs"; ferner wird den Gesetzen hinzugefügt: „für alle Geschlechter;" auch ist Israel nur eine Gemeinschaft, so lange es das Gesetz hat. Gott hat die Verheißung der ewigen Dauer der Gemeinde Israels verkündet, folglich besteht auch das Gesetz ewig. Jeremia 31. 35—37 heißt es: „So spricht der Ewige, der die Sonne zum Licht des Tages bestimmte, den

Mond und die Sterne zur Erleuchtung der Nacht gegeben, sollten diese Gesetze vor mir weichen, so würde auch Israel aufhören ein Volk vor mir zu sein". Ebenso lesen wir bei Maleachi 3. 22. 23 am Schluß des Prophetentums: „Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners, dem ich auf Horeb Gesetze und Rechte befohlen. Siehe, ich sende euch den Propheten Eliahu bevor da eintritt der Tag groß und furchtbar". Mehreres siehe die Artikel: „Fortdauer des Gesetzes" und „Gesetzesaufhebung" und „Albo Joseph". Ausführliches darüber bitten wir noch in dem Artikel „Religionsphilosophie" nachzulesen.[1]) D. **Polemische und apologetische Schriften.** Obenan stellen wir hier den Bericht von seiner polemischen und apologetischen Thätigkeit gegen die Karäer. Er hat eine Anzahl von Schriften gegen dieselbe verfaßt, aber sämtliche sind nicht mehr vorhanden; nur Auszüge und Notizen aus ihnen finden sich da und dort in dem Schrifttum der Karäer von ihren Entgegnungen. Wir nennen von denselben: 1. „Kitab el Rud al Anan", **Schrift der Widerlegung** gegen Anan, die er in seinem 23. Lebensjahre verfaßt hat.[2]) Dieselbe existiert nicht mehr, aber es kennt sie der Verfasser der Schrift „Chilluk", sie berichtet über Anan und dessen Thätigkeit zur Stiftung der Karäersekte; er widerlegt Anans Schrift der Gebote, auch die von dessen Dogmatik, besonders die über das Wesen der Seele.[3]) Er stellt den Karäern ihre Angabe von dem Alter ihrer Sekte, das auf Zadok und die Sadducäer zurückgeführt wird, entschieden in Abrede, was der Karäer Salman ben Jerucham in seiner Schrift „Milchamoth" bekämpfte. 2. **Das Buch der Prüfung,** ספר תמייז, hebräisch: ספר המבחן,[4]) oder ספר ההכרה,[5]) dieses Buch verfaßte Saadja 926. 3. **Das Buch gegen Sakavija** in Irak (915), arabisch: „Kitab al Rudd ala ben Sakavija", hebräisch: „Teschuboth al Bensakuvija",[6]) der gegen die Tradition und die vernunftwidrigen Agadastellen im Talmud geschrieben hat.[7]) 4. **Das Buch „Taanoth"**, gegen Benjamin Nehavendi,[8]) das ebenfalls verloren ging und nur aus den Zitaten der karäischen Gelehrten gekannt ist.[9]) 5. **Eine Schrift gegen den karäischen Brauch**, am Freitag Abends kein Licht im Hause brennen zu lassen. Dieselbe wird von Abraham Ibn Esra in seinem Pentateuchkommentar (2 Mos. 35. 3) genannt; 6. **Die Schrift gegen Ben Sitha** in Irak, Persien, betitelt: **Theschuboth al Ben Sitha**, Widerlegungen Ibn Sithas, der in seinem Kommentar zum Pentateuch ganz im Sinne der Karäer gegen die Tradition das Grammatikalische zur Angabe der Wortbedeutung beachtete. Auch diese Schrift Saadjas existiert nicht mehr.[10]) Hierher gehört noch 7. seine Schrift, „Arajoth" gegen die Eheverbote der Karäer, die von ihnen sehr ausgedehnt wurden. Auch dieses Buch hat sich nicht erhalten und ist nur noch durch Auszüge von ihm in den Schriften der Karäer bekannt. Endlich nennen wir noch seine polemisch-apologetische Schrift gegen den Freigeist: Chivi Hakalbi, חוי הכלבי, oder wie man ihn sonst auch nennt: Chiwi Habalki,[11]) der in seiner

---

[1]) Ferner wäre noch über dieses Thema nachzulesen Guttmann, Saadja Gaon S. 148—157 mit den Anmerkungen daselbst. Hierzu noch die Schrift desselben Abraham Ibn Daud S. 184. [2]) Pinsker, Einleitung in das babylonische Punktationssystem S. 170. [3]) Likute 1619. Uebrigens unterläßt Saadja nicht, ausdrücklich die Meinung Anans über die Seele in seinem Emunoth Kap. 1 zurückzuweisen. Vergl. darüber Jost, Annalen 1841, den Aufsatz von Sal. Munk. Einen ganzen Abschnitt von diesem Buche Saadjas hat das ספר עריות von R. Josua Haron in chaldäischer Sprache. [4]) Unter diesem Titel erwähnt es Abraham Ibn Esra. Vergl. Zion, Jahrgang II. S. 137. Ausführliches findet man in Fürst, Karäer II. S. 40—41. [5]) So von Abraham bar Chija Meor Enajim S. 109, Ausgabe Berlin. [6]) So bei Mose ben Esra in Arugath Habosem. [7]) Vergl. Arugath Habosem. [8]) Nach Fürst, Karäer II. S. 27. [9]) Daselbst. [10]) Auch Abraham Ibn Esra in seinem Kommentar zu 2 Mos. 20. 26; 21. 24 u. a. a. Orten polemisiert gegen Ben Sitha. [11]) Ewald u. Dukes in ihren Beiträgen II. S. 33 schreiben „Chivi Hakalbi", denen Jost, Graetz und Geiger gefolgt sind, dagegen hat Fürst, Karäer II. 30—31 „Chavi el Balkhi".

Schrift[1]) zweihundert Thesen, Zweifel und Fragen gegen die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, seines geschichtlichen und gesetzlichen Inhalts, aufstellte u. a. m. (siehe Chivi Albalchi).) Dieser Schrift ging seine arabische Uebersetzung des Pentateuchs mit Erklärungen, ebenfalls im rationalistischen Sinne, voraus.[2]) Gegen beide begann Saadja in seinen Schriften den Kampf. Er verfaßte ebenfalls eine arabische Uebersetzung des Pentateuchs mit Erklärungen in rechtgläubigem, traditionellem und wissenschaftlichem Geiste, die den Gebrauch der Uebersetzung Chivis verdrängte. Darauf schrieb er seine Schrift zur Widerlegung der Angriffe Chivis Albalchi.[3]) Außer diesen hat sein Hauptwerk Emunoth Wedeoth mehrere polemische Abschnitte[4]) gegen die Karäer. E. Die sprachwissenschaftlichen Schriften. Von den hierher gehörigen Schriften Saadjas nennen wir: 1. das Buch der Sprache: כתאב אללגה. Dasselbe zitiert er selbst in seinem Kommentar zum Jezirabuch;[5]) Es ist das Buch der hebräischen Sprache, ספר לשון עברי, bestehend aus zehn Abhandlungen: 1. über die Konsonanten; 2. die Kehllaute, אהחע; 3. die Wandlungen derselben, חלופים; 4. die Vokale; 5. das Dagesch und Rafe; 6. die Accente; 7. die Leseregeln; 8. die Zusammenfügung der Wörter, צרופים; 9. die Nomina und 10. die Partikeln. Es werden diese Abschnitte auch einzeln als für sich bestehende „Schriften" erwähnt.[6]) 2. ein Wörterbuch, Wurzelwörterbuch, שרשילה״ק, der hebräischen Sprache, Egron, אגרון, auch Sepher Pitronim, ספר פתרונים, in alphabetischer Ordnung. Dasselbe war in hebräischer Sprache abgefaßt, wo jeder Buchstabe ein Heft, מחברת, bildet, auch so genannt und bezeichnet wird. 3. Die Schrift zur Erklärung der Hapaxlegomena, 91 an Zahl, zu deren Verdeutlichung ähnliche Wörter im Talmud und Targum angeführt werden. 4. Die Schrift von der Eleganz der hebräischen Sprache, ספר צחות. Dieselbe kennt Abraham Ibn Esra in seiner Schrift „Meosnaim"; sie ist das, was man Syntax in der Grammatik nennt und enthält die Regeln über Wortbildung, des Stils u. a. m. Diese Arbeiten Saadjas wurden von Dunasch ben Labrut stark kritisiert, was jedoch Abraham Ibn Esra in seinem Buche „Sephath Jether" zurückzuweisen verstand. Endlich nennen wir noch das Buch Hagaluj, ספר הגלוי,[7]) das Buch des Exilierten (das israelitische Volk) oder der Exilierten (der Israeliten). Dasselbe hat 7 Pforten, Abschnitte, von denen behandeln Pforte 1 die Vorzüge der Weisheit und die Niedrigkeit derer, die sie verachten; Pforte 2 die Zeit der Propheten und die Zeit der Abfassung der Mischna und des Talmuds; Pforte 3 das Unglück durch die Einsetzung unwürdiger Fürsten; Pforte 4 das Glück durch ein würdiges Oberhaupt; Pforte 5 die Gebote und die Zukunft des israelitischen Volkes; Pforte 6 die Leiden Israels und seine Geschichte; Pforte 7 die Disputationen mit den Gegnern Israels.[8]) F. Talmudische Schriften von ihm kennt man: a) eine arabische Uebersetzung der Mischna mit Erklärungen;[9]) b) eine Hodogetik zum Talmud, betitelt: דרכי התלמוד;[10]) c) tal=

---

[1]) Diese Schrift heißt bei Saadja Ibn Danon (vergl. Chemda genusa S. 28) תורה חדשה oder תורת חוי הכלבי. [2]) Er verfaßte eine arabische Uebersetzung mit Erklärungen in rationalistischem freigeistigem Sinne. Diese Uebersetzung wurde noch zur Zeit Saadjas von den Lehrern benutzt (Chemda genusa S. 28). [3]) Dieses Buch giebt er selbst in seinem Buche Emunoth Wedeoth an. [4]) Siehe das Ausführliche darüber gegen Kaufmann S. 80-90. — Bacher, Bibelexegese, S. 37 und das. Anmerkung 2. Mehr siehe den Artikel „Salman ben Jerucham". [5]) Munk, Notice sur Saadja S. 14. [6]) Ausführliches siehe Harkavy S. 29 T. 5 seiner Schrift: זכרון לראשונים. [7]) Nach Jeremia 32 Vers 14. [8]) Nach Harkavy זכרון לראשונים B. V. [9]) Nach den Angaben des Reisenden Patachja aus Regensburg in seiner Schrift סבוב. Mehr hat Graetz, Geschichte V. S. 536. [10]) Dieselbe zitiert Bezalel Aschkenasi in seiner Schrift 145 כללות כלל.

mudische Abhandlungen über Civil- und Eherechtssachen.[1]) G. Liturgische Arbeiten. Saadja schrieb in arabischer Sprache eine liturgische Agende, genannt סדור של סעדיה גאון, die noch handschriftlich in London, Bibliothek Bodeliana, existiert; dieselbe hat eine Anzahl seiner eigenen Kompositionen, auch andere hebräische Gebete und liturgische Dichtungen, Pijutim.[2])

Sahal ben Mazliach Hakohen, arabisch: El Muallin Abu el Suri (910—950). Von ihm wird erzählt, daß er im Jahre 910 in Jerusalem geboren und da von seinem Vater Abu Sahal, wo derselbe als Lehrer und Schriftsteller thätig war (920), Unterricht und Ausbildung erhielt. So kennt man ihn, was auch seine erhaltenen Schriften bezeugen, als einen tiefen Kenner des biblischen und nachbiblischen Schrifttums, der das Hebräische und Arabische vortrefflich verstand und so ein energischer Kämpfer und Verfechter des Karäismus gegen die Angriffe der Rabbaniten wurde. Seine polemischen Schriften, die weniger gegen Saadja, aber desto mehr gegen dessen Schüler und von diesen besonders gegen Samuel ben Jakob gerichtet waren, sind scharf und durchdringend. Von seinen hebräischen sprachlichen Schriften kennt man eine hebräische Grammatik und ein lexikalisches Buch „Leschon Limudim“, beide wurden von spätern Gelehrten benutzt und oft zitiert.[3]) Neben diesen kennt man noch mehrere andere, wertvolle von ihm verfaßten Bücher, als einen Kommentar zum Pentateuch, betitelt: „Mischna Thora“,[4]) den Abraham Ibn Esra (s. d. A.) im 2 Mos. 13. 3 nennt[5]) und ein Buch „Sepher Dinin“;[6]) ferner einen Kommentar zu Jesaia[7]) und zum Buche Daniel. Zehn Streitschriften verfaßte er gegen die Rabbaniten, die „Esser Teschuboth“ genannt wurden.[8]) Wir haben endlich noch eine Schrift von ihm zu nennen: „Sepher Thochacha“, „Mahnbuch, oder Igeret Hathochacha“, „Thochachath Megulah“. Von diesen Schriften haben sich nur vollständig erhalten: die genannte Mahnschrift und mehrere Fragmente aus zwei Streitschriften, die lesenswert sind.

Salman ben Jerucham, סלמן בן ירוחם. Gelehrter Karäer, Oberhaupt der karäischen Gemeinden in Aegypten, geb. 885 in Fostat (Aegypten), der später bald in Jerusalem, bald in Aegypten und bald in Irak (Babylonien) lebte, überall war er für die Ausbreitung und Erstarkung des Karäismus und dessen Gemeinden thätig.[9]) Rühmlichst bekannt machte er sich durch seine Schriften gegen Saadja (s. d. A.) zum Schutze und zur Abwehr der Angriffe auf den Karäismus. Von diesen war seine in hebräischer Sprache abgefaßte Schrift „Milchamoth Adonai“, „Kämpfe Gottes“[10]) die bedeutendste. Dieselbe ist in poetischem Stil und hat die Form eines Sendschreibens an die karäischen Gemeinden, besteht aus achtzehn alphabetischen Stücken in Versen und bildet eine Streitschrift, in der er Saadjas Beweise für die Tradition widerlegt. Es spreche, meint er, gegen die Existenz einer Tradition, daß in der Schrift nichts von derselben erwähnt und in der

---

[1]) Vergleiche Frankels Monatsschrift 1359 S. 407. [2]) Vergleiche darüber Landshut, Amude Haaboda II. S. 285 voce סעדיה גאון. Zur Litteratur über Saadja: Rappaport, Bikkure Haittim 1828 S. 20—37. Duckes נחל קדומים im Anhange S. 25--6. Munk, Notice sur Saadja, Paris 1838. Auszug aus dem 9. Band der Cahenschen Bibel. Geiger, Wissensch. Zeitschr. I. S. 184. II. S. 370. V. S. 281. Orient. Litt. 1849. Nr. 33. Ewald u. Duckes, Beiträge, Stuttgart 1844. Bd. II. S. 11. Steinschneider, Catalog Bodeliana, col. 2157. Guttmann, Die Religionsphilosophie Saadjas 1882. [3]) Fürst, Gesch. der Karäer II. S. 91. [4]) Vergl. Orach Zadikim S. 24b. [5]) Ganze Stellen daraus findet man in der Schrift „Adereth Eliahu“ von Ela Baschizi (s. d. A.) [6]) Wird ebenfalls oft genannt. [7]) Im Mibchar von Aharon ben Joseph auf fast jeder Seite genannt. [8]) So erwähnt in dem Buche „Sepher Haoscher“ von Jakob ben Ruben, vergl. „Mibchar Jescharim“, Koslow 1835. [9]) Siehe: „Karäer“. [10]) Von derselben findet sich ein Fragment in Pinsker, Likute Kadmonioth, Beilagen S. 48 abgedruckt. Vollständig ist sie im Orient. Litt. 1846. S. 23. 163 und 211.

Mischna und Gemara die Halachoth mit ihren gesetzlichen Angaben unter Meinungsverschiedenheit der Gesetzeslehrer vorgetragen werden u. a. m., besonders hebt er hervor, daß der Festkalender des Rabbinismus nicht aus uralter Zeit stammen könne, da der Talmud ihn nicht erwähnt. Voll Erbitterung wirft er dem Rabbinismus vor, daß er Unerlaubtes gestattet und Erlaubtes verbietet, auch die Berührung unreiner Gegenstände und unreiner Personen zulasse und dadurch die Gesetze über „rein“ und „unrein“, טומאה וטהרה, außer Kraft setze. Um das rabbinische Judentum recht lächerlich zu machen, stellt er eine Menge von Lehren, Aussprüchen und Angaben der mystischen Agada aus dem jüngern Schrifttum des Midrasch zusammen, die Gott ganz nach menschlicher Gestalt mit Gliedern u. s. w. unter Benennung deren Maß, Höhe und Größe darstellen. In Bezug darauf zitiert er die Worte des Psalmisten (Ps. 19. 51): „Die Frevler haben mich verspottet“ und sagt: „Das sind die Rabbanisten; sie haben zwei Thoras, Gesetze, die der Schrift und die der Tradition gegen 5 B. Mos. 31. 9. 26, wo nur von einer Thora gesprochen wird; ferner heißt es: 2 B. Mos. 20: „Ich bin der Ewige, Dein Gott“, doch die Rabbiner behaupten und lehren, daß die doppelte Angabe von Gott in diesem Verse zwei Götter bezeichnen, einen großen Gott und einen kleinen, der kleine Gott, sei Metatron (s. d. A.); ferner heißt es: „Du sollst keine anderen Götter vor meinem Angesichte haben“ (das.), aber die Rabbinisten glauben neben Gott auch an das „Schiur Koma“.[1]) Entschieden werden von ihm die Erklärungen Saadjas über den Kalender, die Chronologie, den Genuß vom Fett Rinder, die Verwandschaftsgrade im Ehegesetze, den zweiten Festtag, das Feueranzünden von Freitag auf den Sabbat u. a. m. zurückgewiesen und bekämpft. Dieses Vorgehen Salmans ben Jerucham hat eine Replik Saadjas hervorgerufen, die er in seiner Schrift „Kitab el Tanjiz“, Schrift der Unterscheidung, zusammenstellte. Auch diese saadjanische Schrift existiert nicht mehr. Neben diesen polemischen Arbeiten verfaßte er arabische Uebersetzungen des Pentateuchs, der Hagiographen und der Kethubim und schrieb Kommentare zu denselben. Erhalten haben sich von denselben der Kommentar zu Koheleth, den Psalmen und den Klageliedern. In demselben findet man eine Menge geschichtlicher Notizen über die Entstehung des Karäismus u. a. m., besonders wichtig sind die polemischen Auslassungen gegen den Rabbinismus. Bemerkenswert in ihnen ist sein Eifer gegen das Studium der Philosophie, der arabischen Grammatik und anderer Wissensfächer, doch hat er früher selbst eine philosophische Schrift verfaßt. Mehreres siehe: „Saadja“.

Salomo ben Adereth, vollständig: Salomo ben Abraham Ibn Adereth, שלמה בן אברהם אבן אדרת, abgekürzt „Raschba“, רשבא[2]) (geb. 1225, gest. 1310). Hochgeachtete, gelehrte rabbinische Autorität in Barzelona, seiner Vaterstadt, Jünger des R. Jona Gerundi und des Nachmanides (s. d. A.), der wegen seiner umfassenden, gründlichen talmudischen Gelehrsamkeit zu den bedeutendsten Rabbinern seiner Zeit gezählt wurde. Man verehrte ihn als einen Mann von scharfem und hellem Verstande, energischer, beharrlicher Thatkraft und hochsittlichem Charakter. Von seinem Lehrer Nachmanides eignete er sich die Sanftmut an und seinem Lehrer Jona Gerundi glich er an Festigkeit in der Ausführung gefaßter Entschlüsse.[3]) Seine immense Belesenheit in der Talmudlitteratur, seine klare, lichtvolle Auffassung und Erläuterung talmudischer Stoffe erregten weithin Bewunderung und waren mustergültig; er liebte die gradsinnige Erklärung und

[1]) Siehe darüber diese Real-Encyclopädie, Artikel „Mystik“ und „Kabbala“. [2]) In demselben bezeichnet jeder Buchstabe ein Wort: das ר = Rabbi; das ש = שלמה; ב = בן; א = אדרת. [3]) Siehe weiter.

ging meistens ohne weitere sophistische Klügelei und Abschweifung auf die sachliche Behandlung des vorliegenden Themas ein. Der Talmud mit seinen Aussprüchen (s. Talmud) waren für ihn eine Quelle von Weisheit, er verfaßte Kommentare zu dem größten Teil der Talmudtraktate, aber den Teil im Talmud, den man „Agada" (s. d. A.) nennt, hielt er für minder wichtig, schon wegen seiner Allegorien, verblümten Redensarten und fremdklingenden Aeußerungen, besonders infolge von Reflexionen, die gewisse Verirrungen hervorrufen konnten. Doch entschloß er sich in den spätern Jahren, um gewisse Angriffe auf das Judentum zurückzuweisen, einen Kommentar zu einem großen Teil der Agada zu schreiben, in welchem er die Mißdeutung ihrer Sätze aufzuklären suchte.[1]) Von den andern Wissensfächern, die er sich anzueignen verstand, war es die Philosophie,[2]) deren Forschungen er nur dann zu beachten für berechtigt hielt, wenn sie sich mit den Lehren des Judentums vereinbaren ließen.[3]) Von der Kabbala (s. d. A.) spricht er mit Achtung, aber er gesteht, wenig von ihr zu verstehen; die Angabe ihrer geheimen Ueberlieferung stellt er in Abrede;[4]) ihre Mitteilung solle nur geheim bleiben.[5]) So verbreitete sich sein Ruf weithin unter den Juden Europas, Asiens und Afrikas. Aus den entferntesten Gegenden eilten Jünger zu ihm, die sich zu seinen Talmudvorträgen mit großem Eifer und seltener Wißbegierde drängten.[6]) Von nah und fern liefen tausende von Briefen mit Anfragen und Bitten um Bescheide über Kultus- und Rechtsangelegenheiten ein.[7]) Von seinem Wohlwollen erzählt man: David Maimonides, ein Enkel des Moses Maimonides (s. d. A), das Oberhaupt, Nagid, der jüdischen Gemeinden in Aegypten, wurde von den ihm feindlichen Juden bei dem Sultan Kitawun verläumdet, worauf seine Absetzung erfolgt war. Nur große Geldsummen vermochten eine Aenderung dieses Dekrets zu erzielen. David Maimonides wendete sich in dieser Not an Salomo ben Adereth nach Barzelona, dem er sein Geschick mitteilte. Der Angeredete besann sich nicht lange, er wählte, von tiefem Mitleid ergriffen, einen geachteten Mann, Samson ben Meir aus Toledo zum Abgesandten, dem er ein Schreiben an die Gemeinden Spaniens mitgab, worin er dringend um Abhülfe bat. Bedeutende Summen wurden zusammengebracht und David Maimonides erhielt seine Würde als „Nagid" wieder.[8]) Eine andere Thätigkeit führt ihn uns als einen gewissenhaften Apologeten des Judentums vor. Martin Raimund, ein Mönch eines Klosters in Barzelona, veröffentlichte zwei Schriften gegen das Judentum, von denen eine: Capistrum Judaeorum und die andere Pugio Fidei hieß; sie enthielten eine Zusammenstellung von mißverstandenen Aussprüchen aus der Agada (s. d. A.) und dem Midrasch (s. d. A.), aus denen er folgerte, daß Jesus in den rabbinischen Schriften als Messias und Gottessohn anerkannt wird.[9]) Salomo ben Idereth hatte darauf mehrere Disputationen mit Geistlichen und verfaßte

---

[1]) Siehe darüber seine Schriften. [2]) Vergl. Minchath Kenaoth, Brief 43. עלה בדעתם שאין לנו חלקבבינה ידענו אותן החכמות הרטות u. s. w. Auch seine Responsen, besonders I. 40 wo er sich über philos. Themen ausspricht, bezeugen seine Vertrautheit mit den philos. Systemen. [3]) Siehe den Artikel „Philosophie und Judentum". [4]) Responsen I. 94. 220. 223. III. 12. 40. [5]) Responsen II. 12. 40 כשם שקבלנו אותה בלחישה כך לא נאמר אלא בלחישה. Mehr siehe den Artikel „Kabbala". [6]) Zu diesen gehörten die spätern Gelehrten; Schemtob ben Abraham, Verfasser des מגדל עוז, Chajim ben Samuel Tudela, Bachja ben Ascher aus Saragossa, Jomtob ben Abraham aus Sevilla u. a. m. [7]) Seine Responsen waren ungemein zahlreich, die zusammengestellt mehrere Bände bildeten. Von denselben sind über 3000 gedruckt, aber noch 3000 befinden sich im Manuskript. [8]) Vergl. den Brief No. 57 in der Sammlung Minchath Kenaoth von Abba Mari; ferner Juchasin edit. Philpowsky p. 219, wo von dieser Verläumdung berichtet wird. [9]) Pugio fidei III. 11.

eine Gegenschrift,[1]) in der er die falschen Deutungen der vorgebrachten Zitate nachwies. Eine andere apologetische Schrift von ihm war gegen einen muhamedanischen Gelehrten, der ebenfalls gegen das Judentum geschrieben hat.[2]) Eine fernere Thätigkeit mit der vollen Energie seines Charakters entwickelte er in dem wieder angeregten Streit gegen das Studium der Philosophie und gegen die religionsphilosophischen Schriften von Moses Maimonides „More Nebuchim“ und „Sepher Hamada“ in dem ersten Teil des Jad Hachsaka. Wir haben darüber ausführlich in dem Artikel „Philosophie und Judentum“ berichtet und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf denselben. Von größerer Bedeutung war seine Bemühung für eine vollständige hebräische Uebersetzung des in arabischer Sprache abgefaßten Mischnakommentars des Moses Maimonides. Die Kenntnis des Arabischen war bei den Juden des christlichen Spaniens, besonders in der Provence stark im Abnehmen. So geschah es, daß schon bei Lebzeiten des Maimonides ein großer Teil dieses Mischnakommentars hebräisch übersetzt werden mußte. Eine vollständige Uebersetzung davon fehlte noch. Nachdem vergebens die jüdischen Gelehrten Roms einen eigenen Sendboten nach Spanien zur Erlangung eines Exemplars des vollständig hebräisch übersetzten Mischnakommentars geschickt hatten, fühlte sich Ben Adereth bewogen, diese Uebersetzung durch mehrere Gelehrten anfertigen zu lassen. Es übersetzten Jakob ben Moses die Ordnung Naschim; Joseph ben Isaak ben Alfual die Ordnung Seraim und auch einen Teil von Moed; Naturael ben Joseph ben Almoli die Ordnung Kadoschim.[3]) Im J. 1298 war dieselbe schon vollendet. Wir unterlassen nicht, auch von seiner Arbeit zur Entlarvung zweier falschen Messiasse, nämlich eines angeblichen Propheten in Avila und des Kabbalisten Abulafia in Italien zu erwähnen. Wir haben über beide in dem Artikel „Messiasse“ im Supplement III. S. 75 ff. ausführlich berichtet. Endlich sprechen wir noch von seinem Gesetzeskodex, betitelt: תורת הבית הארוך, „Ausführliches Gesetz für das Haus“, den er im vorgerücktem Alter verfaßt hat, als Hülfsbuch für die Mindergelehrten, die Auskunft über verwickelte Gesetzesfälle, ohne die oft verschlungenen Debatten der Talmudgelehrten durchstudieren zu müssen, schnell erhalten können. In demselben knüpft er an die Quellen des Gesetzes an, beleuchtet sie nach verschiedenen Seiten und stellt übersichtlich das Endergebnis zusammen.[4]) Er glaubte bei der Abfassung desselben dem Vorwurf, den man Moses Maimonides in Bezug auf seinen Gesetzeskodex Jad Chasaka machte, daß er die Gesetzesquellen bei der Angabe der Paragraphen verschwieg, auszuweichen und nannte bei jedem Gesetz die Quellen desselben, wodurch er jedoch andererseits den Zweck des Buches verfehlte, das für Mindergelehrte, denen es schwer wird, den Weg einer langen Diskussion durchzumachen, verfaßt wurde. Dieses sah er später wohl ein und ließ darauf die Abfassung eines kürzern Gesetzeskodex, betitelt: תורת הבית הקצר, „Kurzer Gesetzeskodex für das Haus“ folgen. Als jedoch auch dieser unzureichend gefunden wurde, machte er sich an die Vervollständigung desselben und verfaßte einen dritten, ebenfalls kurzen Gesetzeskodex, betitelt: עבודת הקדש, „Heiliger Dienst“ über die Speisegesetze u. a. m. Doch entging auch diesen Gesetzeskodices nicht das Geschick, was dem großen Gesetzeskodex von

[1]) Diese Gegenschrift wurde erst in neuester Zeit unter dem Titel „Erklärungen der Agadoth von Salomo ben Idereth“ פירושי אגדות לרשבא in seiner Schrift: „Salomo ben Abraham Adereth“, Breslau 1863, von Dr. J. Perles veröffentlicht. [2]) Auch diese apologetische Schrift Ben Adereths wurde von Dr. J. Perles als Anhang zu seiner Biographie des Salomo ben Adereth herausgegeben. Breslau 1863. [3]) Vergl. hierzu Ben Adereth, Responsen I. No. 399. [4]) Derselbe wurde mehrere mal gedruckt und wird heute noch von den Talmudisten hochgeschätzt.

Moses Maimonides passierte. Sein erster, größerer Gesetzeskodex wurde von dem gelehrten Ahron ben Joseph Halevi aus Lünel (s. d. A.) stark kritisiert, der eine Menge von Gegenbemerkungen in einer extra dafür abgefaßten Schrift, בדק הבית, „Ausbesserung des Hauses", zusammenstellte. Ben Adereth war darüber höchst entrüstet und schrieb bald darauf die Entgegnungen in einer Schrift, betitelt: משמרת הבית, „die Hut des Hauses". Salomo ben Adereth starb im J. 1310 und hinterließ zwei würdige Söhne, Isaak und Jehuda, die eine geachtete Stellung in Barzelona einnahmen.

Samuel ben Joseph Ibn Nagdela, auch **Ibn Nagrela,** שמואל בן יוסף אבן נגדילא, kürzer: **Samuel Hanagid,** שמואל הנגיד, oder **Samuel Halevi,** שמואל הלוי (993—1055). Bedeutender Staatsmann, Gelehrter und Dichter, der die Würde eines Wesirs des Königs Habus in Granada bekleidete, Freund und Förderer der Gelehrten und der Wissenschaft war und zugleich als Rabbiner und Oberhaupt, Nagid, der Juden des Königreiches Granada wirkte. I. Seine Jugendgeschichte und Heranbildung. Samuel wurde in Cordova, wohin sein Vater Joseph aus Merida übergesiedelt war, 993 geboren. Viele Sorgfalt wurde auf seine Erziehung und Bildung verwendet. Er besuchte das Lehrhaus des R. Chanoch, wo er sein talmudisches Wissen erlangte. Die Kenntnis der hebräischen Sprache brachte ihm der bedeutende hebraische Sprachforscher Jehuda Chajug (s. d. A.) bei. Für andere Wissensfächer, als die Erlernung der arabischen Sprache u. a. m. hatte er andere vorzügliche Lehrer. Er verstand Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch, Latein, Castilianisch und Berberisch. Eine gewisse Meisterschaft erwarb er sich im Arabischen, welches er nicht wie die andern Juden mit hebräischen Lettern, sondern in arabischen Schriftzügen schrieb.[1]) Eingetretene Bürgerkriege nötigten ihn mit seinem Vater 1060 Cordova zu verlassen und nach Malaga, unweit Granada, auszuwandern, wo er zu seinem Lebensunterhalt einem Kramladen vorstand. In Malaga hatte der Wesir des Königs von Granada, Abulkasin Ibn Alatif, seinen Palast, in dessen Nähe Samuels Kramladen war. Eine Sklavin des Wesirs kam oft zu Samuel, von dem sie sich die Briefe mit ihren Berichten an ihren Herrn schreiben ließ. Dieselben faßte Samuel in seiner sprachlichen und kalligraphischen Gewandheit ab, die bald Bewunderung erregte. Der Wesir war begierig, den Schreiber desselben kennen zu lernen. Er erfuhr dessen Namen und ließ ihn zu sich kommen. Nach einer Unterredung mit ihm ernannte er ihn zu seinem Geheimschreiber (1025). Hiermit war er seiner mühevollen Sorgen für seinen Lebensunterhalt enthoben. In einer ferneren Unterhaltung mit ihm gewahrte der Wesir, daß Samuel neben seinem geschmackvollen arabischen Stil auch tiefe politische Einsicht besaß, den er bald zur Beratung in Staatsangelegenheiten zuzog. Das Glück begünstigte die Ratschläge Samuels, er erzielte durch sie große Erfolge, sodaß ohne Zustimmung Samuels nichts unternommen wurde. Als dieser Wesir erkrankte, empfahl er ihn dem Könige Habus, den Samuel zu seinem Nachfolger zu ernennen. So wurde Samuel vom Könige zu seinem Staatsminister erhoben; er hatte die Leitung der diplomatischen und militärischen Angelegenheiten (1027). II. Weitere Thätigkeit Samuel verstand es, sich in seiner Stellung zu behaupten und im Staate segensvoll zu wirken. Den König verstand er für sich einzunehmen und dessen Launen stets zu zerstreuen. So verfaßte er für ihn ein Lobgedicht in sieben Sprachen[2]) und sieben Zeilen, von denen jede in einer andern Sprache redete. Von schmeichelhaften,

[1]) Vergleiche darüber das Mahnungsschreiben des Juda Ibn Tibbon an seinen Sohn (edit. Berlin S. 4). [2]) Saadja Ibn Danan in Chemda genusa.

künstlerischen Versen ließen sich die muhamedanischen Herrscher am schnellsten gewinnen. Ferner zog ihn sein bescheidenes Auftreten die Gunst der islamitischen Bevölkerung zu. Klug und höflich verstand er auch, seine Gegner zu entwaffnen; er dachte viel, aber sprach wenig. Das Ideal eines der Herrschaft würdigen Mannes stellte er in seinem Spruchbuch (Ben Mischle) auf, dem er wohl nachzufolgen sich bemüht hatte: „Wessen Rat, beginnt er da, lauter ist gleich dem Sonnenlicht, wer rein ist von der Liste Flecken, wessen Augen sich nicht dem Schlafe schließen, wessen Gedanken fest wie Türme sind; wen die Würde gleich Waffenglanz umstrahlt; wer den Willen Anderer sich unterthan zu machen versteht und sich fern hält, von dem, was Schande bringt, der ist der Herrschaft würdig". Doch bald stellten sich auch für ihn bange Tage ein, die er jedoch glücklich überstand. Der König Habus starb und hinterließ zwei Söhne, die als Erben des Thrones auftraten. Die Großen des Reiches und die Angesehensten unter den Juden erklärten sich für den jüngern Sohn Balkin oder Bologgin, aber Samuel mit einem kleinern Anhange wünschten den ältern Sohn Badis. Schon machte sich die Volksmenge daran, jenen krönen zu lassen. als plötzlich Balkim freiwillig dem ältern Bruder seine Ansprüche auf den Thron abtrat. Im J. 1037 wurde Badis König. So war das Verhängnis, welches dem Minister Samuel drohte, abgethan. Später bereute der jüngere Bruder seine Abtretung, aber er wurde durch seinen Leibarzt dem Tode zugeführt. Auf dieser erstiegenen Höhe seiner staatlichen Stellung fehlte es ihm nicht an Neidern unter den Großen des Reiches, die ihn zu stürzen suchten. Aber Samuel verstand sie durch seine Klugheit, sein bescheidenes und höfliches Wesen zu entwaffnen. Von diesen waren die gefährlichsten: Ibn Abbas und Ibn Abi Musa. In einem Dankliede hören wir ihn über dieselben sprechen:

„Jeden Tag ein neues Loblied
Sei geweiht dem großen Gotte,
Daß gestürzt der Sohn Abbas,
Mit ihm seine ganze Rotte.
Auch der andere, ihm verbunden,
Sinkt trotz seinem giftigen Spotte,
Welk dahin, der Macht entleert.
Gott allein sei hochgeehrt!"[1])

Auch in seiner Wirksamkeit als Anhänger des jüdischen Glaubens und Oberhaupt der Juden, Nagid, steht er unvergleichlich groß da. In einem Lehrhause, dem er vorstand, sammelten sich zahlreiche Jünger, vor denen er Talmudvorträge hielt;[2]) ebenso verstand er religiöse Anfragen nach außen zu beantworten.[3]) Wir verdanken ihm auch die Abfassung einer Methodologie des Talmuds, wo er die traditionellen Ausdrücke erklärt, eine Traditionskette aufstellt u. a. m.[4]) Auch als hebräischer Dichter machte er sich weithin bekannt. Nach Art von Psalmen verfaßte er Gebete, die er „Ben Thillim" nannte. Eine andere Sammlung von Sentenzen, Parabeln und Klugheitslehren enthält sein Spruchbuch „Ben Mischle". In einer dritten Schrift entwirft er eine Lebensphilosophie, die er „Ben Koheleth" nennt. Neben diesen versuchte er sich auch in der Dichtung von Epigrammen, Lobgedichten u. a. m.[5]) Voll edeln Sinnes erwies er sich in der Unterstützung der Männer der Wissenschaft. Mit den Gelehrten in Irak, Aegypten, Syrien und Afrika unterhielt er einen schriftlichen Verkehr, denen er, wo es Not war, mit voller Hand spendete. Nennenswert bezeichnen wir seine freundschaftlichen

[1]) Dukes „Nachal Kedumim" S. 39. Geiger, Salomon Gabirol S. 23. [2]) So in Sepher Kabbala von Ibn Daud 73—74. [3]) Vergl. die Gutachtensammlung פאר הדור No. 18. [4]) Dieselbe ist den Talmudausgaben beigedruckt. [5]) Von Ben Mischle sind gegen 100 gedruckt in Zion I. 131; Orient. Litteraturbl., Jahrg. 1840, col. 811; 1843, 357; 1845 col. 652, 697; 1846, 797, 807; 1851, 808, 317.

Beziehungen zu den Häuptern der jüdischen Gelehrten; Hai Gaon (s. d. A.) und Nissim in Kairvan (s. d. A.) Viel verwendete er auf Anfertigung von Abschriften von Büchern, die er an arme, junge Gelehrte verschenken ließ. Er selbst beschäftigte sich gern mit der hebräischen Sprachforschung; sein Lehrer darin war Jehuda Chajug. Von den vielen Schriften, die er selbst auf diesem Gebiete verfaßte, wird das „Sepher Haoscher", ספר העושר, „Buch des Reichtums", oft zitiert.[1]) Die Würdigung seiner Verdienste für das Judentum fand daher ihren vollen Ausdruck bei den Autoren seiner Zeit und noch nach ihm. „In seiner Zeit sah man die Wissenschaft sich aus ihrer Niedrigkeit erheben, die Sterne der Erkenntnis erglänzten. Mit einem hohen Geist hat ihn Gott ausgerüstet, daß er die Wissenschaft und ihre Pfleger liebte und die Religion mit ihren Trägern verherrlichte".[2]) Mehreres von seinen Poesien siehe: „Poesie, hebräische". Samuel starb im Jahre 1055 und sein Sohn Joseph wurde zu seinem Nachfolger erhoben. Von seinen Glaubensgenossen wurde er in Anerkennung seiner Verdienste um sie tief betrauert. Mehreres siehe: „Poesie, hebräische".

Samuel ben Chofni, שמואל בן חפני, Gaon zu Sura, Oberhaupt der Hochschule daselbst, Schwiegervater des Gaon Hai in Pumbadita, ein hervorragender Gelehrter, der gleich Saadja Gaon (s. d. A.) neben den jüdischen Wissensfächern auch den philosophischen Studien ergeben war und so Philosophie mit Judentum zu vereinigen suchte. Er gehörte damit den Gleichgesinnten in Sura an, die unter der Benennung „Männer der Vernunfterwägungen", אנשי שקול הדעת, Rationalisten, bekannt waren. Er war kein Babylonier, sondern wurde angeblich in Nordafrika, wohl in Kairvan geboren, wo er seine Ausbildung bei jüdischen Gelehrten daselbst erhielt. Man kennt ihn als den Verfasser mehrerer Schriften halachischen Inhalts und eines Kommentars zum Pentateuch und zu den Propheten, sowie zum Buche Koheleth in vernunftgemäßer Richtung, die gleich der saadjanischen an der Ausgleichung der Philosophie mit dem Glauben arbeiteten. Ferner kennt man von ihm eine philosophische Abhandlung über die Einheit Gottes und eine Einleitung zum Talmud, betitelt: ספר המבוי. Seine halachischen Schriften waren; 1. „Schaare Berachoth", Abhandlungen über die Segens- und Danksprüche; 2. „Mazranuth", über Grenz- und Nachbarrecht und 3. Abhandlungen über „Das Gebot von Schaufäden", auch über die „verbotenen Ehen" u. a. m. Dieselben sind meist in arabischer Sprache abgefaßt und in Abteilungen „Schearim" eingeteilt; sie zeichnen sich durch systematische, übersichtliche Darstellung, untermischt mit Reflexionen, aus. Der Pentateuchkommentar ist weitläufig, verwebt mit verschiedenen wissenschaftlichen Abhandlungen, von dem sich nur noch einige Bruchstücke, die von den späteren Exegeten angeführt wurden, erhielten. Nach der Nachricht von Harkavi befinden sich Manuskripte, einige Teile von dem Kommentar zu 1 B. Mos. und vom 5 B. Mos. (siehe Harkavi, Biographie von Samuel b. Ch. S. 3). In denselben sind seine Erklärungen in der vernunftgemäßen Richtung seiner Zeit, in denen das Uebernatürliche in den Erzählungen auf natürliche Weise dargestellt wird. So hält er 4 Mos. 22. 28—30 die Rede der Eselin Bileams als Worte in einer prophetischen Erscheinung, die nicht als äußerlicher Vorgang aufzufassen sind, als wenn sie wirklich von der Eselin ausgegangen wären.[3]) Ebenso wird die Erzählung 1 Samuel 28. 14—18 von der Erscheinung Samuels durch die Zauberin in Endor erklärt, daß die Totenbeschwörerin den geängstigten König zu täuschen verstand.[4]) Dagegen erklärten

---

[1]) Vergl. Munk, Notice sur Abil Valid 107. Ersch u. Gruber II. B. 31. S. 56, Note 86. 87. [2]) Vergl. Munk, Notice p. 108. [3]) Vergl. darüber Rappaports Biographie des Hai Gaon in Bikkure Haitim 1829, Note 8. [4]) Vergl. Weiß IV. S. 195 und S. 196.

Saadja und Haja, es wäre dies ein wunderbares Eingreifen Gottes gewesen, aber David Kimchi, 1 S. 28. 24, hält an der Erklärung fest, daß die Zauberin durch eine Erscheinung Saul zu täuschen suchte.

Samuel ben Meir, שמואל בן מאיר, genannt Raschbam, רשבם,[1]) aus Rameru, einer kleinen Stadt unweit Troyes in Frankreich, geb. 1080, gest. 1159. Bedeutender Gelehrter, verdienstvoller Bibelexeget, Enkelsohn Raschis, Sohn des gelehrten Meir ben Isaak und der Tochter des weitberühmten Salomo Jizchaki, genannt Raschi (s. d. A.), die Jochebed hieß[2]) I. Jugend, Erziehung, Bildung, Entwicklung und Reife. Die Lehrer Samuels waren sein gelehrter Vater Meir ben Isaak und sein Großvater Salomo Jizchaki, beide waren bemüht, ihn in die jüdischen Wissensfächer: Bibel, Talmud und Midrasch einzuführen. Ebenso eignete er sich die grammatikalischen Kenntnisse der hebräischen Sprache an und studierte auch die Schriften der hebräischen Sprachforschungen und Bibelexegesen der spanischen jüdischen Gelehrten; ebenso machte er sich mit deren religionsphilosophischen Werken vertraut. So ausgebildet, besaß er schon früh eine bewunderungswerte Geistesreife, sodaß er gegen seinen Großvater Raschi seine abweichende Meinung bei gewissen exegetischen Fragen geltend machte,[3]) auch Erklärungen über Talmudstellen gab er vor ihm ab,[4]) ebenso sprach er in seiner Gegenwart gesetzliche Entscheidungen aus.[5]) Die gelehrten Vorbilder seines Vaters und Großvaters regten auch ihn an, sich dem Bibel- und Talmudstudium fast ausschließlich hinzugeben und der Erforschung und Aufklärung dunkler Partien derselben sich ganz zu widmen, in welcher er später eine hervorragende Stellung einnahm.[6]) Von verschiedenen Seiten, auch von Christen, wurde er um Aufklärung über verfängliche Stellen in Bibel und Talmud angefragt. Im Gebiete von Anjou gab er ihm über vorgelegte schwierige Stellen im Pentateuch Erklärungen ab, welche sehr befriedigten.[7]) Mit christlichen Gelehrten hatte er oft Erörterungen über Bibelstellen, die von christlicher Seite auf das Christentum gedeutet wurden.[8]) Bei einer gelegentlich in Paris gehaltenen Gastpredigt erklärte er eine ihm vorgelegte schwierige Agada.[9]) Welche große schriftstellerische Thätigkeit er auf dem umfangreichen Gebiete der biblischen und talmudischen Litteratur entwickelte, darüber sprechen wir im nächsten Abschnitte hier. Sein Todesjahr kann nicht mehr bestimmt angegeben werden, in den Jahren 1153 und 1158 soll er noch gelebt haben.[10]) II. Seine Schriften und deren Inhalt. Von denselben nennen wir: a) seinen Pentateuchkommentar. Er hat denselben schon in den vorgerückten Jahren verfaßt.[11]) Es war sein Hauptwerk, das auch als höchst verdienstvoll anerkannt wurde und heute noch dafür gehalten wird. Das Eigentümliche seines Kommentars ist die Lossagung von der recipierten Erklärungsweise im Talmud und Midrasch und die Rückkehr zum einfachen Wortsinn, den er zu ermitteln sich bemühte. Diese Ermittelung des einfachen Wortsinnes geschieht bei ihm durch eingehende Prüfung des Grundes der Sache und nach der Bedeutung der Wurzel des hebräischen Ausdruckes, es war dies eine Gestalt seiner redlichen

---

[1]) Es bezeichnet das ר = רבי; ש = שמואל; ב = בן; ם = מאיר. [2]) Berliner Magazin S. 32. [3]) Vergl. seinen Pentateuchkommentar zu 1 Mos. 37. 2, ונתוכחתי עמו ולפניו. [4]) Vergl. Eben Haeser S. 145a, כך פרשתי לפני רבנו וקני. [5]) Vergl. Responsen des R. Meir aus Rothenburg edit. Cremona § 152, כך פסקתי לפני וקני רשי. [6]) Elasar ben Nathan schreibt an den Vater R. Meier in Eben Haeser edit. Prag, S. 148a. [7]) Vergl. die Handschrift seines Kommentars 4 Mos. 30. 2 der Breslauer Seminarbibliothek, נשאלתי באיוב [8]) Siehe Disputationen. Vergl. seinen Pentateuchkammentar zu 2 Mos. 20 13; 3 Mos.. 19. 19. [9]) Vergl. dasselbst 4 Mos. 11. 35. [10]) Vergl. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 70 und Rosin, Samuel ben Meir in dem Jahresbericht des Seminars, Breslau 1880. [11]) Was sich aus diesem Kommentar zu 2 Mos. 23. 24 ergiebt.

Forschung gegen jede oberflächliche Annahme leichter freigeistiger Negation. Er steht damit auf der Höhe der exegetischen Leistungen seiner Zeit in Frankreich und hat nur an Joseph Kara einen gleichgesinnten Exegeten.[1]) Wir hören ihn darüber in seinem Kommentar zu 1 Mos. 37. 2: „Mögen sie einsehen und verstehen, die Freunde der Einsicht, was schon unsere Lehrer gesprochen: „Kein Bibelvers geht nicht über den einfachen Wortsinn hinaus, d. h. die Deutung desselben darf nicht über den einfachen Wortsinn hinausgehen,[2]) wenn auch die Thora selbst durch Andeutungen, uns die Lehren der Agada und Halacha, die religionsgesetzlichen Entscheidungen lehren will. Die Alten haben sich in allem Eifer dieser Midrasch-Auslegung als einer Hauptsache zugewendet, was zur Folge hatte, daß sie nicht in die Tiefe des einfachen Wortsinnes eindrangen. Aber schon unser Lehrer Salomo (Raschi), der Vater meiner Mutter, der die ganze Bibel mit einem Kommentar versehen hat, richtete seinen Sinn auch darauf, den einfachen Schriftsinn zu erklären. Ich selbst, Samuel, der Sohn seines Edams Meir, disputierte mit ihm und vor ihm, er gestand mir, daß, so er Zeit dazu hätte, er sich genötigt sähe, neue Kommentare zu verfassen, gemäß des einfachen Wortsinnes, Erklärungen, die täglich neu aufkommen". So erschien den Salomo Jizchaki sein eigener Kommentar als einer Verbesserung nötig, aber was diesem gelehrten Greis unmöglich geworden, das führte sein Enkel Samuel ben Meir aus. Doch wollte auch dieser mit seinem neuen Kommentar keinesfalls den seines Großvaters verdrängt wissen, vielmehr wünschte er ausdrücklich, daß seine Leser gleichzeitig auch den Kommentar seines Großvaters studieren, um daraus zu entnehmen, was er selbst wegzulassen oder zu wiederholen notwendig erachtete. Dies gilt namentlich von dem Halachischen, worüber er auf Raschi verweist, da er die Halacha nur soweit berücksichtigen konnte, soweit sie sich aus dem Wortlaut der Schrift oder aus der Praxis ergebe. Treu seinem Prinzipe, den hebräischen Text nur nach seinem Wortsinne zu erklären, treffen wir in dem Kommentar des Pentateuchs oft recht freie Aeußerungen, die sich nicht mit den halachischen Bestimmungen vereinen lassen. So erklärt er 2 Mos. 13. 9 „das Zeichen an der Hand und die Erinnerung zwischen den Augen", Ausdrücke, welche die Halacha auf das Gebot der Tephilin (s. d. A.) deutet, daß diese Ausdrücke symbolisch zu nehmen sind, es sei das (Wort Gottes) dir stets so in Erinnerung, als wäre es auf deine Hand geschrieben und zwischen deinen Augen wie ein goldenes Geschmeide, das man zum Schmuck an der Stirn trägt. An einer andern Stelle bezeichnet er die Annahme des Tages, nicht wie gewöhnlich „von Abend bis Abend", sondern von Morgen bis Morgen.[3]) Merkwürdig ist seine Angabe zu dem Verbot 2 Mos. 23. 19, „das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen". Die Ziegen werfen oft zwei Junge zugleich, man pflegte dann eins zu schlachten und es in der Milch seiner Mutter zu kochen. Er bezeichnet dies als gefräßige Gier, die Milch des Muttertieres zugleich mit dem Jungen zu essen. Derselbe Grund wird für das Verbot, das Tier nicht an einem Tage mit seinem Jungen zu schlachten (3 Mos. 22. 28) und für das Gebot, von einem aufgefundenen Vogelneste die Mutter frei fliegen zu lassen (5 Mos. 22. 7) angegeben. Diese Gesetze sollen Milde lehren und das Volk daran gewöhnen Interessant und lehrreich sind seine Angaben von den Gründen des Gesetzes. Das Verbot der Spannader, גיד הנשה, wird als geschichtliches Erinnerungszeichen nationaler Bedeutung erklärt, die Lebensrettung Israels als Volk durch Gottes Beistand erklärt; das Gebot, den Gottesaltar entweder aus Erde oder von unbehauenen Steinen zu errichten war gegen den Brauch der Heiden, ihre Altäre mit Bildern zu schmücken; denselben Grund hat, nach ihm, das Verbot einen Hain

[1]) Siehe „Schriftenklärung". [2]) Gemara Sabbath S. 63a אין המקרא יוצא מידי פשוטו.
[3]) Siehe den Artikel Abraham Ibn Esra.

oder sonst einen Baum am Altar zu pflanzen, um jeden heidnischen Brauch fern zu halten. Zur Erklärung über die Zauberin zu Endor, bemerkte er, daß Saadja und Haja (s. d. A.) darin ein wunderbares Eingreifen Gottes sehen. b) Seine Kommentare zum Talmud. Von denselben kennt man 1. den zum zehnten Abschnitt des Talmudtraktats Pesachim, dessen Echtheit durch den Verfasser selbst verbürgt wird.[1]) Ferner 2. eine Vervollständigung des Kommentars seines Großvaters zum Traktat Baba bathra. 3. einen Kommentar zu Aboda Sara, von dem einige Reste angeführt werden.[2]) 4. einen Kommentar zu Nidda.[3]) 5. einen Kommentar zum Traktat Aboth. Derselbe lag Samuel de Ucede, Verfasser des Mischna Schemuel vor. c) Der Kommentar zu den andern biblischen Schriften.

Scherira Gaon, שרירא גאון, deutlicher **Scherira ben Chanina Gaon,** gelehrte Autorität, der das Gaonat uud Rektorat der Hochschule zu Pumbadita (969—1038), zuletzt gemeinsam mit seinem Sohne Hai (s. d. A.) recht würdevoll verwaltete und das Ansehen derselben bedeutsam zu heben verstand. Er war der Sohn des Gaon Chanina und war Sprößling einer Reihe von gelehrteu Ahnen, die ebenfalls das Gaonat verwalteten, von denen ihre Urahnen in der vorbostanäischen Zeit Exilarchen (s. d. A.) waren. Das Siegel derselben und noch des Scheriras war daher ein Löwe,[4]) das Wappenbild der Könige des judäischen Reiches in Palästina. Er ragte mit seiner talmudischen Gelehrsamkeit hoch über seine Zeitgenossen empor, auch war er des Arabischen kundig und konnte die an ihn gerichteten Anfragen aus den arabischen Gegenden arabisch beantworten. Am liebsten jedoch antwortete er in hebräischer oder aramäischer Sprache. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit kennt man ein talmudisches Werk, das auch die Agada erklärte, betitelt: „Megillath Setarim", Geheimrolle, das sich jedoch nicht erhalten hat.[5]) Von geschichtlicher Bedeutung ist sein Sendschreiben an Jakob ben Nissim in Kairwan, welches die Geschichte des Talmuds und der Geonim behandelt.[6]) Derselbe richtete drei Fragen an Scherira und bat um Aufschluß: 1. Auf welche Weise sind die Gesetzesbestimmungen der Mischna niedergeschrieben; 2. Wie konnten von den jüngern Autoritäten die Träger von Traditionen angegeben werden, wenn dieselben ein hohes Alter haben sollen; 3. Welche Reihenfolge befolgte die Redaktion der Mischna und 4. welches sei die Reihenfolge der Saburäer und der Geonim? Die Antwort des Scherira war lichtvoll, aber in halb hebräischer und halb chaldäischer Sprache. Seine Angaben waren die Wegweiser in der verwickelten Geschichte derselben. Im Alter hatte er das Unglück, daß er auf Verläumdungen und falsche Anklagen vom Kalifen seiner ganzen Habe beraubt wurde.

Schrifterklärung, פירוש המקרא. In Abteilung II. dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Exegese", haben wir ausführlich die Exegese der Bibel im talmudischen Schrifttum besprochen. Im Anschlusse daran behandeln wir die nachtalmudische Bibelerklärung der Juden in einer eigens hierzu bestimmten Schrift, die wir des engen Raumes wegen hier nicht abdrucken lassen können und auf dieselbe verweisen müssen.

Sittenlehre, דרך ארץ. Die Sittenlehre des biblischen und nachbiblischen Schrifttums mit Einschluß der Talmuden und Midraschim haben wir in Abteilung I. dieser Real-Encyclopädie, „Artikel „Sittenlehre" und in Abteilung III. S. 59—69, Supplement I., Artikel „Ethik, philosophische", behandelt. Die Sittenlehre der Juden im Mittelalter, vom 8.—15. Jahrhundert, haben wir in einer größern Schrift dargestellt, auf die wir hier ebenfalls nur hinweisen können.

---

[1]) Vergl. seine Angabe in Pesachim S. 107a. [2]) In Tomim Deim Teil III. [3]) In Or Serua von Isaak aus Wien erwähnt. [4]) Nach Abraham Ibn Daud. [5]) Vergl. Aboab, Menorath Hamaor, Einleitung. [6]) Dasselbe wurde erst dem Geschichtswerk „Juchasim" einverleibt, aber in neuester Zeit wurde es in etwas abweichender Rezension von W. Goldberg in seinem „Chophes Matmonim", Berlin 1845, extra herausgegeben. Im J. 1880 wurde diese Schrift v. A. Neubauer in Oxford nach alten Handschriften im Sammelband Mediaeval Jewish Chronicle veröffentlicht.